
Stanford University Libraries
3 6105 015 564 920



STANFORD·VNIVERS



lencyklopädie

ür protestantische

gie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

er verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck

Professor in Leipzig

Zwölfter Band

Lutheraner — Methodismus





Realencyklopädie

für protestantische

Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Zwölfter Band

Lutheraner — Methodismus



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1903

K. b. Hof- u. Univ.-Buchdruckerei von Fr. Junge (Junge & Sohn), Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Biblische Bücher.

Gen = Genesis.
Ex = Exodus.
Le = Leviticus.
Nu = Numeri.
Dt = Deuteronomium.
Jos = Josua.
Ri = Richter.
Sa = Samuelis.
Kg = Könige.
Chr = Chronika.
Esr = Esra.
Neh = Nehemia.
Esth = Esther.
Hi = Hiob.
Ps = Psalmen.
Pr = Proverbien.
Prd = Prediger.
HL = Hohes Lied.
Jes = Jesaias.
Jer = Jeremias.
Ez = Ezechiel.
Da = Daniel.
Ho = Hosea.
Joe = Joel.
Am = Amos.
Ob = Obadja.
Jon = Jona.
Mi = Micha.
Na = Nahum.
Hab = Habacuc.
Ze = Zephania.
Hag = Haggai.
Sach = Sacharia.
Ma = Maleachi.
Jud = Judith.
Wei = Weisheit.
To = Tobia.
Si = Sirach.
Ba = Baruch.
Mak = Makkabäer.
Mt = Matthäus.
Mc = Marcus.
Lc = Lucas.
Jo = Johannes.
AG = Apostelgesch.
Rö = Römer.
Ko = Korinther.
Ga = Galater.
Eph = Epheser.
Phi = Philipper.
Kol = Kolosser.
Th = Thessalonicher.
Ti = Timotheus.
Tit = Titus.
Phil = Philemon.
Hbr = Hebräer.
Ja = Jakobus.
Pt = Petrus.
Ju = Judas.
Apk = Apokalypse.

2. Zeitschriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutsche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = Acta Sanctorum der Bollandisten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften.
AT = Altes Testament.
Bd = Band. Bde = Bände.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis.
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
DLZ = Deutsche Litteratur-Zeitung.
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
DZKR = Deutsche Zeitschrift f. Kirchenrecht.
FdG = Forschungen zur deutschen Geschichte.
GgA = Göttingische gelehrte Anzeigen.
HJG = Historisches Jahrbuch d. Görresgesellsch.
HZ = Historische Zeitschrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestant. Theologie.
GK = Kirchengeschichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literarisches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin.
MG = Monumenta Germaniae historica.
MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina
Mt = Mitteilungen.
NA = Neues Archiv für die ältere deutsche Geschichtskunde
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
NT = Neues Testament.
PJ = Preußische Jahrbücher.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.
RQS = Römische Quartalschrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = „ d. Münchener „
SWA = „ d. Wiener „
SS = Scriptores.
ThJB = Theologischer Jahresbericht.
ThLB = Theologisches Literaturblatt.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQS = Theologische Quartalschrift.
ThStK = Theologische Studien und Kritiken.
TU = Texte und Untersuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW = Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft.
ZdA = „ für deutsches Alterthum.
ZdmG = „ d. deutsch. morgenl. Gesellsch.
ZdPV = „ d. deutsch. Palästina Vereins.
ZhTh = „ für historische Theologie.
ZKG = „ für Kirchengeschichte.
ZKR = „ für Kirchenrecht.
ZkTh = „ für katholische Theologie.
ZkWL = „ für kirchl. Wissensch. u. Leben.
ZlThK = „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = „ für Protestantismus u. Kirche.
ZThK = „ für Theologie und Kirche.
ZwTh = „ für wissenschaftl. Theologie.

Nachträge und Berichtigungen.

1. Band.

S. 491 Z. 30. Nach F. Nau (Les récits inédits du moine Anastase, Paris 1902, S. 35 N. 2) war Anastasius bis 599 Abt auf dem Sinai.
„ 491 „ 34 F. Nau (s. die vorige Anmerkung und die Notiz zu Bd 9, 305, 13) hält (S. 3) für möglich, daß der als Verfasser der Διηγήσεις διάφοροι περὶ τῶν ἐν Σινᾶ ἁγίων πατέρων genannte Anastasius mit A. dem Sinaiten identisch ist.

2. Band.

S. 780 Z. 3 v. u. lies 100 statt 190.

3. Band.

S. IV Z. 5 v. u. lies 11 statt 16.
„ 761 „ 44 lies Cod. Sin. I S. 13 statt Notitia cod. Bibl. Sinait. S. 122.
„ 768 „ 60 füge bei: Die Akten des Cazalla-Prozesses hat jüngst Ernst Schäfer nach den Originalurkunden im Archiv zu Simancas verdeutscht herausgegeben in s. Beiträgen zur Geschichte des spanischen Protestantismus u. der span. Inquisition im 16. Jahrhdt. (Gütersloh 1902), Bd III, S. 257—460. Vergl. im darstellenden Teil desselben Werks (Bd I), S. 325—330.

4. Band.

S. 812 Z. 14 v. u. lies 26 statt 20.

6. Band.

S. IV Z. 8 v. o. lies Z. 16 statt Z. 76.
„ IV „ 15 v. o. „ „ 36 „ „ 26.
„ 46 „ 14 lies 1438 statt 1439.
„ 254 „ 24 „ freikirchlichen Grundsätze statt Freien Kirche.
„ 255 „ 34 f. „ Am 10. Aug. sollte die vom Großen Rat angenommene Konstitution dem Volke unterbreitet werden. Die Regierung empfiehlt dies Werk ꝛc. statt: Am 10. Aug. sollte die Petition der Geistlichen ꝛc.
„ 256 „ 43 ist Frommel zu streichen.
„ 618 „ 10 füge bei: Gabriel Ledos, Sainte Gertrude 1256—1303 (in der Jolyschen Samml. Les Saints), Paris 1901. Von Interesse ist die hier (ch. VI, p. 163—200) gegebene Schilderung dieser Heiligen als einer Hauptvorgängerin, ja Mitbegründerin des modernen Herz-Jesu-Kultus (théologienne du Sacré Coeur).
„ 807 „ 4 v. o. lies 34 statt 36.

7. Band.

S. IV Z. 4 v. o. lies 42 statt 24.

9. Band.

S. IV Z. 22 v. o. lies 51 statt 55.
„ 33 „ 51 füge bei: Tielemann, Die leibliche Auferstehung des Herrn, ihre Gewißheit und ihre Bedeutung für die Kirche, Hannover 1900, und: Horn, Der Kampf um die leibliche Auferstehung des Herrn. Eine kritische Uebersicht (NkZ 1902, S. 241. 348. 458. 546 ff.).

(Fortsetzung auf Seite 819.)

[illegible] — [illegible] Breslau [illegible] Berlin.

[illegible] Breslau [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Zu e und f) Gerhold, Die Pastoren L. Harms und Th. Harms in ihrer Stellung zu den kirchl. Fragen; Zur Verfassungsfrage, 1897; Zum Frieden unter den freien luth. Kirchengemeinschaften; Th. Harms, Das Recht der ev.-luth. Gemeinde und das Predigtamt; Hermannsburger Missionsblatt; Unter dem Kreuze, Kirchl. Volksblatt aus Niedersachsen.

Zu g) v. Scheurl, Das gute Recht der Lutheraner in Baden, 1852; Eichhorn, Abriß d. Geschichte d. ev.-luth. Gemeinden in Baden, 1852; Rocholl, Karl Eichhorn; v. Keußler, Urkundl. Bericht über die Entstehung der ev.-luth. Gemeinden in Baden, 1901; Ansprache des O. K. Koll. Stuttgart 1862; Offene Erwiderung der freien luth. Gem. in Baden, Bretten 1862; M. Frommel, Wider Haag, Karlsruhe 1862; Ansprache des O. K. K. an die Gem. der Par. Durlach, Breslau 1866; M. Frommel, Zur Abwehr, Pforzheim 1866; J. Nagel Streiflichter, Breslau 1866; M. Frommel, Antwort auf die Streiflichter, Pforzheim 1866.

Zu h) Lenk, Aufruf an alle Christen der sächsischen Landeskirche, Dresden 1872; Rechtfertigung der aus der sächs. Landeskirche ausgetretenen Lutheraner; Ruhland, Die luth. Landeskirchen; Der getroste Pilger aus dem Babel der sächs. Landeskirche, Dresden 1875; Die ev.-luth. Freikirche, Jahrgang 1876—1901; A. Wagner, Ernste Erklärung wider das unluth. Missouritum, Chemnitz 1877; Brunn, Sind unsere deutschen Landeskirchen noch luth. Kirchen? Dresden 1877; Hein, Der Gnadenwahlstreit, Frankfurt 1881; Brunn, Gegenzeugnis gegen Hein, Dresden 1881; Hörger, Freiheit des luth. Bekenntnisses; Göttliche Berechtigung zur Bildung einer fr. ev.-luth. Gem. in Memmingen, Dresden 1871; Das Papsttum der bayr. Landeskirche, Memmingen 1875.

Zur Geschichte der lutherischen Freikirchen vgl. Max Frommel, Kirche der Zukunft, Hannover 1869; Der Kampf der deutschen Freikirche, Frankfurt 1877; Rocholl, Gesch. der ev. Kirche, Leipz. 1897.

Die Geschichte der lutherischen Freikirchen Deutschlands zeigt die lutherische Kirche mit der schwierigen Aufgabe beschäftigt, sich unabhängig von dem seit der Reformation traditionell gewordenen Summepiskopat des Landesfürsten als eine selbstständige, vom Staat nicht unterstützte Bekenntnisgemeinschaft zu organisieren. Stehen damit die deutschen luth. Freikirchen in einem gewissen Gegensatz zum Staatskirchentum, so verwerfen sie doch nicht alle dasselbe grundsätzlich, ihre Entstehung hängt vielmehr mit der von ihnen bekämpften Einführung der Union in die luth. Landeskirchen zusammen.

Die älteste und zahlreichste Freikirche in Deutschland ist

a) Die ev.-luth. Kirche in Preußen.

Diese häufig auch mit dem Namen „Altlutheraner“ oder „die von der ev. Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheraner“ bezeichnete Kirchengemeinschaft entstand durch den Widerspruch gegen die 1817 in Preußen eingeführte Union (s. d. A.). Zwar stellte die Kabinetsordre Fr. Wilhelms III. vom 27. September 1817 die Vereinigung der reformierten und lutherischen Kirche zu Einer ev. Kirche zunächst nur als einen Wunsch des Königs und die Annahme der Union als einen Akt der Freiwilligkeit hin. Aber in der Hand der Behörden wurde der Wunsch des Königs zum Befehl. Von 1817—1830 erfolgten daher allerlei Maßregeln zur allmählichen Durchführung der Union (Unionsrevers der Kandidaten, gleichlautende Verpflichtungsformel); besonders sollte dazu die vom Könige vorgeschriebene und teilweise selbst verfaßte „Hof- und Domagende“ dienen (s. den A. Union). Die Versicherungen der Behörden, daß die Annahme der Union und der Agende zwei verschiedene Dinge seien, konnten die Bedenken derjenigen Lutheraner nicht beseitigen, die aus grundsätzlicher Verwerfung der Union auch die Agende nicht annehmen wollten. Daß dieser Zusammenhang zwischen Agende und Union von den Lutheranern erkannt, von den Behörden trotzdem in Abrede gestellt wurde, führte besonders zu den verhängnisvollen Gewissensbedrückungen in dem letzten Jahrzehnt der Regierung Friedrich Wilhelms III. Die dreihundertjährige Jubelfeier der Augsburger Konfession am 25. Juni 1830 sollte gemäß den Kabinetsordres vom 4. und 30. April 1830 dazu benutzt werden, durch eine gemeinsame Abendmahlsfeier der Lutheraner und Reformierten und durch allgemeine Annahme des Unionsritus des Brotbrechens auch in Schlesien die Union zu vollenden. Ein Hirtenbrief des Generalsuperintendenten Bobertag vom 31. Mai 1830 empfahl den Geistlichen, an diesem Tage allgemein diesen symbolischen Ausdruck der Union anzuwenden.

Prof. Johann Gottfried Scheibel, Diakonus an der St. Elisabethkirche (s. den A.) hatte bis dahin nur auf dem litterarischen Wege, auf Synoden und von der Kanzel gegen Union und Agende gezeugt; nun sah er sich zu weiteren Schritten genötigt. Vergeblich versuchte er, am 2. Juni gelegentlich einer Anwesenheit des Königs in Breslau seine Gewissensbedenken in einer Audienz darzulegen. Auf eine eingereichte Bittschrift erhielt er sehr ungnädigen Bescheid. „Von Beunruhigung des Gewissens könne nicht die Rede sein; es sei Unterthanenpflicht, den Anordnungen des Königs zu gehorchen.“ Eine Bitte um

Duldung und Schonung für denjenigen Teil seiner Gemeinde, der mit ihm gleichen Sinnes sei und um Mitbenutzung der Elisabethkirche zur Abendmahlsfeier nach der alten Wittenberger Agende ward abgeschlagen. Der Oberpräsident wies den Magistrat an, „Einleitungen zu treffen, um allen Störungen vorzubeugen, welche für die Einführung der erneuerten Kirchenagende und für das damit zu begehende Fest der Übergabe der Augsb. 5 Konfession aus der beharrlich abweisenden Richtung des Scheibel hervorgehen könnten". Der Magistrat zeigte sich dem gegebenen Winke gehorsam. Als Scheibel einem Flugblatte der Stadtgeistlichkeit, welches die Vereinigung der reformierten und lutherischen Konfessionen zu einer Kirche empfahl, seine Unterschrift verweigerte und eine Belehrung der Gemeinde über den schwebenden Streit veröffentlichen wollte, wurde ihm der Druck dieser Schrift 10 verboten, und er selbst sechs Tage vor dem Jubelfest auf vierzehn Tage vom Amte suspendiert. Die Unionsfeier konnte nun ungestört stattfinden. Fünf Tage später wurde auch der mit Scheibel übereinstimmende Prediger Thiel suspendiert. Die Selbstständigkeit der lutherischen Kirche schien für immer gebrochen.

Doch aus der Mitte der Gemeinde wurde die Kirche wieder gebaut. Freiwillig mel- 15 deten sich einige hundert Gemeindeglieder bei Scheibel mit der Erklärung, daß sie der Kirche der Väter treu bleiben wollten. Zu ihnen zählte der Professor Dr. jur. Eduard Huschke (s. Bd VIII S. 467), der damalige Rektor der Universität Henrik Steffens, und der Oberlandesgerichtsassessor (seit 1831 Rat) von Haugwitz. Auch der Kaufmanns- und Handwerkerstand war durch allgemein geachtete Männer vertreten, dazu kamen viele 20 Glieder der zu Breslau gehörenden Landgemeinden. Gemäß dem Allgem. Landrecht XI § 159 wählte man Repräsentanten. Die Not zwang dazu, der Gemeinde eine Vertretung zu schaffen, und man schuf sie in dem Bewußtsein, damit nicht bloß auf dem Boden des weltlichen Rechtes, sondern vor allem auch auf dem des Wortes Gottes zu stehen. Denn die Gemeinde, welche um des Gewissens willen die vollzogene Union verwarf, sah sich als 25 Fortsetzung der rechtlich in Preußen anerkannten lutherischen Kirche an. Die bisherigen Organe der Kirche hatten das Recht des lutherischen Bekenntnisses preisgegeben; so blieb nichts anderes übrig, als der lutherischen Bekenntnisgemeinde eine eigene Organisation zu schaffen. Man war überzeugt, daß es sich um die Existenz der lutherischen Kirche in ihrer Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von der neugebildeten evangelischen Kirche handele. 30 Dieser Überzeugung gab gleich die erste Petition an den König vom 27. Juni 1830 deutlichen Ausdruck. Sie erbat nicht bloß Aufhebung der unberechtigten Suspension Scheibels und Gebrauch der lutherischen Agende, sondern „Anerkennung einer besonderen von der allgemeinen evangelischen getrennten lutherischen, mit ihrer eigentümlichen Verfassung versehenen und zur Anstellung von Lehrern ihres Sinnes berechtigten Kirche". Ebenso erbat 35 die zweite Eingabe vom 26. Juli 1830, welche in ergreifendster Weise die Gewissensstellung der Lutheraner schilderte, die Aufhebung der Suspension Scheibels „bis dahin, daß die Fortdauer der lutherischen evangelischen Kirche in der früher erbetenen Art reguliert sein wird". In der dritten Bittschrift vom 30. August 1830 konnte die Seelenzahl derer, „die sich ausdrücklich gegen die Union und für das Fortbestehen einer evangelisch- 40 lutherischen Kirche mit eigenem Gottesdienst und eigener Gemeindeverfassung unaufgefordert erklärt hätten", schon auf mehr als 1000 angegeben werden. In der vierten Bittschrift vom 1. November 1830 heißt es: „Wenn Ew. Maj. erklären: Die nicht unierte Kirche der Augsburg. Konf. Verwandten dürfe sich frei neben die unierte evangelische hinstellen, jene solle einen Teil von den Kirchengebäuden und Gütern, die ihr früher allein gehörten, 45 zurückerhalten, sie dürfe Prediger ihres Bekenntnisses haben, ihren Gottesdienst in aller Ordnung halten, ihre Parochialverhältnisse ordnen, — wie schnell würde die freundliche Ordnung und Eintracht an die Stelle der jetzt allgemein herrschenden Zerrüttung treten."

Da die bisherigen Organe der Kirchenleitung, an ihrer Spitze der Summepiskopus, sämtlich die Union angenommen hatten, so ergab sich für die Lutheraner die Notwendig- 50 keit, für den nichtunierten Rest der lutherischen Kirche eine Vertretung zu schaffen. So erklärt sich, daß gleich die ersten Bittschriften auch von einer der lutherischen Kirche zu gebenden Verfassung redeten. Man hat diese Worte dahin mißverstanden, als sei es Scheibel und seinen Anhängern nur darum zu thun gewesen, gewisse Lieblingsideen einer biblischen Verfassung zu verwirklichen und das landesherrliche Kirchenregiment grundsätzlich 55 zu verwerfen. Aber unzweideutige Äußerungen Scheibels bezeugen das Gegenteil. Allerdings beschäftigte er sich in seinen Schriften viel mit der Frage, welche Verfassungsgestalt der Kirche am meisten der heiligen Schrift entspräche, aber er that es nur, weil eben die bisherige landeskirchliche Form in den Dienst der Union getreten war. „Wir kennen keine ausschließlich lutherische Kirchenverfassung, unsere Kirche gedieh und gedeiht unter 60

jeglicher äußerer Form, und nie kam es uns in den Sinn, Verfassung unlogisch und unsymbolisch für einen Lehrartikel oder eine Glaubensnorm zu erklären. Nur in Preußen, bei obwaltenden Umständen, war doch die beste die apostolische zu wählen." (Scheibel: Archiv für hist. Entw. 1841 S. 7; vgl. Aktenmäß. Gesch. II, 201.) Trotz dieser Versicherungen sahen doch die Behörden in der neuen Gemeindebildung lediglich revolutionäre und separatistische Tendenzen. Lange Zeit blieben die Bittschriften der Breslauer Lutheraner ganz unbeantwortet. Auch eine Reise Scheibels und Huschkes nach Berlin war vergeblich. Eine erbetene Audienz beim König wurde abgeschlagen. Endlich erfolgte am 24. Dezember 1830 eine Antwort, leider gänzlich ablehnend: Das Bestreben, eine von den übrigen evangelischen Gemeinden abgesonderte altlutherische Gemeinde zu konstituieren, sei ein offenbar separatistisches. Ein Gewissenszwang liege nicht vor, da für diejenigen, welche noch Bedenken trügen, dem heilsamen und gottgefälligen Werke der Vereinigung der evangelischen Glaubensgenossen sich anzuschließen, die Austeilung des heiligen Abendmahles auch ohne den Ritus des Brotbrechens erfolgen dürfe. Die neue Agende sei unerläßliche Norm des Gottesdienstes. „Der Absonderungsgeist der Petenten, der den Charakter des kühnen Auflehnens gegen das, was zur allgemeinen Ordnung gehört, unzweideutig ankündigt und in der gegenwärtigen Zeit mehr als je bedenklich erscheint, darf nicht begünstigt werden."

So waren die Lutheraner zu Aufrührern und Separatisten gestempelt. In mannhafter Weise verwahrte sich Scheibel vor dem Konsistorium am 5. Januar 1831 gegen diesen doppelten Vorwurf. Da ihm jede Amtshandlung aufs strengste verboten war, suchten seine Gemeindeglieder die Sakramente zunächst bei Pastor Berger in Hermannsdorf, zwei Meilen von Breslau, der noch die alte lutherische Agende gebrauchte. Als auch dies verhindert wurde, tauften die Hausväter ihre Kinder selbst; auch das heilige Abendmahl wurde von einzelnen Laienältesten ausgeteilt, was man durch den vorliegenden Notstand, den gänzlichen Mangel lutherischer Geistlicher begründete. Doch war der größere Teil der Gemeinde dafür, sich lieber des Sakraments zu enthalten, bis man wieder ordinierte Geistliche erlangen könnte.

Erneute Bittschriften an den König und den Minister von Altenstein sowie eine nochmalige Reise Scheibels und des Repräsentanten Kaufmann Grempler nach Berlin ließen wohl kurze Zeit ein günstiges Ergebnis erhoffen; aber schließlich machte ein Ministererlaß vom 13. Juni 1831 allen Hoffnungen ein Ende. Scheibel wurde aufgegeben, die Agende zu gebrauchen, widrigenfalls er nach § 352 II, 20 des Allgem. L.R. (Verbrechen des Staatsdieners) Geldbuße und Kassation zu gewärtigen habe. Die Bildung einer besonderen lutherischen Kirchengesellschaft wurde abgeschlagen. Die Repräsentanten verwahrten sich am 13. August 1831 noch einmal gegen die Behauptung, daß kein Gewissenszwang vorliege. Um schließlich auch den Schein zu vermeiden, als wollten sie mit ihren Bitten etwas anderes als nur ihr Gewissen vor Gott retten, ließen sie sogar den Anspruch auf die Kirchengüter der luth. Kirche fallen und baten, ihnen wenigstens die Rechte einer geduldeten Kirchengesellschaft zu gewähren.

Unterdessen hatte Baron v. Kottwitz (s. den A. Bd XI S. 48) in Berlin versucht, Fürsprache für die Lutheraner beim Könige einzulegen. Der König antwortete ihm durch General v. Thiele in einem Schreiben, das alsbald an die Breslauer Repräsentanten übermittelt wurde. Die Bedenken gegen die Agende suchte er durch Bewilligung der lutherischen Spendeformel zu beseitigen, das Zugeständnis einer abgesonderten, rein lutherischen Kirche aber erklärte er für unstatthaft, weil damit der Gesichtspunkt der Union selbst verrückt würde und die Verleugnung der Reinheit der lutherischen Kirche innerhalb der Union ausgesprochen wäre. Die echt lutherische Kirche stehe nicht im Gegensatz zu der unierten. So freundlich auch der Thielsche Brief gehalten war, so zeigte er doch gerade, daß sich hier prinzipielle Anschauungen von der Bedeutung des lutherischen Sonderbekenntnisses gegenüberständen, die unmöglich durch königliche Verordnungen ausgeglichen werden konnten. Eine ausführliche Widerlegung dieser Ausführungen gab Huschke in dem von Scheibel veröffentlichten „Votum eines Juristen in Sachen der Berliner Hof- und Domagende". In meisterhafter Darstellung führte er aus: Lutherisches Bekenntnis könne da nicht wahrhaft vorhanden sein, wo nicht auch gegen Union ernstlich gezeugt werden dürfe, was nach Annahme der Agende unmöglich würde. Die in Preußen der lutherischen Kirche gewährleistete Bekenntnisfreiheit sei nicht bloß die Gewissensfreiheit des Einzelnen, sondern die Freiheit der Gemeinde, sich ausschließlich um ihr Bekenntnis zu sammeln. Die Union vernichte diese Freiheit, weil sie gegen Art. X der Augustana Lutheraner und Reformierte an einem Altar vereinige.

Nachdem sich im Frühjahr 1832 auch die letzten Verhandlungen der Gemeinde mit dem Minister von Altenstein betreffs Anerkennung einer nicht unierten lutherischen Kirche völlig zerschlagen hatten, verließ Scheibel, seiner Ämter an der Elisabethkirche wie an der Universität entsetzt, Breslau und begab sich nach Dresden, um dort ungehindert durch die preußische Censur für die Sache der lutherischen Kirche litterarisch wirken zu können.

Seine bisherigen Gemeindeglieder aber versammelten sich teils zu Lesegottesdiensten, teils wandten sie sich an die wenigen Pastoren in Schlesien, welche die neue Agende noch nicht in Gebrauch genommen hatten. Prof. Steffens war unterdessen nach Berlin versetzt und suchte dort namentlich auch durch sein Vertrauensverhältnis zu dem damaligen Kronprinzen für die Sache der lutherischen Kirche zu wirken. Doch trat er später dem Kreise der Lutheraner ferner. Prof. Huschke förderte die Sache in Breslau durch Rat und That. Ihm ist es wesentlich zu danken, daß sich die Opposition der lutherischen Geistlichen gegen Union und Agende nicht in zwecklose Einzelkämpfe zersplitterte, sondern ein einheitliches Handeln zur Erhaltung einer selbstständigen lutherischen Kirche stattfand. Seine und Scheibels Schriften bewirkten nämlich, daß auch an anderen Orten Schlesiens mehrere Geistliche und Gemeindeglieder die Union verwarfen und den Gebrauch der neuen Agende ablehnten (außer P. Berger in Hermannsdorf P. Eduard Kellner in Hönigern, ein durch Glaubensfreudigkeit und populäre Begabung hervorragender Geistlicher und P. Biehler in Kaulwitz).

In der Umgegend von Züllichau, Juliusburg, Strehlen entstand die lutherische Bewegung ohne besondere Einwirkung von Geistlichen, lediglich in Laienkreisen, die sich zu Lesegottesdiensten und Gebetsgemeinschaften zusammenfanden. In diesen Kreisen trug man vielfach auch Bedenken, die Kinder in den Religionsunterricht der Schulen zu schicken, die damals noch weit mehr als heute als Einrichtungen der Kirche erschienen. Die dadurch entstehenden Bestrafungen sowie die Geldstrafen für die als verbotene Konventikel angesehenen Lesegottesdienste erreichten in manchen Gemeinden die Höhe von Tausenden von Thalern. Um die Bewegung zu unterdrücken, riet Minister v. Altenstein im November 1833 dem Könige fünf Maßregeln an: 1. Er solle eine authentische Erklärung über die Union erlassen, 2. die Strafbestimmungen gegen Konventikel erneuern, 3. die Heiden- und Judenmissionsgottesdienste auf ihren Zweck beschränken, 4. die Verbreitung von Traktaten überwachen, 5. der Evangelischen Kirchenzeitung des Prof. Hengstenberg verbieten, fernerhin Aufsätze über Union und Agende zu bringen. Es liegt auf der Hand, daß diese Maßregeln den Gegensatz nur verschärfen und als Gewissensbedrückungen erscheinen mußten.

Zwei königl. Kabinetsordres vom 28. Februar 1834 und 9. März 1834 bildeten die Ausführung der Altensteinschen Vorschläge. Die erstere enthielt zwar die Versicherung, daß durch die Union die Autorität der Bekenntnisschriften der beiden evangelischen Konfessionen nicht aufgehoben sei; durch den Beitritt zu ihr werde nur der Geist der Mäßigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der anderen Konfessionen nicht mehr als Grund gelten lasse, ihr die äußere kirchliche Gemeinschaft zu versagen. Aber durch den Schlußsatz: „Am wenigsten aber, weil es am unchristlichsten sein würde, darf gestattet werden, daß die Feinde der Union im Gegensatz zu den Freunden derselben als eine besondere Religionsgesellschaft sich konstituieren", war der Forderung einer selbstständigen Existenz der lutherischen Kirche der Krieg erklärt. Die Lutheraner, welche dafür eingetreten waren, sahen sich nun vor die Entscheidung gestellt, ob sie auf die Selbstständigkeit verzichten oder sie trotz des Verbotes aufrecht erhalten wollten. Sie waren überzeugt, daß sie hier Gott mehr gehorchen müßten als Menschen.

Am 4. April 1834 traten die Pastoren Berger, Biehler, Kellner, die vier Kandidaten Geßner, Kaul, Krause und Trautmann, sowie 39 Gemeinderepräsentanten in Breslau zu einer Synode zusammen und verwahrten sich feierlich gegen die Verletzung der in Preußen der lutherischen Kirche zugesagten Rechte. Sie erneuerten das Gesuch: „Die lutherische Kirche als eine im Bekenntnis ihres Glaubens, in ihrem Gottesdienste und in ihrer Verfassung, Verwaltung und ihrem Schulwesen freie selbstständige Kirche ihren alten Rechten gemäß wiederum anzuerkennen, damit auf Grund dieser Anerkennung ihre vollständige Auseinandersetzung mit der unierten Kirche und ihre innere Reorganisation leicht und ordentlich erfolgen könne."

Das Gesuch wurde rundweg abgeschlagen. Es folgte nun die Ausführung der Kabinetsordres vom 9. und 10. März 1834, in denen der Staat gewissermaßen sich zum Kampf gerüstet hatte. Denn die eine richtete sich gegen „Konventikel", die andere gegen „unbefugte Verrichtung geistlicher Amtshandlungen", und die dritte bezog sich auf die Verpflichtung aller „evangelischen" Eltern, ihre Kinder in die evangelischen Schulen zu schicken

und von den „evangelischen" Geistlichen konfirmieren zu lassen. Die Gottesdienste der Lutheraner wurden demgemäß mit Polizeistrafen belegt, die Amtshandlungen ihrer Geistlichen für ungiltig erklärt und mit Gefängnis geahndet, kein Kind wurde aus der Schule entlassen, bevor es von einem Geistlichen der evangelischen Landeskirche konfirmiert war. Es ist vorgekommen, daß junge Leute, die von lutherischen Geistlichen konfirmiert waren, bis zu ihrer Militärgestellung als schulpflichtig behandelt wurden. Wenn sie nicht zur Schule erschienen, wurden ihre Eltern in Geld- oder Gefängnisstrafen genommen.

Die Pastoren Berger, Biehler und Kellner erhielten unbedingten Befehl, die neue Agende zu gebrauchen. Als sie sich dessen weigerten, wurden sie trotz des Protestes ihrer Gemeinden, die gleichfalls die Agende ablehnten, suspendiert und ihre Kirchen mit Gewalt für die neue Agende geöffnet. Am meisten Aufsehen erregte die Militärexekution gegen die Gemeinde des P. Eduard Kellner in Hönigern, Kreis Namslau. Am Suspensionstage Kellners, dem 11. September 1834, hatte sich infolge einer öffentlichen Bekanntmachung des Landrates fast die ganze Gemeinde auf dem Platz vor der Kirche versammelt; sie bat dringend, ihr den beliebten Seelsorger und die alte Agende zu lassen. Als der Landrat für den zum Administrator der Parochie ernannten P. Bauch die Kirche öffnen wollte, weigerten sich die Repräsentanten, die Schlüssel auszuliefern. Weinende Frauen standen vor den Thüren, deren Schlüssellöcher sie verstopft hatten. Da man glaubte, daß nur Kellners Persönlichkeit an dem Widerstand der Gemeinde gegen die Agende schuld sei, führte man ihn nach Breslau ins Gefängnis; die Gemeinde aber bewachte Tag und Nacht betend und singend ihre Kirche und hielt in Bretterhütten vor den Eingängen der Kirche Gottesdienst. Als drei Monate hindurch alle Aufforderungen der Behörden zur Auslieferung des Gotteshauses vergeblich blieben, befahl der König, dem das Verhalten der Gemeinde als Aufruhr geschildert war, die Anwendung von Militärgewalt. Vierhundert Mann Infanterie, 50 Kürassiere und 50 Husaren jagten am Morgen des 24. Dezember 1834 die vor den Kirchthüren singenden, keinen Widerstand leistenden Leute mit flachen Säbelhieben auseinander und sprengten die Kirche auf, damit am Weihnachtsfest der kgl. Kommissar Konsistorialrat Hahn und Pastor Bauch in der von der Gemeinde fast ganz verlassenen Kirche Gottesdienst halten konnten. Der Kronprinz beklagte aufs tiefste diese Zwangsmaßregeln gegen königstreue Unterthanen. „Es ist heute für mich ein schwerer Tag," sagte er zu Baron v. Kottwitz; „sie marschieren heute gegen Hönigern." Gerade diese Militärexekution trug jedoch dazu bei, den Lutheranern in weiten Kreisen Sympathie zu erwecken. Mehrere Geistliche traten nun erst der lutherischen Bewegung bei, die PP. Robert Wehrhan in Wischütz, Otto Wehrhan in Kunitz, Reinsch in Volkersdorf, Kavel in Klemzig, Lasius in Prittisch, Grabau in Erfurt, Senkel in Ratibor, Ehrenström in Meseritz, die Judenmissionare Wermelskirch und Wedemann, ebenso der Kirchenhistoriker Prof. D. Guericke in Halle. Sie wurden ihres Amtes entsetzt und, da sie diese Entsetzung nicht anerkannten, sondern die Gemeindeglieder, welche gleich ihnen die Agende ablehnten, weiter mit Wort und Sakrament bedienten, so begann ein System von Polizeimaßregeln gegen sie und ihre Gemeinden. Sie ließen sich dadurch nicht schrecken. Im Frühjahr 1835 traten sie zu einer Synode in Breslau zusammen und organisierten in umfassender Weise die Bedienung der lutherischen Gemeinden. Die Kandidaten Geßner, Fritzsche, Krause, Kaul wurden zum Predigtamt ordiniert. Gleich gehetztem Wilde eilten alle Pastoren von Ort zu Ort, um bei Nacht und Nebel Gottesdienst zu halten und die Sakramente zu verwalten. Fielen sie in die Hände der Obrigkeit, so wurden sie zunächst für die verrichteten Amtshandlungen mit Gefängnis bestraft, aber auch nach verbüßter Strafe in Haft behalten, wenn sie nicht geloben wollten, sich jedes Amtierens in den lutherischen Gemeinden zu enthalten, ein Versprechen, das abzugeben ihrem Gewissen unmöglich war. So wurden schließlich außer Wedemann alle Pastoren gefangen gesetzt. Weigerten sich die Gemeindeglieder, die Namen der amtierenden luther. Pastoren anzugeben, so sollten sie nach einer Verfügung vom 12. Februar 1838 zu dreimonatlicher Gefängnisstrafe bei Gefängniskost verurteilt werden. Mit großem Opfermut und unerschütterlicher Glaubenstreue erduldeten sie diese Vergewaltigungen. Viele verloren durch Auspfändungen ihre ganze Habe. In manchen Gemeinden wurde schließlich die Bedrückung so groß, daß sie an dem Fortbestehen der luther. Kirche in Preußen ganz verzweifelten und sich zur Auswanderung entschlossen. Unter Führung der Pastoren Kavel und Fritzsche zog ein Teil nach Australien und bildete dort den Stamm der noch jetzt bestehenden luther. Kirche Australiens; andere wandten sich unter P. Grabaus Führung nach Nordamerika (Buffallo-Synode). Dem König war dieser Ausgang sehr fatal. Doch er konnte sich nicht entschließen, die Bedrückungsmaßregeln aufzuheben und den lutherischen

Gemeinden Existenzrecht zu gewähren, wie ihm dies von dem unbefangen urteilenden Justizminister v. Mühler gegen die Ansicht des Ministers v. Altenstein vorgeschlagen wurde. Auch der Minister des Innern v. Rochow votierte 1838, daß man von dem Zwangs- und Strafverfahren gegen die „Dissidenten“ abstehen solle. Trotzdem befahl der König noch unter dem 10. Juli 1839 dem Justizminister, die Strafbestimmungen gegen die renitenten Prediger aufrecht zu erhalten. Der Kronprinz suchte zu vermitteln; schon 1835 hatte er durch Steffens privatim den Lutheranern Friedensvorschläge gemacht, die darauf hinausliefen, ihnen einen lutherischen Repräsentanten im Konsistorium, auf das Bekenntnis verpflichtete Geistliche und lutherische Tauf- und Abendmahlsformulare zu bewilligen, wenn sie die neue Agende annähmen und sich der evangelischen Landeskirche anschlössen. Die ausführliche Antwort Huschkes an Steffens (vgl. Nagel, Kämpfe der luther. Kirche, S. 150 ff.) wies darauf hin, daß die Selbstständigkeit der luther. Kirche keineswegs gewährleistet sei, wenn die Kirche doch zugleich den unierten Kirchenbehörden unterstellt bliebe; wirkliche Befriedigung der Gewissensbedenken der Lutheraner könne nur erfolgen, wenn der König ihnen gestatte, sich zu einer eigenen in Lehre, Verfassung und Gottesdienst selbstständigen, von der Staatskirche unabhängigen Religionsgesellschaft zu konstituieren, über welche dem Könige nur das Aufsichtsrecht zustände. Dieser Brief zeigt, daß man gerade unter dem Druck der Verfolgungen immer klarer erkannt hatte, wie verhängnisvoll für die luther. Kirche die bisherige Abhängigkeit von der Staatsgewalt und wie notwendig eine Organisation der Kirche auf anderer Grundlage sei. Es ist aber verfehlt, in dieser allmählich im Kampfe gewonnenen Erkenntnis die Triebfeder des ganzen Kampfes selbst zu sehen (s. o.). Ein praktisches Resultat hatten die Vorschläge des Kronprinzen zunächst überhaupt nicht. Erst 1839 konnte er während einer Krankheit des Königs mehr in die Regierungsangelegenheiten eingreifen, und er benutzte dies, um in einer Ministerialsitzung darzulegen, die polizeilichen Verhaftungen und Verweisungen der Geistlichen der „Separatisten“ seien gesetzwidrig. Man solle ihrem Verhältnis eine Art Anerkennung gewähren, um es in einen festen, zur Beaufsichtigung geeigneten Kanal zu leiten.

Erst mit seinem Regierungsantritt am 7. Juni 1840 konnte jedoch Friedrich Wilhelm IV. diesen Plan der Ausführung näher bringen. Eine seiner ersten Regierungsmaßregeln war, den internierten luther. Pastoren die Freiheit wiederzugeben und ihnen den Verkehr mit „Gleichgesinnten“ zu gestatten, „falls sie sich aller Proselytenmacherei enthielten“. Die Amtshandlungen der ordinierten Geistlichen sollten nicht mehr unter Strafe gestellt werden. Diese vorläufige Friedensbotschaft ließ die Herbeiführung eines völligen Friedensschlusses erhoffen; doch die Regierungsbehörden konnten sich nur schwer daran gewöhnen, den bisher so scharf verfolgten Lutheranern Duldung zu gewähren. An einzelnen Orten erfolgten noch immer Verhaftungen der Pastoren und allerlei drückende Maßregeln. Im Oktober 1840 entwickelte der König dem Prof. Steffens seine Pläne. Er wollte den Lutheranern die völlige Eigentümlichkeit ihrer Kirche in Lehre, Sakrament und Ritus gewähren, wenn sie ein mit den Reformierten gemeinschaftliches Konsistorium, das aber in eigentlich kirchliche Interessen sich nicht mischen dürfe, anerkennen wollten. In seinem Antwortschreiben vom 21. Oktober 1840 erklärte Huschke im Einverständnis mit Scheibel diesen Plan nur dann für ausführbar, wenn die luther. Kirche zugleich eine dauernde rein kirchliche Oberbehörde zur Wahrung ihrer Selbstständigkeit erhielte. Doch die Pläne des Königs gelangten nicht zur Ausführung. Andere Einflüsse auf ihn machten sich geltend. Im Juni 1841 forderte Minister Eichhorn die Vertreter der luther. Kirche, die 1835 von der Synode gewählten Bevollmächtigten, auf, ihre Wünsche einzureichen. Es geschah in einem „Promemoria, die Bedingungen betreffend, unter denen der ev.-luther. Kirche vom preußischen Staat gesetzliche Anerkennung zu teil werden soll“. Dies Promemoria wurde also auf Erfordern der Regierung eingereicht und es ist eine grundlose Verdächtigung Wangemanns, wenn er dahinter den Plan wittert, man habe dadurch „entgegengesetzten Anschauungen der Synode ein fait accompli gegenüber stellen wollen“. Vielmehr war es gerade im Hinblick auf die bevorstehende Synode wünschenswert, derselben womöglich schon ein Resultat der Verhandlungen mit dem Staate vorlegen zu können.

Doch war eine Antwort noch nicht eingegangen, als am 15. September 1841 die erste öffentliche Generalsynode zusammentrat. Sie schuf in eingehender Beratung eine umfassende Kirchenordnung für die ev.-luther. Kirche, welche in ihren Grundzügen bis jetzt für dieselbe maßgebend geblieben ist. Die Leitung der Gesamtkirche wurde einem aus Geistlichen und Laien zusammengesetzten Oberkirchenkollegium übertragen, zu dessen Direktor Prof. Huschke gewählt wurde. Es sollte im wesentlichen alle die regiminalen Funktionen ausüben, die in der alten luth. Kirche die Konsistorien gehabt hatten. Für

die Leitung der einzelnen Gemeinden sollten dem Pastor eine Anzahl Kirchenvorsteher zur Seite treten. In Bezug auf das geistliche Amt, die Gottesdienst- und Gemeindeordnung schloß man sich durchweg den alten luther. Kirchenordnungen an; nur die unter dem staatlichen Einfluß fast ganz eingeschlafene Kirchenzucht bedurfte einer völligen Neuordnung
5 auf der Grundlage von Mt 18, 15—18 und 1 Ko 5. Auch das lutherische Schulwesen wurde neu geregelt. Die Missionsthätigkeit der Kirche fand in der durch Scheibels und Wermelskirchs Einfluß entstandenen Dresdener luther. Missionsgesellschaft (der späteren Leipziger) ein bekenntnisgemäßes Organ. Eine alle vier Jahre zusammentretende Generalsynode, aus geistlichen und weltlichen Vertretern der Gemeinden zusammengesetzt, sollte die
10 oberste, die Kirchenordnung beschließende Instanz bilden; ihr blieb auch das Oberkirchenkollegium Rechenschaft über seine Amtsführung schuldig.

Die 1841 angenommenen „Synodalbeschlüsse" sind der erste Versuch einer synodalen Verfassung der luther. Kirche auf deutschem Boden. Huschkes organisatorische Begabung tritt in ihr zu Tage. Wenn man ihr eine „dürr juristische" Form zum Vorwurf gemacht
15 hat, so sollte man nicht übersehen, daß alle Synodalordnungen, welche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den verschiedenen Landes- und Freikirchen entstanden sind, gleicherweise in Paragraphen und gesetzliche Formen gefaßt sind. Es liegt dies in der Natur der Sache, als einer Gestaltung des äußeren kirchlichen Rechtes. Der Geist, welcher die äußere Form erfüllen soll, liegt in dem Glauben der Gemeinde und in den
20 Kräften der Liebe und Opferwilligkeit, die in ihr walten.

Durch die Aufrichtung dieser selbstständigen, lediglich von kirchlichen Interessen bestimmten Verfassung hatten die Lutheraner den Thatbeweis geliefert, daß es nicht erst staatlicher Macht bedürfe, um die luther. Kirche existenzfähig zu machen. Eine gewisse staatliche Anerkennung fand diese Kirchenverfassung durch die sogen. General-Konzession
25 vom 23. Juli 1845. Diese gab „den von der ev. Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheranern" das Recht zu besonderen Kirchengemeinden unter einem gemeinsamen Vorstande zusammenzutreten, welcher dem Kirchenregiment der ev. Landeskirche nicht untergeben war. Diese Gemeinden erhielten die Rechte einer juristischen Person, sie wurden von Abgaben an die Landeskirche befreit, und die Amtshandlungen ihrer Geistlichen wurden
30 vom Staate anerkannt. Doch wurde ihren gottesdienstlichen Gebäuden nicht die Bezeichnung Kirche gewährt. Die Generalkonzession entsprach nicht ganz den im Promemoria ausgesprochenen Wünschen; sie wurde von den Lutheranern daher nur unter der ausdrücklichen Verwahrung angenommen, daß sie dadurch ihren Anspruch auf den Namen „ev. lutherische Kirche in Preußen" nicht aufgäben. In der sogenannten Spezialkonzession vom
35 7. August 1847 wurde das auf Grund der Synodalbeschlüsse von 1841 eingerichtete Oberkirchenkollegium in Breslau als der gemeinsame Vorstand anerkannt, und 21 Gemeinden in den Provinzen Schlesien, Brandenburg, Pommern, Preußen, Posen und Sachsen die Korporationsrechte gewährt. Die neugeschaffene Organisation befestigte sich im Innern durch das Ausscheiden und die Auswanderung einiger oppositioneller, schwärmerisch ge-
40 richteter Elemente (P. P. Ehrenström und Kindermann).

In den Jahren 1847 und 1848 erhielt die ev.-luther. Kirche in Preußen einen bedeutenden Zuwachs durch den Zutritt einer Anzahl Pastoren und Gemeinden in Pommern und der Mark (P.P. Julius Nagel in Trieglaff [geb. 1809, gest. 1884], Hollatz in Groß-Justin, Dr. Besser, den Verfasser der Bibelstunden, Pistorius, Diedrich u. a.). Sie hatten sich
45 bemüht, zunächst innerhalb der ev. Landeskirche eine Wiederherstellung der luth. Kirche zu erreichen. Aber der vergebliche Versuch der 1846 in Berlin tagenden Generalsynode, ein gemeinsames Bekenntnis für die ev. Landeskirche aufzustellen, hatte die konfessionelle Zerrissenheit dieser Kirche aufs neue an den Tag gelegt. Auf einer Konferenz in Neustadt-Eberswalde legte Nagel das Recht der luther. Kirche auf Einheit des Bekenntnisses
50 in all ihren Einrichtungen dar und ermahnte zum Austritt aus der bekenntniswidrigen Union.

Als dann im Jahre 1847 der König die Bitte um luther. Kirchenregiment ablehnte, erklärten die oben genannten Geistlichen unter Führung Nagels mit einem großen Teil ihrer Gemeinden ihren Austritt aus der Landeskirche und schlossen sich den unter dem
55 Oberkirchenkollegium stehenden Gemeinden an. Sie traten dadurch in scharfen Gegensatz zu denjenigen Pastoren, welche glaubten innerhalb der Landeskirche die Union bekämpfen zu können, den sogenannten Vereinslutheranern. Auch in der Rheinprovinz wurden durch den Übertritt des Pastor Haver in Radevormwald 1852 und des Pastor Feldner in Elberfeld 1858 der luther. Kirche neue Gemeinden zugeführt. Durch die Austritte der
60 P. P. Brunn in Steeden in Nassau und Eichhorn in Baden aus den dortigen unierten

Landeskirchen erweiterten sich ihre Grenzen auch über Preußen. Als die Generalsynode 1860 zusammentrat, war die Gesamtseelenzahl von 18 644 im Jahre 1845 auf 55017 in 62 Pfarrbezirken gestiegen. 63 Pastoren bedienten diese Gemeinden und an 34 luther. Schulen waren 44 Lehrer beschäftigt. Reges geistliches Leben erfüllte die Gemeinden, ernste Kirchenzucht wurde geübt.

Auf derselben Generalsynode kam jedoch ein Streit zum Ausbruch, welcher die luther. Kirche in Preußen aufs tiefste erschüttern und zu einer verhängnisvollen Spaltung führen sollte, der Streit über die Bedeutung des Kirchenregiments. Die Aufrichtung einer synodalen Verfassung unter einem vom Staate unabhängigen Kirchenregiment war 1841 zunächst aus einem praktischen Bedürfnis hervorgegangen. Es entstand nun die Frage: In wieweit und weshalb hat das Kirchenregiment Anspruch auf Gehorsam seitens der Pastoren und Gemeindeglieder, wenn seine Autorität nicht zugleich die Autorität der weltlichen Obrigkeit ist? Diese Frage bewegte besonders die Gemüter, nachdem im Jahre 1856 die Generalsynode auf Vorschlag des Prof. Kahnis in Leipzig eine besondere Fürbitte für das Kirchenregiment in das Kirchengebet aufzunehmen beschlossen hatte. Mehrere Pastoren verweigerten diese Fürbitte, weil sie das Kirchenregiment nicht als ein organisches Glied der Kirche anerkennen wollten. Pastor Diedrich in Jabel veröffentlichte 1858 eine scharfe Schrift: „Wert und Wesen des Kirchenregiments", worin er ausführte: Die Kirche als ein himmlisches, geistiges Reich schließe jede sichtbare Organisation von ihrem Wesen aus. Es könne in ihr nur ein Amt, das Predigtamt, geben. Jede verpflichtende Kirchenordnung sei ein Rückfall in römische Gesetzlichkeit. Eine kirchliche Obrigkeit als Aufsichtsamt über dem Pfarramte dürfe es nicht geben. „Wer durch grobe Sünden und Schanden der Welt Achtung eingebüßt habe, der habe sich selbst vom Predigtamt abgesetzt." „Die Synodalbeschlüsse müßten durch Feuer beseitigt werden, weil da kein Flicken hilft, wo ein falscher Geist zu Grunde liegt." „Wonach man in den Gemeinden und auf den Synoden zu gehen habe, stehe genugsam in der Schrift und dem Katechismus." „Wir können und dürfen gar kein menschliches Joch auf uns nehmen, es heiße, wie es heiße. Geht darüber die sichtbare Kirche in die Brüche, so mag sie einstweilen zerbrechen."

In seiner Dorfkirchenzeitung griff Diedrich die bestehende Kirchenordnung aufs schärfste an und beschuldigte das Oberkirchenkollegium falscher Lehre. Selbstverständlich erregten diese Ausführungen das größte Aufsehen. In dem Kirchenblatt wurde die Streitfrage hin und her bewegt. Sämtliche Diöcesansynoden beschäftigten sich damit. Man fühlte wohl, daß die Diedrichschen Sätze Bedenkliches enthielten, war aber durch die Sicherheit, mit der sie aufgestellt wurden, zunächst befangen. Nur in Pommern und in der Breslauer Diöcese erhob sich Widerspruch. In Pommern wies Pastor Moraweck nach, daß die lutherischen Bekenntnisschriften, wenn sie auch das falsche päpstliche Regiment bekämpften, doch nicht ein Kirchenregiment in rechter evangelischer Gestaltung verwürfen. Er warnte vor Antinomismus, in den sich Diedrich aus Furcht vor „Gesetzmacherei" treiben ließe. In der Breslauer Diöcese legte Jul. Nagel den Schriftgrund für die kirchlichen Ordnungen klar: „Die Kirchenregierung *κυβερνήσεις* (1 Ko 12, 28) ist eine Gnadengabe des Herrn, von der Kirche zu erkennen, und durch Berufung der Begabten zum Regiment zu gebrauchen."

Die mit Spannung erwartete Generalsynode 1860 ließ die Gegensätze scharf einander gegenübertreten. Sie spitzten sich in der Frage zu, ob das Kirchenregiment iuris humani oder iuris divini sei, ob es nur auf menschlichem Belieben oder auf dem Willen und der Stiftung des Herrn beruhe. Das Oberkirchenkollegium vertrat die letztere Ansicht. Von Anfang an sei mit der Stiftung der Kirche als eines geist-leiblichen Organismus im Apostolat auch das Amt der Kirchenleitung vorhanden gewesen. So sei dies Amt seinem Wesen nach von Gott geordnet, da er die Funktionen der Aufsicht, des Ordnungmachens, der Kirchenzucht für seine Kirche wolle. Seiner Form nach aber sei es menschlichen Rechtes, nach den Zeitumständen einzurichten. Eine Entscheidung über die prinzipielle Frage fällte die Generalsynode 1860 nicht. Eine Lehrkommission unter Zuziehung auswärtiger Theologen sollte die Frage weiter prüfen. Beide Anschauungen sollten vorläufig sich gegenseitig tragen, doch sollte der bestehenden Kirchenordnung Gehorsam geleistet werden.

Dem Ermessen des Oberkirchenkollegiums wurde anheimgegeben, Diedrichs Verhalten auf dem kirchenordnungsmäßigen Wege zu prüfen. Als aber Anfang Januar der ernannte Kommissar durch ein brüderlich gehaltenes Schreiben ihm einige seiner Äußerungen als bedenklich vorhielt, sagte sich Diedrich mit seiner Gemeinde von der Aufsicht des Oberkirchenkollegiums los. Die zur Voruntersuchung entsandten Kommissare bezeichnete er am Oculi-

sonntag 1861 von der Kanzel herab öffentlich als Sendlinge des Teufels und drängte sie aus der Kirche.

Ein Lehrgespräch in Berlin im Oktober 1861, an welchem auch die auswärtigen Lutheraner Delitzsch, Kahnis, Münkel und Mejer teilnahmen, versuchte vergeblich, die prinzipiellen Gegensätze in der Lehre vom Kirchenregiment auszugleichen. Eine Anzahl Pastoren stellte sich auf seiten Diedrichs und beschuldigte das Oberkirchenkollegium falscher Lehre. Dieses hinwiederum betrachtete die sich von seiner Aufsicht lossagenden Pastoren als Schismatiker und eröffnete gegen sie das Disziplinarverfahren. Die Gemeindeglieder stellten sich teils auf seite des Kirchenregimentes, teils auf seite der abgesetzten Pastoren. So entstanden an mehreren Orten Gegenaltäre. Der Riß wurde ein unheilbarer, als sich am 21. Juli 1864 diese Pastoren unter Führung Diedrichs und des bisherigen Kirchenrats im Oberkirchenkollegium P. Ehlers zu einer besonderen Kirchengemeinschaft, der Immanuelsynode, zusammenschlossen (s. u. S. 11, 58). Im Herbst desselben Jahres trat die Generalsynode der ev.-luther. Kirche in Preußen zusammen, um die gegen das Oberkirchenkollegium erhobenen Beschuldigungen zu prüfen. Dieses legte seine Lehrstellung in der „Öffentlichen Erklärung wegen der streitigen Lehren von der Kirche, dem Kirchenregiment und den Kirchenordnungen" dar. Die Gläubigen als Kirche hier auf Erden seien sowohl äußerlich als innerlich versammelt; äußerlich zur schriftgemäßen Verwaltung und dem Gebrauch der Gnadenmittel, und innerlich zur Gemeinschaft des hl. Geistes, des Glaubens und aller ewigen Güter im Herzen. Daraus folge, daß die äußere anstaltliche Seite der Kirche nicht von ihrem Wesen und Begriff zu trennen sei. Das Kirchenregiment sei hinsichtlich seiner besonderen Gestaltung menschlichen Rechtes, hinsichtlich seines Amtes und seiner Befugnisse bestehe und handle es nach göttlichem Recht, da die Kirche von Gott den Befehl habe, Lehre und Leben der Kirchendiener zu prüfen und zu überwachen. Es müsse seine Wirksamkeit als einen Dienst gegen die Brüder im Namen und in der Nachfolge Christi betrachten und dürfe sich keinerlei Herrschaft über die Gewissen anmaßen. Den Kirchenordnungen, welche zur Erhaltung der reinen Lehre dienen sollen, sei gemäß Artikel XV der Augustana zu gehorchen, solange nicht nachgewiesen werden könne, daß sie an sich Sünde seien, und sie nicht in der Meinung aufgerichtet würden, als seien sie ein nötiger Gottesdienst. Die Generalsynode sprach auf Grund dieser Erklärung das Oberkirchenkollegium von dem Vorwurf falscher Lehre frei, billigte seine Maßnahmen gegen die sich abtrennenden Pastoren und forderte von den Secedierten, sie sollten anerkennen, daß sie keinen schriftgemäßen Grund zur Kirchentrennung gehabt hätten. Die Öffentl. Erkl. selbst erhielt zwar die Zustimmung der Majorität der Synode; angesichts des Stimmenverhältnisses aber (68 gegen 19) entschied das Präsidium, es sei noch keine solche Einmütigkeit vorhanden, daß man sie in allen Stücken als Lehrbekenntnis der ganzen Kirche ansehen könne. Auch auf den späteren Synoden ist eine verpflichtende Annahme der Öffentl. Erkl. nicht erfolgt, obwohl man sie in allen Hauptsachen als schrift- und symbolgemäß erkannte. Die Generalsynode 1898 sprach den Grundsatz aus: „Als verpflichtende publica doctrina lassen wir nichts anderes gelten, als die hl. Schrift und die Bekenntnisschriften der luther. Kirche; die auf diesem Bekenntnisgrunde hervorgetretenen Meinungsverschiedenheiten sehen wir nicht als kirchentrennend, sondern als Fragen an, über welche ein einmütiges Verständnis der luther. Gesamtkirche noch nicht erreicht sei, obwohl wir glauben, dabei auf dem von uns eingehaltenen und in der „Öffentlichen Erklärung" fixiertem Wege einen wesentlichen Gewinn kirchlicher Erkenntnis gemacht zu haben." Die Erwartung, daß durch diese Stellung zur Lehrfrage der Wiederanschluß der Secedierten ermöglicht würde, hat sich bis jetzt nicht erfüllt, wenn auch einzelne Glieder zurückgekehrt sind.

Die zeitweilige numerische Schwächung, welche die unter dem Oberkirchenkollegium in Breslau stehende luther. Kirche durch die Abtrennung der Immanuelsynode erfahren hat, ist in den letzten Jahren wieder ausgeglichen. Auch im Innern ist sie erstarkt. Eine allgemeine Kirchenkasse, zu welcher alle Gemeindeglieder freiwillig beisteuern, bestreitet die Besoldung der Geistlichen. Ein theologisches Seminar, 1883 gegründet, z. Z. geleitet von Seminardirektor P. Greve, sorgt für bekenntnistreue Heranbildung der Theologiestudierenden, welche außerdem auch das Triennium auf der Universität zu absolvieren haben. Eine eigene Diakonissenanstalt (das Naëmi-Wilk-Stift in Guben), ein Pastorenwitwenfonds mit einem Grundkapital von ca. 100 000 Mk., ein Emeritierungsfonds und verschiedene andere Stiftungen sind aus den meist unbemittelten Gemeinden hervorgegangen; mehr als 140 größere und kleinere Kirchen wurden gebaut. Die jährlichen Einnahmen und Ausgaben der Allgem. Kirchenkasse betragen ca. 150 000 Mk.

Der Entwickelungsgang dieser Kirche beweist, daß die luther. Kirche auch ohne Staatsunterstützung bestehen kann, wenn sie getragen wird von dem Geist des Glaubens und opferwilliger Liebe, und wenn es ihr gelingt, die inneren Schwierigkeiten einer freikirchlichen Organisation zu überwinden. Wiederholte Petitionen bei der Staatsregierung um Erweiterung der Generalkonzession hatten den Erfolg, daß das Abgeordnetenhaus am 5 13. Mai 1896 sie der Staatsregierung „in dem Sinne zur Berücksichtigung überwies, daß sie mit dem Oberkirchenkollegium über eine anderweitige gesetzliche Regelung der Rechte derselben als einer öffentlich anzuerkennenden, sowie über die Gewährung von Parochialrechten an dieselbe in Verhandlung trete." Eine Ausführung dieses Beschlusses ist aber bis jetzt noch nicht erfolgt. Vielmehr ist in neuester Zeit von einigen Behörden 10 sogar unter Androhung von Geldstrafen versucht worden, die Selbstbezeichnung der Gemeinden als ev.-luther. Kirche zu verbieten. Doch es liegt auf der Hand, daß eine Kirche, welche lediglich das luther. Bekenntnis zu seiner Grundlage hat, den Anspruch auf diese Selbstbezeichnung nicht aufgeben kann.

Die ev.-luther. Kirche in Preußen wurde auch für eine Anzahl außerpreußischer Ge- 15 meinden in deren Kampf gegen die Union ein Stützpunkt. So schlossen sich in den fünfziger Jahren die badischen Lutheraner unter Führung des P. Eichhorn an sie an, doch trennte sich später ein Teil unter Führung des P. Max Frommel in Ispringen wieder ab. In Nassau suchte P. Brunn in Steeden Anschluß, trennte sich aber später wieder und trat mit der Missouri-Synode in Verbindung; doch blieb die Gem. Gemünden in Westerwald 20 in dem ersten Verbande.

In Waldeck führte die volle Durchführung der bereits 1821 begonnenen Union zur Bildung freikirchlicher luther. Gemeinden in Sachsenberg, Corbach und Pyrmont, die sich unter die Leitung des Oberkirchenkollegiums in Breslau stellten. Dasselbe thaten die Gemeinden Grünberg im Großherzogtum Hessen, Steinbach-Hallenberg und Treisbach in 25 Kurhessen, sowie ein Teil der infolge der hannoverschen Separation entstandenen freikirchlichen Gemeinde in Hannover. Diese Anschlüsse gingen zumeist aus dem Wunsch hervor, durch die Unterstellung unter die Kirchenleitung in Preußen zu geordneten kirchlichen Verhältnissen zu gelangen.

S t a t i s t i k: Die ev.-luther. Kirche in Preußen umfaßt jetzt 30

a) Diöcese Breslau mit den Pfarrbezirken Breslau, Goldschmieden, Waldenburg, Bernstadt, Luzine, Schwirz, Konstadt, Gleiwitz, Strehlen, Ohlau; mit ca. 10 000 Seelen.

b) Diöcese Kottbus mit den Pfarrbezirken Kottbus, Glogau, Bunzlau, Herischdorf, Weigersdorf, Reinswalde, Freystadt, Guben, Züllichau, Altkranz, Rothenburg a. O.; mit ca. 7000 Seelen. 35

c) Diöcese Posen mit den Pfarrbezirken Posen, Militsch, Meseritz, Neutomischel, Rogasen, Schwarzwald: zusammen ca. 4300 Seelen.

d) Diöcese Thorn mit den Pfarrbezirken Insterburg, Marienwerder, Bromberg, Nakel, Schneidemühl, Thorn, Danzig; mit ca. 4200 Seelen.

e) Diöcese Cammin mit den Pfarrbezirken Triglaff, Treptow, Seefeld, Bublitz, 40 Stolp, Groß-Justin, Greiffenberg, Wollin, Cammin, Stettin; mit ca. 7300 Seelen.

f) Diöcese Berlin mit den Pfarrbezirken Berlin-Süd, Berlin-Nord, Potsdam, Angermünde, Alt-Rüdnitz, Kiehnwerder, Fürstenwalde, Wernigerode, Erfurt, Sangerhausen; mit ca. 8300 Seelen.

g) Diöcese Radevormwald mit den Pfarrbezirken Elberfeld, Radevormwald, Düssel- 45 dorf, Gemünden, Steinbach-Hallenberg, Schwenningdorf, Fürth, Corbach in Waldeck, Witten, Pyrmont, Heidelberg, Zürich; mit ca. 10 500 Seelen.

Insgesamt ca. 51 600 Seelen in 64 Pfarrbezirken mit 75 ordinierten Geistlichen. Direktor des Oberkirchenkollegiums ist nach dem 1886 erfolgten Tode Huschkes und dem 1895 erfolgten Tode seines Nachfolgers, des Kirchenrats P. Johannes Nagel der 50 Dr. jur. von Rheinbaben. Das Oberkirchenkollegium zählt zur Zeit 4 geistliche und 2 weltliche Räte.

Offizielles Organ ist das Kirchenblatt für die ev.-luther. Gemeinden in Preußen, herausgegeben von Kirchenrat Froböß in Breslau. Außerdem erscheinen noch das Rhein.-Westph.-luther. Wochenblatt, das Sonntagsblatt Gotthold, die Neue luther. Kirchenzeitung 55 und als Organ der luther. Jünglingsvereine Mitteilungen aus dem ev.-luther. Jünglingsbunde.

b) D i e e v. - l u t h e r. I m m a n u e l s y n o d e wurde in Magdeburg 1864 von den Pastoren Ehlers, Diedrich, Zöller, Crome, Näthjen, Könnemann und von Kienbusch, infolge der Streitigkeiten über das Kirchenregiment, welche innerhalb der ev.-luther. Kirche 60

Preußens entbrannt waren, gegründet. Jene sieben Pastoren sprachen in einer Erklärung vom 21. Juli 1864 aus, daß sie sich „wegen der vom Oberkirchenkollegium verteidigten und zur Anwendung gebrachten falschen Lehre von demselben getrennt und zu einer besonderen Synode vereinigt hätten, und für ihre Pflicht hielten, zur Pflege der Einigkeit im Geist jährlich eine Synode unter freier Beteiligung der Gemeindeglieder zu halten, sich gegenseitig zu beaufsichtigen, für Wiederbesetzung erledigter Pfarrstellen durch geprüfte Kandidaten zu sorgen und etwaige Streitigkeiten unter Gemeinden und Pastoren friedlich zu vergleichen". Der leitende Gedanke für diese Vereinigung, welche den Namen Immanuelsynode annahm, war also der, daß die Pastoren als alleinige Amtsträger die Pflicht hätten, für die Kirchenordnungen zu sorgen und die Gemeindeglieder nur in freier Weise, in beliebiger Zahl sich an den Synoden beteiligen könnten. Eine eigentliche Disziplinargewalt über die Pastoren sollte von der Synode nicht geübt werden können. Mit besonderer Schärfe betonte die Immanuelsynode ihren Gegensatz gegen die Öffentl. Erklärung des Oberkirchenkollegiums. Die Generalkonzession fand auf die Gemeinden der Immanuelsynode keine Anwendung, da sie nicht mehr unter dem durch die Spezialkonzession von 1847 anerkannten Vorstande der getrennten Lutheraner standen. Infolgedessen entbehrten sie der Korporationsrechte und die Amtshandlungen ihrer Geistlichen hatten nicht staatliche Giltigkeit. Das Civilstandsgesetz von 1874 beseitigte jedoch letztere Schwierigkeit. Da außer in Liegnitz und Jabel nur Teile der Gemeinden sich vom Oberkirchenkollegium lossagten, entstanden zwischen ihnen und dem beim Oberkirchenkollegium verbleibenden Teile mehrfach Rechtsstreitigkeiten über den Besitz der Kirchen, wobei die Gerichte diese dem letzteren zusprachen. Dies verschärfte noch die Gegensätze, da die Immanuelsynode hierdurch zur Errichtung neuer Kirchgebäude genötigt wurde. Später traten zur Immanuelsynode auch einige Pastoren aus luther. Landeskirchen u. a. P. Ch. W. Vollert mit einer separierten Gemeinde in Greiz und Pastor Meinel in Hamburg. Vollert war 1861 von dem Großherzoglich-Weimarschen Kirchenregiment seines Pfarramtes an der Gem. Clodra „enturlaubt" worden, weil er ein Recht des Pastors auf Übung des Bindeschlüssels ohne Mitwirkung des Kirchenregimentes in Anspruch nahm und entgegen dem Verbote des Konsistoriums eine separierte Gemeinde in Greiz bediente. Er wurde nach Ehlers Tode eine Zeit lang Senior der Immanuelsynode. Im Jahre 1901 trennte er sich wieder von ihr, weil er die allmählich veränderte Stellung derselben zur Kirchenregimentsfrage nicht billigte. Es hatte sich nämlich in der Immanuelsynode das Bedürfnis einer geordneten Beteiligung der Gemeinden an der Synode und einer Disziplinargewalt der Kirche über die Geistlichen so stark geltend gemacht, daß 1896 eine dahingehende Verfassungsänderung, freilich nicht ohne Widerspruch der älteren Geistlichen angenommen wurde. Ein Versuch Hommels 1868 zur Einigung zwischen der Immanuelsynode und der ev.-luther. Kirche in Preußen blieb erfolglos. Auch die 1892 auf einem Kolloquium in Dresden begonnenen Friedensverhandlungen, welche 1898 zu einem Resultat zu führen schienen, scheiterten wieder, da die prinzipiellen Gegensätze noch nicht genug überwunden waren.

S t a t i s t i k: Die Immanuelsynode umfaßt jetzt die Pfarrbezirke Liegnitz mit einer kleinen Zweiggemeinde in Breslau-Lissa, Luzine, Thorn-Bromberg, Wollin, - Jabel, Neuruppin, Berlin, Züllichau, Magdeburg, Halberstadt, Mühlhausen, Radevormwald, Saarbrücken-Straßburg; zusammen ca. 5300 Seelen, mit 13 ordinierten Geistlichen. Senior der Synode ist zur Zeit P. Scholze in Magdeburg. Organ ist das ev.-luther. Sonntagsblatt herausgegeben von P. Weber-Liegnitz.

c) D i e s e l b s t s t ä n d i g e e v. - l u t h. K i r c h e i n d e n h e s s i s c h e n L a n d e n entstand durch den Widerstand, auf welchen im Großherzogtum Hessen-Darmstadt die am 6. Jan. 1874 eingeführte, neue unionistische Kirchenverfassung (vgl. Bd VIII, S. 6) bei den entschiedeneren luth. Geistlichen stieß. Zwar war schon vorher der luth. Charakter der hess. Kirche durch allerlei Unionsmaßregeln bedroht gewesen, und faktisch die Union seit 1822 in mehreren Landesteilen eingeführt worden; aber eine größere Zahl konfessionell gerichteter Geistlicher, die seit 1851 zu einer „luth. Einigung" verbunden waren, hatte mit mehr oder weniger Erfolg das alte Recht der luth. Kirche gegenüber dem unionssüchtigen Kirchenregiment vertreten. Als jedoch 1870 eine vorläufige Synodalverfassung veröffentlicht wurde, welche ohne Rücksicht auf das Bekenntnis lutherische, reformierte und unierte Gemeinden miteinander verband, protestierten viele Glieder der luth. Einigung dagegen und beteiligten sich nicht an den neu eingeführten Kirchenvorstandswahlen. Die anfangs bedeutende Zahl von mehr als 80 protestierenden Geistlichen verminderte sich im Laufe der Zeit auf 15 Pastoren, die nach Einführung der Verfassung vom 6. Jan 1874 erklärten, daß sie die

neue Verfassung nicht annehmen könnten, weil in derselben das Recht der luth. Kirche Hessens gebrochen sei. Nach längeren gerichtlichen Verhandlungen und empfindlichen Geldstrafen wurden 7 dieser Pastoren (Anthes-Reichelsheim i/O., Bichmann-Gütersbach i/O., Bingmann-Höchst a/N., Kraus-Rothenberg i/O., Baist-Ulfa b/Nidda, Kraus-Volkhartshain b/Gedern, Dr. Ed. Lucius-Rodheim a. d. Horloff) am 25. Juni 1875 ihres Amtes entsetzt. Sie beantworteten dies in Gemeinschaft mit dem Schloßpfarrer Chr. Müller in Fürstenau und dem Pfarrvikar Rich. Lucius in Usenborn sofort am 30. Juni 1875 mit einer Eingabe an den Großherzog, worin sie sich von dem landesherrlichen Summepiskopat, da derselbe mit Art. XXVIII im Widerspruche stehe, feierlich lossagten. Nur wenige von ihnen fanden für ihre Renitenz bei ihren konfessionell gleichgiltigen Gemeinden ein Verständnis; doch entstanden aus treu bleibenden Gemeindegliedern die 5 Gemeinden Reichelsheim i/Odenwald mit Schloßgemeinde Erbach, Rothenberg i/O., Höchst a. d. Nidder, Fürstenau b/Michelstadt, Echzell und Usenborn b/Ortenberg. Die letztere hatte kurz vor der Einführung der Verfassung ihren bekenntnistreuen Pfarrer Kißner durch den Tod verloren. Die kirchlich lebendige Gemeinde lehnte unter Führung des Bürgermeisters und Kirchenvorstehers Vogel die neue Verfassung ab und berief schon am 21. April 1874 den wegen Renitenz entlassenen Pfarrvikar R. Lucius zu ihrem Hirten.

Die Stellung dieser Gemeinden und ihrer Pastoren wurde dadurch eine besonders schwierige, daß sie zwar von der neuen ev. Landeskirche sich schieden, aber den von der Regierung geforderten Austritt behufs Bildung einer neuen Religionsgemeinschaft nicht erklären wollten, weil sie in solcher Erklärung eine Verleugnung des guten Rechtes ihres luth. Bekenntnisses als der berechtigten Fortsetzung der alten luth. Kirche in Hessen sahen. Infolgedessen wurden ihre Geistlichen auf Veranlassung des Oberkonsistoriums „wegen unbefugter Ausübung des geistlichen Amtes" wiederholt bestraft und ausgepfändet und die Gemeinden durch Polizeimaßregeln bedrängt. Am 3. November 1877 traten die renitenten Pastoren und Gemeinden in Stammheim in der Wetterau zu einer Synode der selbstständigen ev.-luth. Kirche im Großherzogtum Hessen zusammen, deren Superintendent Pfarrer Bingmann in Höchst a/N. wurde. Die Kirchenordnung dieser Synode schließt sich im wesentlichen an die hessische Kirchenordnung von 1566 an, verwirft aber grundsätzlich das landesbischöfliche Regiment und beschränkt die Beteiligung von Laien am Kirchenregiment auf die Externa. Durch Fürsprache der ev. Alliance wurde die hessische Regierung veranlaßt, 1878 ein Gesetz zu erlassen, welches lediglich die bürgerlichen Wirkungen des Austritts aus einer Religionsgemeinschaft regelte und dadurch den Renitenten ermöglichte, ohne Verletzung ihrer konfessionellen Überzeugung den Austritt aus der ev. Landeskirche zu vollziehen. Seitdem ist die Existenz dieser Gemeinden vom Staate nicht mehr angefochten. Eine Stärkung erfuhr diese Freikirche 1878 durch die Konföderation mit einem Teil der Renitenten in Niederhessen, dem sogenannten „Homberger Konvent", welcher die „Verbesserungspunkte" des Landgrafen Moritz von Hessen-Cassel abgethan, den irreführenden Namen „reformiert" abgelegt und unter ihrem Superintendenten, dem Metropolitan Hoffmann in Homberg an der Efze, sich zur renitenten Kirche ungeänderter Augsburgischer Konfession in Niederhessen zusammengeschlossen hatte. 1880 traten beide Kirchenkörper in Verbindung mit der seit 1878 in Hannover entstandenen luth. Freikirche; 1889 wurde die Kanzel- und Altargemeinschaft der hessischen und hannoverschen Freikirchen mit der vom Oberkirchenkollegium in Breslau geleiteten ev.-luth. Kirche in Preußen erklärt, und 1893 vereinigten sich die hessendarmstädtischen Gemeinden mit denen des Homberger Konvents völlig zu einer Kirchengemeinschaft unter dem Namen „selbstständige ev.-luth. Kirche in den hessischen Landen". Es zeigte sich, daß die Zersplitterung der luth. Freikirchen sehr wohl überwindlich ist, wenn jede die Berechtigung der historisch entstandenen Verfassungsform der anderen anerkennt und lediglich in dem luth. Bekenntnis den Einigungspunkt sucht. Die selbstständige ev.-luth. Kirche in den hess. Landen umfaßt jetzt ca. 1800 Seelen in 10 Pfarrbezirken mit 10 Pastoren. Sie wird von einem Superintendenten geleitet, dem vom Pfarrkonvent zwei Geistliche beigegeben sind. An dem alle drei Jahre stattfindenden Kirchenkonvent beteiligt sich aus jeder Gemeinde ein Kirchensenior mit Stimmrecht.

Statistik: Im Großherzogtum Hessen die Gemeinden Rothenberg i/Odenwald, Fürstenau, Reichelsheim, mit Schloßgemeinde Erbach, Höchst a. d. Nidder, Usenborn, Echzell, mit zusammen über 1000 Seelen. In Kurhessen die Gemeinden Widdershausen a/Werra, Herrenbreitungen, Homberg-Kassel, Rodenberg, Kreis Rinteln mit ca. 800 Seelen. Superintendent ist P. Draudt in Widdershausen.

d) Die renitente Kirche Niederhessens. Der Erlaß betreffend Errichtung eines Gesamtkonsistoriums für die lutherische, reformierte und unierte Kirche im Reg.-Bez.

Kassel am 13. Juni 1868 und die Berufung einer außerordentlichen Synode für die ev. Gemeinden dieses Bezirks am 9. August 1869 rief den Protest vieler Geistlichen sowohl in dem reformierten Niederhessen wie in dem lutherischen Oberhessen hervor. Man sah in der von dem Könige verfügten Änderung der bisherigen Verfassung, in der Einführung
5 des modernen Urwahlsystems und der starken Beteiligung des Laienelementes eine Rechtsverletzung der alten hessischen Kirchenordnung von 1657, nach welcher eine Änderung der Kirchenverfassung nicht ohne den Beirat des Lehrstandes erfolgen dürfte. In zweiter Linie richtete sich die Opposition gegen den Unionsgedanken, welcher in der Errichtung des Gesamtkonsistoriums zum Ausdruck kam. Zwar war auch unter den bisherigen drei Kon-
10 sistorien keine ganz klare Scheidung der Konfessionen gewesen, und die reformierten Niederhessen hatten unter Führung des 1868 verstorbenen Prof. Chr. Vilmar immer für ihre Kirche einen wesentlich lutherischen Charakter in Anspruch genommen und deshalb mit den luther. oberhessischen Gemeinden Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gepflegt, obwohl ihre Kirche durch die Annahme der sogenannten vier Verbesserungspunkte des Landgrafen Moritz
15 seit 1607 reformiert geworden war (vgl. Vilmars Geschichte des Konfessionsstandes der ev. Kirche in Hessen und Heppes Kirchengeschichte beider Hessen). Doch hatte es auch an Protesten gegen solche Union in Hessen nie gefehlt. Nun wurde durch die Unterstellung auch der unierten hanauischen Gemeinden unter das Kasseler Konsistorium die Union auch rechtlich vollzogen. Viele Geistlichen verweigerten deshalb die Vornahme der Wahlen; sie
20 wurden dafür in Disziplinarstrafen genommen. Die bürgerlichen Behörden wurden mit der Leitung der Wahlen beauftragt. Kaum 1 Prozent der Wahlberechtigten beteiligte sich. Am 28. Juli 1873 gewannen die bis dahin nur vorbereitenden Schritte zur Verfassungsänderung ihren Abschluß durch die Errichtung eines Gesamtkonsistoriums in Kassel. 42 niederhessische reformierte Pfarrer unter Führung des Metropolitan Vilmar in Mel-
25 sungen und des Metropolitan Hoffmann in Felsberg, sowie ein luther. Pfarrer in Oberhessen (Schedtler in Dreihausen) erklärten, sich diesem Konsistorium nicht unterwerfen zu können, sondern an der alten hessischen Kirchenordnung festhalten zu wollen (Eingabe an den König 1873). Das Konsistorium aber ging mit den schärfsten Maßregeln, Geldstrafen, Suspension und Absetzung gegen die Renitenten vor. Diese aber erkannten die Absetzung
30 nicht an, und erklärten nur der Gewalt zu weichen. Nur ein Teil dieser Pastoren hatte die Gemeinde hinter sich; die meisten mußten vom Amt und Brot weichen und im Ausland ein Unterkommen suchen. Sie brachten das Opfer ihrer irdischen Güter um ihrer Gewissensstellung willen. Das Amtieren der in Hessen verbleibenden Geistlichen wurde polizeilich gehindert, bis ein Obertribunalsbeschluß 1876 die amtsentsetzten Pfarrer dem
35 Staate gegenüber für Laien erklärte und ihre Amtshandlungen damit den Strafbestimmungen des § 132 des R.St.Gesetzbuches entzog. Von den in Hessen verbleibenden Geistlichen schloß sich P. Rohnert mit seiner Gemeinde in Steinbach-Hallenberg der ev.-lutherischen Kirche Preußens unter dem Oberkirchenkollegium in Breslau an; doch fand die Generalkonzession vom 23. Juli 1845 (s. o.) auf seine Gemeinde keine Anwendung.
40 Die Gemeinde Dreihausen protestierte fast einmütig gegen die Absetzung ihres Pfarrers Schedtler und erbaute sich, als sie ihre Kirche dem vom Konsistorium eingesetzten Pfarrer einräumen mußte, 1877 ein neues Gotteshaus. Sie trat zuerst mit den renitenten Gemeinden in Hessen-Darmstadt in Verbindung, schloß sich aber später mit den niederhessischen Renitenten zusammen. Die renitenten niederhessischen Gemeinden spalteten sich über
45 die Frage, ob die vom Landgraf Moritz eingeführten calvinisierenden Verbesserungspunkte und der Name reformiert beizubehalten seien. Der eine Teil unter Führung des Metropolitan Vilmar in Melsungen hielt an diesen Punkten und an dem Namen als einem unveränderlichen Teil des Bekenntnisstandes der hessischen Kirche fest; der andere Teil unter Führung des Metropolitan Hoffmann sagte sich 1877 davon als von einer
50 Trübung des luther. Bekenntnischarakters los und nahm statt der Bezeichnung „reformiert" den Namen „renitente Kirche Augsburgischer Konfession in Niederhessen" an. Die dadurch erfolgte Klarstellung des luther. Bekenntnisstandes ermöglichte es diesem Teil (dem sogenannten Homberger Konvent) in engere Verbindung mit anderen lutherischen Freikirchen zu treten und schließlich 1893 sich mit den hessen-darmstädtischen Renitenten zu einer Kirche
55 unter dem Namen „selbstständige ev.-luther. Kirche in den hessischen Landen" (s. o.) zusammenzuschließen.

Die Melsunger Renitenten spalteten sich anläßlich eines Streites über die Berechtigung der Exkommunikation einiger Gemeindeglieder des Pfarrers Witzel in Kassel in den Melsunger und den Sander Konvent, doch sind in letzter Zeit Verhandlungen im Gange,
60 welche die Wiederherstellung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft und die Vereinigung

der entstandenen Doppelgemeinden, sowie Gemeinsamkeit in Ausübung der Mission und Ausbildung der Kandidaten bezwecken.

Die renitente Kirche Niederhessens umfaßt:

1. Den sog. Sander Konvent mit den Kirchspielen: Sand, Kassel, Balhorn, Schemmern, Unshausen-Berge und Melsungen; zusammen ca. 1300 Seelen. Präses des Konvents Pfarrer E. Grau zu Balhorn.

Damit ist konföderiert: Das renitent-luther. Kirchspiel Dreihausen (Predigtorte: Dreihausen, Heskem) und Marburg-Warzenbach (Predigtorte: Marburg, Warzenbach) in Oberhessen; zusammen ca. 800 Seelen.

2. Den sog. Melsunger Konvent mit den Gemeinden: Melsungen, Rengshausen, Altensteedt, Kassel, Besse; zusammen circa 300 Seelen. Präses J. W. Vilmar, Pfarrer zu Melsungen.

e) Die ev.-luther. Freikirche in Hannover ging aus den kirchlichen Kämpfen hervor, welche durch die Annexion des Königreiches Hannover und die dadurch entstandene Unionsgefahr hervorgerufen wurden. Zwar hatte König Wilhelm bei Übernahme des obersten Kirchenregiments zugesagt, die bestehenden Ordnungen aufrechtzuerhalten, aber durch die Unterstellung der Lutheraner unter die unierte Militärseelsorge und durch die Pflege von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit der preußischen Landeskirche drang die Union doch immer mehr ein, so daß es nur „eines Tropfens bedurfte, um das ohnehin volle Glas zum Überlaufen zu bringen“. Diesen Tropfen bildete die Abänderung des Trauformulars anläßlich der Einführung des Civilstandsgesetzes 1876. Unter Führung des P. Theodor Harms in Hermannsburg verweigerte eine Anzahl Geistlicher den Gebrauch des neuen Trauformulars, weil sie in demselben eine Verleugnung des christlichen Wesens der Ehe und eine bekenntniswidrige Verbeugung der Kirche vor dem Staat sahen, und erklärten schließlich, als sie wegen Ungehorsams diszipliniert wurden, 1878 ihren Austritt aus der Landeskirche. Der größere Teil der Gemeinde Hermannsburg, die Glieder des Missionshauses, sowie viele Freunde der Hermannsburger Mission in anderen Gemeinden schlossen sich den Austretenden an. Eine große „Kreuzkirche“ wurde in Hermannsburg gebaut. P. Theodor Harms wurde zum Präses der hannoverschen luther. Freikirche gewählt, an deren Gemeinden auch einige der aus Hessen vertriebenen Geistlichen berufen wurden. Doch zeigte sich bald ein gewisser Gegensatz zwischen der Vilmarschen Richtung dieser letzteren und dem mehr independentistischen Harms, der schließlich 1886 nach Harms Tode zu einer Spaltung der freikirchlichen Gemeinde in Hermannsburg führte, indem ein Teil im Gegensatz zum Synodalausschuß der hannoverschen Freikirche den Pastor Ehlers aus der Immanuelsynode, der andere den zur hannoverschen Freikirche gehörigen P. Drewes berief und zum Bau einer kleineren Kreuzkirche schritt. Der Gegensatz zwischen beiden Gemeinden verschärfte sich noch, als 1890 die Hermannsburger Mission wieder in engere Verbindung mit der hann. Landeskirche trat, wodurch die unter dem Synodalausschuß verbliebenen freikirchlichen Gemeinden sich zur Begründung einer eigenen Missionsanstalt in Bleckmar veranlaßt sahen, während die Gemeinde des P. Ehlers mit dem Hermannsburger Missionshaus in Verbindung blieb. Die ev.-luther. Freikirche in Hannover wird auf der Grundlage der Lüneburger Kirchenordnung von einem Synodalausschuß geleitet, der aus Geistlichen und Laien besteht. Sie umfaßt zur Zeit die 8 Kirchspiele Scharnebeck, Nettelkamp, Wriedel, Hermannsburg, Bleckmar, Verden a. d. Aller, Celle und Rabber, meist aus mehreren Gemeinden bestehend, zusammen ca. 3050 Seelen, mit 10 ordinierten Geistlichen. Synodalpräses: P. Heicke in Nettelkamp. Organ: Unter dem Kreuz, Kirchl. Volksblatt v. P. Bingmann.

f) Die Hermannsburger Freikirche. Die von P. Ehlers bediente Kreuzgemeinde schloß sich mit 5 kleineren Gemeinden in der Lüneburger Haide und der Zionsgemeinde des P. Meinel, welche in Hamburg schon seit 1850 bestand, zur „Hermannsburger Freikirche“ zusammen, doch trat in dieser 1890 noch einmal eine Spaltung ein, indem sich unter Führung des missourisch gerichteten P. Wöhling jene Filialgemeinden infolge eines Streites über die Inspiration abtrennten. Den Namen „Hermannsburger Freikirche“ behielten jene Gemeinden bei, obwohl in Hermannsburg selbst nur wenige Glieder zu ihnen gehörten. Im Jahre 1896 traten zwei der Filialgemeinden wieder in Verbindung mit der Kreuzgemeinde.

Statistik: Die Hermannsburger große Kreuzgemeinde zählt circa 2000 Seelen mit 2 Geistlichen. In Verbindung mit ihr stehen die früheren Filialgemeinden Soltau und Nestau sowie die Zionsgemeinde in Hamburg, zusammen ca. 800 Seelen.

Die vielfachen Spaltungen auf dem Gebiet der hessischen und der hannoverschen Frei-

kirche haben besonders nachteilig auf die freikirchliche Bewegung in Deutschland eingewirkt, weil man die Zerklüftung in lauter einzelne Parteien als notwendige Folge freikirchlicher Bildungen ansah. Aber der Grund dieser vielfachen Spaltungen liegt doch nicht im Wesen der Freikirche, sondern weit mehr darin, daß man schon bei der Gründung dieser Kirchen nicht ganz einig über die Gründe der Trennung von der Landeskirche war. Die einen kämpften gegen die Union, die anderen gegen die Omnipotenz des Staates, wieder andere gegen die Einführung moderner Kirchenverfassung oder gegen einzelne gewissensbedrückende Maßregeln. Dazu kamen die Schwierigkeiten der neuen Organisation, nachdem die landeskirchliche Form hingefallen war. Die Freikirche wird aber der Gefahr der Zerspaltung entgehen, je mehr sie ihren Kampf in erster Linie gegen die Union richtet und im luther. Bekenntnis ihren einigenden Mittelpunkt erblickt.

g) Die ev.-luth. Gemeinden in Baden. — Im Großherzogtum Baden war 1821 die Bekenntnisunion der luth. und reformierten Kirche ohne Widerspruch vollzogen und eine evangelisch-protestantische Landeskirche gebildet worden. Erst das erwachende Glaubensleben in Deutschland und die durch Löhe angeregte luth. Bewegung in Bayern erweckten auch in Baden ein Verlangen nach dem klaren, unzweideutigen Bekenntnis der luth. Kirche. Besonders war es der charakterfeste Pfarrer Karl Eichhorn in Nußloch, welcher darüber in schwere Gewissenskämpfe geriet, ob er als Lutheraner im Dienst der unierten Landeskirche bleiben dürfe. Am 3. November 1850 erklärte er in einer Predigt über das Thema: „Ein Bild der wahren Kirche und unsere daraus fließende Verpflichtung" seinen Austritt aus der Union und mußte im Januar 1851 Nußloch verlassen, da seine Gemeinde damals kein Verständnis für den Schritt ihres Hirten hatte. Dagegen rief sein Zeugnis gegen die Union zuerst in Ihringen am Kaiserstuhl, später auch in Nußloch selbst, in Bretten, Karlsruhe und in dem unweit der Schweizer Grenze gelegenen Lörrach eine lutherische Bewegung hervor und führte zur Bildung kleiner luth. Gemeinden, die alsbald beim Minister des Innern die Bitte um Anerkennung einreichten. Aber sie wurde in schroffster Form abgeschlagen. Trotzdem auswärtige Rechtsgelehrte, besonders Prof. Scheurl in Erlangen, vom Gesichtspunkt des Rechtes und der Gewissensfreiheit für die badischen Lutheraner eintraten, wurde doch Eichhorn für seine Amtshandlungen wiederholt mit Gefängnis bestraft, auf Schritt und Tritt von Gensdarmen beobachtet und zuletzt in einen entlegenen Ort im äußersten Teil des Landes verbannt. Dennoch hatte das Zeugnis des unerschrockenen Mannes seine Wirkung. Die luth. Bewegung wuchs von Jahr zu Jahr. Die Pfarrer Ludwig in Söllingen und Haag in Ispringen erklärten gleichfalls ihren Austritt aus der Landeskirche und nach einer Zeit schweren Druckes brachte das Jahr 1856 den Lutheranern endlich die ersehnte Duldung. Um für seinen einsamen Posten einen kirchlichen Anschluß zu haben, war Eichhorn schon 1852 mit dem Oberkirchenkollegium der ev.-luth. Kirche in Preußen in Verbindung getreten, hatte an den Generalsynoden dieser Kirche teilgenommen und sich mit seiner Gemeinde jener Kirche angeschlossen, bis sich vielleicht in Süddeutschland ein luth. Kirchenverband bilde. Pfarrer Haag sowie der gleichfalls aus der badischen Landeskirche ausgetretene Vikar Max Frommel traten in den Dienst dieser Kirche an preußischen Gemeinden, später übernahm Frommel die Bedienung der Gemeinde Ispringen. Den freudenreichen Abschluß dieser Periode der badischen lutherischen Kirche bildete die Einweihung der Kirche in Söllingen 1859.

Leider wurden die aufblühenden Gemeinden schon nach wenigen Jahren durch einen Sturmwind verwüstet. Pfarrer Haag, der nur ungern die durch seinen Einfluß entstandene Ispringer Gemeinde an Frommel überlassen hatte, kehrte 1862 plötzlich von seinem Pfarramt in Pommern nach Baden zurück, trat in Verbindung mit einigen von Frommel abgesetzten Vorstehern und brachte es durch seine fascinierende Beredsamkeit in kurzer Zeit dahin, daß nicht bloß ein Teil der Frommelschen, sondern auch der Eichhornschen Gemeinde sich unter dem Vorgeben, sie wollten eine rein badische luth. Kirche gründen, von ihren Pastoren und damit zugleich von dem Oberkirchenkollegium trennte und Haag zum Pastor berief. Ebenso sagte sich die Söllinger Gemeinde los. Pfarrer Ludwig kehrte in die badische Landeskirche zurück. Hatten in dem Gegensatz zu Haag die Pfarrer Eichhorn und Frommel noch einmütig zusammengestanden, so trat auch zwischen ihnen eine Spaltung 1865 ein, indem Frommel sich mit dem ihm gebliebenen Teil der Ispringer Gemeinde gleichfalls von dem Oberkirchenkollegium lossagte und eine besondere ev.-lutherische Kirchengemeinde in Baden konstituierte. Mit veranlaßt war Frommels Trennung durch seinen Gegensatz zu der Stellung des Oberkirchenkollegiums in der Lehre vom Kirchenregiment, doch enthielt die Lossagungsurkunde der Gemeinde Ispringen selbst keine direkte Bezugnahme auf den Lehrunterschied. Das Oberkirchenkollegium, welches gegen die Kon-

stituierung einer badischen luth. Kirche an sich nichts eingewendet hätte, sah sich doch durch die Art und Weise der Trennung, wodurch das Band der Kirchengemeinschaft einseitig ohne vorherige Verständigung mit dem bisherigen Verband gelöst wurde, zu disziplinarischen Maßnahmen gegen Frommel veranlaßt. Eichhorn sah mit tiefem Schmerz, wie ein Teil seiner Gemeinde zu Ispringen herübergezogen wurde und verließ tiefgebeugt sein 5 badisches Vaterland, in welchem er zuerst die Fahne des luth. Bekenntnisses aufgepflanzt hatte, um ein Pfarramt an der luth. Gemeinde in Corbach in Waldeck zu übernehmen. Der Rest seiner Gemeinde hielt aber an der Verbindung mit der luth. Kirche Preußens fest und wurde von Geistlichen derselben bedient. In neuester Zeit schweben Verhandlungen, welche die Wiederherstellung der Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft zwischen 10 den seit 1865 getrennten Kirchengemeinschaften erhoffen lassen. Die Gemeinde Ispringen berief nach Frommels Weggang nach Celle 1880 den Pfarrer Scriba und erweiterte ihre Grenzen durch Errichtung selbstständiger Pastorate in Freiburg und Karlsruhe. Die Kirchenordnung der vereinigten ev.-luth. Gemeinden in Baden, welche diese drei Gemeinden verbindet, legt die oberste Leitung in die Hände einer aus den sämtlichen Kirchenvorständen 15 gebildeten Kirchenkonferenz. Die mit dem Oberkirchenkollegium verbundenen badischen Lutheraner haben in Heidelberg ein eigenes Pfarramt für den nördlichen Teil, während die im Süden gelegene Gemeinde Lörrach von dem in Zürich angestellten Pastor bedient wird.

Statistik: Die Pfarrbezirke der Kirchenkonferenz sind Ispringen, Freiburg und 20 Karlsruhe mit ca. 1000 Seelen und drei Geistlichen.

Die mit der ev.-luth. Kirche in Preußen verbundenen Pfarrbezirke sind Heidelberg und Lörrach mit ca. 100 Seelen und zwei Geistlichen.

Der Rest der Haagschen Gemeinde wird von Pfarrer Eberle in Ispringen bedient, ca. 230 Seelen. Er steht mit der von P. Staudenmeier geleiteten separ. luth. Gem. in 25 Wiesbaden in Verbindung. (Sogenannte Süddeutsche ev.-luth. Freikirche, zu der auch kleine Gemeinden in Bayern und Württemberg gehören.)

h) Die evangelisch-lutherische Freikirche in Sachsen und anderen Staaten. — Einen wesentlich anderen Charakter als die bisher erwähnten luth. Freikirchen Deutschlands trägt die mit der Missouri-Synode in Amerika in Verbindung 30 stehende ev.-luth. Freikirche in Sachsen u. a. St. Waren jene mehr oder weniger durch den Widerstand gegen die Union hervorgerufen, so bildete diese Freikirche sich mitten in lutherischen Kirchengebieten, ja teilweise sogar in solchen, die sich bereits um der Union willen von der Landeskirche getrennt hatten. Indem diese Freikirche alle anderen luth. Landes- und Freikirchen für abgefallen vom Bekenntnis erklärt, ist sie in den schärfsten 35 Gegensatz zu den einen wie den anderen getreten und sucht auf Grund des missourischen Gemeindeprinzips überall da Boden zu gewinnen, wo irgend welche Klagen über mangelnde Lehrzucht oder andere Verletzungen des Bekenntnisses laut werden. Ihre geschickt geleitete Presse, welche mit heftiger Polemik die Schäden der bestehenden Kirchen aufdeckt, unterstützt die Ausbreitung dieser Freikirche; doch wirkt gerade diese Polemik vielfach auch 40 verletzend und abstoßend. Bemerkenswert ist das entschiedene Eintreten dieser Freikirche für die Inspiration der heiligen Schrift. Den äußeren Anlaß zur Bildung dieser Freikirche gab in Sachsen die Abänderung des auf das luth. Bekenntnis verpflichtenden Religionseides in ein bloßes Gelöbnis; „das Evangelium, wie es in der Schrift enthalten und in den luth. Bekenntnisschriften bezeugt ist, nach bestem Wissen und Gewissen lauter und 45 rein lehren zu wollen". Gegen diese Abänderung protestierte eine Anzahl Glieder, weil sie darin eine Konzession an den Unglauben sahen, da dies Gelöbnis auch von solchen acceptiert würde, die anerkanntermaßen mit dem luth. Bekenntnis nicht übereinstimmten. Schon seit einigen Jahren hatten diese Glieder in Dresden und Planitz sich zu Lutheranervereinen zusammengeschlossen, welche in wiederholten Eingaben an das sächsische Kirchen- 50 regiment entschiedenere Lehrzucht und Ausscheidung des Unionismus am Altar forderten. Als diese Petitionen nicht den gewünschten Erfolg hatten, erklärte man die sächsische Landeskirche für abgefallen vom Bekenntnis und rief alle bekenntnistreuen Lutheraner zum Austritt aus ihr als einer falschgläubigen Kirche auf. Da der Lutheranerverein schon seit längerer Zeit mit P. Brunn in Steeden, welcher ein Predigerseminar für die Missouri- 55 Synode leitete, in Verbindung stand, so beriefen die Austretenden den von Prof. Walther empfohlenen P. Ruhland aus Amerika nach Sachsen, der in schärfster Weise die Schäden der sächsischen Landeskirche geißelte und die Trennung von ihr wie von allen anderen Landeskirchen zur Gewissenspflicht machte. Durch den Austritt der Pastoren Lenk, Stöckhardt und Schneider aus der Landeskirche gewann die Bewegung größeren Umfang; außer 60

in Dresden und Planitz bildeten sich auch in Chemnitz, Zwickau, Frankenberg, Crimmitschau u. a. O. kleine Gemeinden, die freilich zeitweise durch innere Parteikämpfe sich wieder zu zerspalten drohten. Der von Breslau geschiedene und mit jenen Gemeinden in Verbindung getretene P. Alwin Wagner veröffentlichte über diese Parteikämpfe einen erschütternden Bericht. Schließlich vereinigten sich alle diese Gemeinden am 6. November 1876 zur „ev.-luth. Freikirche in Sachsen u. a. St." An die Stelle des 1876 verstorbenen Ruhland trat als Präses dieser Synode der frühere Leipziger Missionar O. Willkomm, der nach seinem Austritt aus der Leipziger Mission in die Heimat zurückgekehrt, einen Ruf an die Gemeinde in Planitz angenommen hatte. Unter seiner Leitung gestalteten sich die Gemeindeverhältnisse friedlicher und auch die Polemik gegen die sächsische Landeskirche wurde eine besonnenere, während in der ersten Zeit die maßlosen Ausfälle der freikirchlichen Presse wiederholt Bestrafungen veranlaßten.

Der Zusatz „und anderen Staaten" deutet darauf hin, daß diese Freikirche beabsichtigt, aus allen lutherischen Kirchen Deutschlands die entschiedenen Lutheraner um ihr Panier zu vereinen. Zunächst hatte die Verbindung mit P. Brunn in Steeden Anlaß gegeben, um auch aus der Separation, die 1876 in dem Großherzogtum Hessen entstand, eine Gemeinde Allendorf a/Lumda aufzunehmen, die vorher bei der ev.-luth. Kirche in Preußen Anschluß gesucht hatte. Später schlossen sich auch kleine Gemeinden in den alten Provinzen Preußens an sie an, teilweise im Gegensatz zu schon an demselben Ort bestehenden Gemeinden der ev.-luth. Kirche. Der Gnadenwahlstreit der Missouri-Synode, in welchem sich die sächsische Freikirche ganz auf die Seite Walthers stellte, veranlaßte P. Hein in Frankfurt-Wiesbaden, der sich erst zusammen mit P. Brunn der sächs. Freikirche angeschlossen hatte, sich wieder von ihr zu trennen; doch blieben einzelne Teile seiner Gemeinden in Frankfurt und Wiesbaden mit ihr in Verbindung, so daß dort Gegenaltäre entstanden. Nach dem Tode Heins werden die von der sächs. Freikirche getrennten Gemeinden (ca. 150 Seelen) von P. Staudenmeier in Wiesbaden bedient (s. oben). Auch in Braunschweig, Hamburg, Bremen und Straßburg traten kleine Häuflein aus der Landeskirche aus und schlossen sich der sächsischen Freikirche an.

Statistik: Die ev.-luth. Freikirche in Sachsen u. a. St. umfaßt Ende 1901 im Königreich Sachsen sechs Gemeinden (Dresden, Chemnitz, Frankenberg, Niederplanitz, Crimmitschau und Grün i. V.) und eine Anzahl Predigtplätze, z. B. in Leipzig, Roßwein, Glauchau, Mittweida, Limbach, Hartenstein, Eibenstock, Plauen i/V., Falkenstein i/V., Reichenbach i/V. mit zusammen ca. 2230 Seelen und sieben Pastoren. Außerhalb Sachsens haben sich ihr angeschlossen Gemeinden in Berlin, Kolberg, Gr. Küdde i/Pommern, Hannover, Steeden, Wiesbaden, Allendorf a/Ulm, Allendorf a/Lumda und Hamburg, zu denen noch eine größere Anzahl Predigtplätze z. B. in Hadersleben, Flensburg, Bremen, Rostock, Braunschweig, Straßburg, Belgard in Pommern gehören; zusammen ca. 1350 Seelen mit acht Pastoren. Organ der Synode ist die Ev.-Luth. Freikirche. Präses der Synode ist P. O. Willkomm in Niederplanitz.

i) Einzelne freikirchliche Gemeinden. — Endlich seien hier noch einzelne freie Gemeindebildungen erwähnt, die ohne Anschluß an eine größere freikirchliche Organisation dastehend, vielfach nur aus mehr lokalen Konflikten mit der Landeskirche hervorgegangen sind und deshalb von nur vorübergehender Existenz zu sein pflegen. So entstand 1871 in Memmingen in Bayern durch den begabten und eifrigen, von der bayer. Kirchenbehörde abgesetzten Vikar Hörger eine freie ev.-luth. Gemeinde. Hörger, welcher wegen eigenmächtigen Verfahrens in einer Kirchenzuchtssache von dem bayer. Konsistorium abgesetzt worden war, griff mit schonungsloser Schärfe den Zustand der bayer. Landeskirche an und folgerte aus verschiedenen Unionsmaßregeln derselben den völligen Abfall dieser Kirche vom Bekenntnis. Er stand anfangs in Verbindung mit der sächsischen Freikirche, später wurde diese Verbindung gelöst. Die anfangs sehr rege Gemeinde ging zum Teil infolge jahrelanger Krankheit Hörgers mehr und mehr zurück.

Einen ähnlichen Ausgang nahm die von P. Rieth in Eisenach hervorgerufene Gemeindebildung, deren independentistische Stellung die Ursache zu ihrer allmählichen Auflösung wurde.

Die in Ostpreußen durch den jeder theologischen Vorbildung entbehrenden littauischen Landmann Chr. Luschnat gebildete und von ihm als „Pastor" geleitete Gemeinde in Insterburg würde für diese Übersicht über die luth. Freikirchen kaum in Betracht kommen, wenn nicht sie selbst sich als ev.-luth. Gemeinde bezeichnete. Luschnats Organ ist das im wunderlichsten Deutsch geschriebene Ostpreußische ev.-luth. Kirchenblatt. In Königsberg in Pr. ist in Verbindung mit dem missourisch gerichteten Teil der Hermannsburger Frei-

kirche (Wöhling in Ülzen) 1896 eine ev.-luth. Dreieinigkeitsgemeinde entstanden, die aber sich 1900 wieder gespalten und unter Leitung des P. Harbeck als ev.-luth. Kreuzkirche der sächsischen Freikirche genähert hat. (Ca. 100 Seelen. Organ: Lehre und Leben von Harbeck.)

In all diesen kleinen, vielfach gespaltenen Gemeinden sehen wir Trümmer, welche leider viele von der luth. Freikirche überhaupt zurückschrecken. Und doch wäre es ungerecht, um solcher Trümmer willen die Sache der Freikirche selbst zu verwerfen. Auch in der Reformationszeit fehlte es nicht an manchen Mißbildungen, und doch war die Sache der deutschen Reformation aus Gott. So wird man auch dem gemeinsamen Ziele aller Freikirchen, unter freiwilliger Beteiligung der Gemeinde lediglich auf dem Grunde der heiligen Schrift und des luth. Bekenntnisses die Kirche zu bauen, die göttliche Berechtigung nicht absprechen können. Ist es doch im letzten Grunde das Ziel der deutschen Reformation überhaupt und stimmt es mit der Gestalt der ersten christlichen Kirche überein. Daß die Form des landesherrlichen Summepiskopates mit dem Gedanken des modernen Staates eigentlich unvereinbar ist und nur noch in der historischen Entwickelung eine gewisse Begründung findet, wird allgemein gefühlt, doch fürchtet man, mit der Landeskirche auch die luth. Volkskirche zu verlieren. Aber die großartige Entwickelung der luth. Kirche in Nordamerika bezeugt, daß sie auch als Freikirche den Einfluß auf das Volk nicht zu verlieren braucht. Solange die deutschen Freikirchen sich neben der vom Staat dotierten Landeskirche behaupten müssen, ist freilich der Kampf um die äußere Existenz ein schwerer und mit großen persönlichen Opfern verbundener. Doch liegt gerade in solchen Opfern auch ein reicher Segen. Die schwerste Aufgabe der luth. Freikirche liegt nicht in der Beschaffung der äußeren Existenzmittel, sondern in der Überwindung der inneren Gefahren selbstgerechter Überhebung, eigenwilliger Rechthaberei und Zersplitterung wegen nebensächlicher oder gar persönlicher Fragen. Gelingt es ihr, unter der Zucht des Geistes Gottes und williger Beugung unter die hl. Schrift diese Gefahren zu überwinden, so kann sie gegenüber der zunehmenden Bekenntnislosigkeit der Massen in den Landeskirchen der Sammelpunkt der bekenntnistreuen Lutheraner werden. **Froböß.**

Lutz, Johann Ludwig Samuel, gest. 1844. — Vgl. Baggesen, Gedächtnisrede auf J. L. S. Lutz, gehalten bei seiner Leichenfeier im Münster zu Bern, 1844; Hundeshagen, Der selige Dr. und Professor Lutz in Bern, ein theologisches Charakterbild, 1844; Berner Taschenbuch, Jahrgang 1855, 229—240. Besonders Fried. Lutz (der Sohn): Der Gottesgelehrte J. L. S. Lutz, mit einer Blüthenlese aus den Kanzelvorträgen des Verewigten, Bern 1863; E. Müller, Die Hochschule Bern 1834—1884, Bern 1884.

Kein schöpferischer Genius, der in epochemachender Weise den Anstoß zu einer zeit- und sachgemäßen Umbildung der theologischen Wissenschaft auf dem positiven Grund erneuter Vertiefung in die Thatsachen des Heils giebt; kein fruchtbarer Schriftsteller, der durch bedeutsame Arbeiten das Gemeingut des religiösen Erkennens und theologisch-gelehrten Wissens bereichert und dadurch seinem Namen eine hervorragende Stelle in den Annalen der Litteratur sichert; kein protestantischer Kirchenfürst, der an der Spitze der Landeskirche mit fester Hand ihr Steuer führt und ihr auf lange Zeit das Gepräge seiner Individualität aufdrückt; überhaupt nicht ein Mann, der während der Dauer seines Lebens nach irgend einer Seite hin in weiten Kreisen die Aufmerksamkeit der Zeit- und Standesgenossen auf sich gelenkt hat. Aber darum gleichwohl eine in ihrer Art großartige, wahrhaft erhebende Erscheinung, vom Scheitel bis zur Fußsohle ein Doktor der hl. Schrift aus einem Guß, welchem rücksichtlich des harmonischen Zusammenklangs der zu einem solchen gehörigen Eigenschaften unter den Mitlebenden schwerlich jemand gleichkam, — wohl der größte Theologe, den Bern hervorgebracht hat, ebenso ausgezeichnet durch umfassende Fachgelehrsamkeit wie durch die echt christliche Mannhaftigkeit seines Charakters und die überwältigende Macht der religiösen, sittlichen und wissenschaftlichen Impulse, die von ihm ausgingen.

Geboren 2. Okt. 1785, vom sechsten Jahre an eine vaterlose Waise, durchlief Lutz in dürftigen Umständen die Bildungsanstalten seiner Vaterstadt, unbeirrt durch den Druck der Verhältnisse, die verborgenen Keime eines reichen, kräftigen Geistes entfaltend. Nachdem er bereits während seiner Studienzeit eine Hauslehrerstelle versehen und als Elementarlehrer gewirkt, dann 1808 mit Auszeichnung das theologische Kandidatenexamen bestanden hatte, ermöglichte ihm ein Staatsstipendium den Besuch der Universitäten Tübingen und Göttingen, wo ihn neben den beiden Plank mehr als alle übrigen der große Orientalist und Kanzler Schnurrer anzog. Bei angestrengtem Fleiß durch eine ungemeine Gedächtnis-

kraft unterstützt, kehrte er, allseitig angeregt, wohlbewandert in der kantischen Philosophie, mit einem ansehnlichen Schatz von hebräischer und sonstiger semitischer Sprachkenntnis zurück. Schon 1812 wurde ihm hierauf eine Professur am Gymnasium und das Rektorat der Litterarschule übertragen. In dieser Stellung erteilte er mit vielem Erfolg den Unterricht in den klassischen Sprachen und in den Elementen des Hebräischen, beschäftigte sich nebenbei vorzugsweise mit biblischer Exegese, und ließ sich gelegentlich nicht ungerne zu einem exegetischen oder isagogischen Privatissimum herbei. Das Mißverhältnis zwischen seinen wissenschaftlichen Anschauungen und den damaligen Bildungszuständen Berns einerseits, seine Beteiligung an den sozialpolitischen Reformbestrebungen eines Teiles der städtischen Bürgerschaft und das damit zusammenhängende Mißtrauen der Behörde andererseits bewogen ihn jedoch mit der Zeit, das Schulamt mit dem Pfarramt zu vertauschen. Von 1824 an finden wir ihn daher nacheinander als Pfarrer in der kleinen Landgemeinde Wynau und an der Kirche zum hl. Geist in Bern, in welcher Eigenschaft er nicht nur der Seelsorge mit treuer Gewissenhaftigkeit oblag, sondern namentlich am letzteren Orte durch seine lehrhaftige, durch und durch vom Gewicht seiner geschlossenen Persönlichkeit getragene und darum so tief ergreifende Predigtweise eine gewählte Zuhörerschaft an sich zu fesseln verstand.

Jetzt erst eröffnete sich für Lutz derjenige Wirkungskreis, für welchen sein bisheriger Lebensgang die denkbar günstigste Vorbereitung gebildet hatte, indem er 1833 zum ordentlichen Professor der alt- und neutestamentlichen Exegese an der damaligen Akademie und nachherigen Hochschule ernannt wurde. Von Anfang an mit einer sehr soliden Bildung im Geiste des ersten Decenniums unseres Jahrhunderts ausgerüstet, war er seither mit ungeteilter Aufmerksamkeit den Bewegungen der Wissenschaft gefolgt. Die Schleiermacherschen Schriften insbesondere verfehlten nicht, einen tiefgehenden Einfluß auf ihn zu üben. In der Zeit seines philologischen Lehramts hatte er zudem Gelegenheit gefunden, neben der umfassendsten Bekanntschaft mit dem hebräischen Sprachidiom sich überhaupt die Befähigung für den formellen Betrieb der exegetischen Bethätigung in hohem Maße anzueignen. Die seelsorgerliche und pfarramtliche Wirksamkeit endlich hatte dem strebsamen Denker und Forscher ebensosehr zu einem tieferen Einblick in den vollen Inhalt der Schriftwahrheit und in die heilskräftigen Bezüge derselben zu den unveräußerlichen Bedürfnissen der menschlichen Natur verholfen, als sie ihn mit erhöhter Ehrfurcht für die Segensmacht der kirchlichen Gemeinschaft erfüllte. Treffend bemerkt insofern sein Leichenredner: „Selten ist wohl ein akademischer Lehrer mit solcher Reife des Geistes in Wissenschaft und Leben in seinen Beruf eingetreten; auf einmal trat der ganze Mann auf mit dem vollen Bewußtsein seiner Lebensaufgabe und der ihm verliehenen Kraft, wirklich beherrschend das ganze Gebiet, das ihm zu bearbeiten vorlag.“ In rückhaltloser Hingabe an den Geist der Schrift, dessen einheitlicher Charakter durch beide Ökonomien seinem unbestechlichen Wahrheitssinn sich wie nur wenigen erschlossen hatte, in der Kritik nicht minder frei als besonnen, im Urteil selbstständig, stellte er fortwährend mit höchstem Nachdruck die Erfassung des religiösen Wahrheitsgehalts als das Endziel aller biblischen Forschung hin. Unwillkürlich teilten sich seinem Auditorium die innere Ergriffenheit, die warme Begeisterung, der sittliche Ernst, die ungesuchte Würde mit, die seinen Vortrag beseelten, so daß selbst rein scientifische Auseinandersetzungen eines wahrhaft erbaulichen Moments nicht ermangelten. Zudem begnügte er sich nicht, seine Schüler in das Verständnis der einzelnen biblischen Bücher und des Schriftorganismus überhaupt einzuführen; vielmehr legte es seine Lehrweise mit Bewußtsein darauf an, auch sie zur selbstständigen Ausübung der exegetischen Thätigkeit in ihrem weitesten Umfang heranzuziehen.

Aber auch in jeder anderen Stellung, als letzter Rektor der früheren Akademie, als mehrjähriges Mitglied des Erziehungsdepartements und der evangelischen Kirchenkommission, als Dekan der theologischen Fakultät und des Kapitels Bern, als Präsident der Synode und des protestantisch-kirchlichen Hilfsvereins, in Freundeskreisen und Pfarrvereinen, zeugten seine Äußerungen immer neu von dem Geist aus der Höhe, dessen Salbung er besaß. Unbekannt mit den kleinlichen Motiven des Gelehrten-Ehrgeizes, der Engherzigkeit abhold in jeder Form, Feind aller Oberflächlichkeit, noch mehr aller Art von Frivolität, nie spielend mit der Wissenschaft, in Demut sich neigend vor Gottes Wort, stark im Ertragen des Ungemachs, ohne Menschenfurcht, mächtig durch Selbstbeherrschung und Selbstbeschränkung — das war Lutz, — seiner Kirche von Herzen zugethan, wohl mehr, als ihm selber bewußt, von ihrem Wesensgepräge berührt, durchweg an die ursprüngliche Idee ihrer Institutionen sich haltend, und deshalb im einzelnen selbst dann noch ihr geistvoller Vertreter, wenn konservativere Naturen sich bereit erklärten, sie preiszugeben, — ganz Mann und

ganz Christ, ganz Lehrer der evangelischen Gottesgelehrtheit und ganz Berner. Er starb nach längerem Leiden den 21. September 1844, nachdem er noch zuletzt das schüchterne Sträuben des schlichten Krankenwärters gegen die Zumutung, daß er mit ihm beten möchte, mit den Worten überwunden hatte: Betet nur ganz so, wie wenn Ihr für Euch selber beten würdet. 5

Und nun seine Schriften? Es gehört mit zu der eigentümlichen Größe des Mannes, daß er deren nahezu keine veröffentlicht hat. Denn eine lateinisch geschriebene „Vergleichung des Livius und Tacitus“ im Archiv der Berner Akademie, ein kleines griechisches Wörterbuch zum Memorieren, ein wertvolles Programm in **quaedam Proverbiorum Salomonis loca**, ein Synodal-Gutachten über Kultusfreiheit der Dissenter, einige Gelegenheits- 10 reden, — das ist alles, was wir an schriftstellerischen Arbeiten von ihm zu nennen wissen. Ein Meister in mündlichem Vortrag, weniger gelenk im schriftlichen Gedankenausdruck, genügte sich der anspruchsvolle Gelehrte selber zu wenig, um mit einem umfassenderen Werk hervorzutreten, sowie er es auch keinen Hehl hatte, daß er es in betreff gewisser Punkte noch zu keinem Abschluß gebracht habe. So dankenswert daher auch die durch 15 seine Schüler R. Rüetschi und Ad. Lutz besorgte Herausgabe der Vorlesungen über Biblische Dogmatik und Biblische Hermeneutik, Pforzheim 1847 und 1849, erscheint, so mußten ihr doch schon deshalb die Spuren des Unfertigen und Mangelhaften anhaften, weil Lutz seinen Vorträgen nicht ein ausgearbeitetes Manuskript, sondern nur mehr oder weniger aphoristische Notizen zu Grunde zu legen pflegte, deren Gegenstand er jeweilen in freier 20 Entwickelung reproduzierte. Nichtsdestoweniger enthält die Biblische Dogmatik schon in ihrem Grundgedanken den Keim zu einer künftigen Gestaltung dieser hochwichtigen Disziplin, indem ihr die Aufgabe gestellt wird, dem Organismus der Schriftlehre, entwickelt aus ihrem eigenen Prinzip (und als solches bezeichnet Lutz das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott, vermittelt durch die göttlich bewirkte Erkenntnis der Gnade Gottes) 25 zu seiner systematischen Darstellung zu verhelfen. Was die Hermeneutik betrifft, welche A und NT als organisches Ganze behandelt, so wollen wir dem Urteile Landerers nicht entgegentreten, demzufolge sie eine festere prinzipielle Durchführung vermissen läßt. Daß sie sich dagegen nicht allein zur Benutzung eigne, sondern daß die künftigen Bearbeiter den Fortbau auf der nämlichen Grundlage versuchen müssen, dafür scheint uns dessen Aus- 30 führung (RE 1. Aufl. V, S. 128) ein willkommener Beweis. **Güder †.**

Lutz (Lucius) Samuel, gest. 1750. — Vgl. Lebenslauf, Bern 1751; Schärer, Berna literata; Manuscr.; Leu, Schweiz. Lexikon, Band 12 und Fortsetzung, Bd 3; Haller, Bibl. der Schweizergesch., 2, 290, wo weitere Quellenangaben; Hagenbach, K.-G. des 18. und 19. Jahrh., 9. Vorlesung; Scheler, Morgenstern, 1829, Nr. 21—24; Trechsel, im Berner 35 Taschenbuch 1858 u. 59; Blösch, Gesch. der Schweiz. ref. Kirchen II, 1899 S. 47 ff.; W. Hadorn, Gesch. des Pietismus in d. Schw. Ref. Kirchen, Emmishofen o. J. (1901) S. 262 u. ff. (S. 282 das Brustbild von Lutz).

Geboren 1674, gehört Lutz einem Berner Geschlecht an, welches eine ungewöhnlich große Zahl von Predigern aufzuweisen hat. Unter der Leitung seines Vaters, des frommen 40 und gelehrten Pfarrers zu Biglen, wurde der wohlbegabte Knabe soweit gefördert, daß er in seinem siebenten Jahre nicht allein fertig lateinisch sprach, sondern auch das Griechische und Hebräische ohne Anstoß und mit etwelchem Verständnis las. Diese Frühblüten fielen indes nach des Vaters Tode ebenso schnell wieder dahin, als sie künstlich erzielt worden waren. Statt ihrer sich freuen zu dürfen, bekam vielmehr sein phantasiereiches Gemüt bald einmal 45 mit allerlei schweren Anfechtungen, mit Teufelserscheinungen und Ansprüngen der Hölle zu schaffen, über deren zeitweilige Wiederkehr er im Verlaufe seines späteren Lebens noch oftmals Klage zu führen hatte. Während seiner Studienzeit wandte er sich anfänglich mit Vorliebe der Mathematik, der klassischen Philologie und dem Hebräischen zu, legte sich aber in der Folge immer ungeteilter auf die speziell theologischen Disziplinen, bis er sich 50 dann in seinen reiferen Jahren neben dem unausgesetzten Studium der hl. Schrift vorzugsweise gerne mit den Werken der Kirchenväter und der Reformatoren, namentlich Luthers, befaßte. Unter seinen Lehrern befand sich zwar der angesehene, streng orthodoxe Rudolf Rudolf; seine religiöse Lebensrichtung dagegen bestimmte weniger die noch herrschende Schultheologie, als die gegensätzliche Strömung der pietistischen Anschauungsweise. 55

Kaum nämlich hatten mit Hilfe ihrer Regierungen die schweizerischen Theologen in der Konsensformel die Dortrechter Orthodoxie gegen deren formelle Milderung durch die Saumürsche Lehrart neuerdings sicher zu stellen versucht, als ein mit dem deutschen nahe verwandter, wiewohl eigentümlicher Pietismus an der Seite wiedertäuferischer Regungen und sonstiger separatistischer Tendenzen auch in der Schweiz, ganz besonders in Bern und 60

dessen Umgebung Wurzel zu schlagen begann. Mit welch' unerbittlichem Ernste das Berner Regiment, das Ausschreitungen über die von ihm gezogenen Schranken der Ordnung und Disziplin nicht zu dulden gewohnt war und sich von jeher der Erregung der Gemüter auf kirchlichem Gebiet abhold erwies, nach kurzem Schwanken dawider auftrat, ist bekannt. 5 Um die mißliebige Gärung gleich in ihrem Keime zu erdrücken, wurde nicht nur eine besondere Religionskommission kreiert und 1699 auf deren Berichterstattung vom Rate der Zweihundert der gelehrte Spitalprediger Sam. König (s. Bd X S. 620) des Landes verwiesen, über zwei andere Prediger, Güldin und Christ. Lutz, Entsetzung von ihren Stellen verhängt, zudem noch gegen mehrere weitere Anhänger der pietistischen Partei strafrechtlich 10 vorgegangen, sondern außer einer Anzahl anderer herbezüglicher Maßregeln wurde im Interesse „der Uniformität des Glaubens, Lehr und Gottesdienstes" und zur Abwehr der im Schwange gehenden Neuerungen sowohl der gesamten Landesgeistlichkeit als sogar der Einwohnerschaft der Hauptstadt die Beschwörung des sogenannten Associationseides auferlegt. Vgl Berner Taschenbuch 1852; Trechsel, S. König und d. Pietism. in Bern, 15 104—143; Schweizer, Centraldogmen II, 718 und 749ff.; Hadorn S. 37ff.

Unter den Studierenden der Theologie, die sich der tiefgehenden Bewegung angeschlossen hatten, wird nun ausdrücklich S. Lucius erwähnt. In seinen Aufzeichnungen gedenkt er mit fühlbarer Wärme des beharrlichen Umgangs mit den „erleuchteten Männern, welche Gott damals zu vieler Menschen Heil erweckt hatte", gesteht auch, wie ihn 20 nach ihren Gaben, ihrem Zulauf und Segen sehr gelüstet habe, so daß er sie in allem nachgeäfft, mit ihren Reden Krämerei getrieben und sich die Bekehrung der Leute vorgesetzt habe, da er doch selber noch unbekehrt gewesen sei. Zu dem verbannten, nur um vier Jahre älteren S. König stand er in freundschaftlichen Beziehungen. Dazu kam, daß auch seine nach einer dreistündigen Bestrafung Gottes und unter furchtbarer Seelenangst erfolgte 25 Wiedergeburt (zur Beurteilung Hadorn S. 268) gerade in jenes verhängnisvolle Jahr fiel, da der vernichtende Schlag wider die religiöse Erweckung geführt worden ist. Kein Wunder also, wenn die mißtrauische Behörde ihn einer genauen Beaufsichtigung unterstellte und er die Ordination später empfing, als unter anderen Verhältnissen der Fall gewesen sein würde. Übrigens kümmerte ihn der Gedanke an Einkommen und Anstellung um diese 30 Zeit in keiner Weise; sein „Sinn stand nur nach Predigen hin und her und Seelen gewinnen". Erst 1703 wurde ihm die ohnehin geringe Stelle eines deutschen Predigers in Yverdon übertragen. Hier erwarb ihm eine dreiundzwanzigjährige Wirksamkeit die ungeheuchelte Achtung und Liebe der deutschen sowohl als der französischen Bevölkerung. Bereits war sein Ruf weit über die Grenzen des Landes hinausgedrungen. Doch zerschlugen 35 sich die Berufungen nach Köthen, Pfalz-Zweibrücken, Büdingen und Zerbst zusamt den daherigen Unterhandlungen, meist, weil ihm ungeachtet der obrigkeitlichen Entladnis jedesmal der Verdacht des Pietismus vorauseilte. Nachdem er noch auf die Bewerbung um eine ihm angetragene theologische Professur in Lausanne verzichtet hatte, übernahm er 1726 die Pfarrei Amsoldingen, und endlich zwölf Jahre später diejenige zu Dießbach bei 40 Thun, wo er den 28. Mai 1750 nach einem innerlich viel bewegten, reich gesegneten Leben im Herrn entschlief.

Nicht völlig frei von eigenliebiger Selbstgefälligkeit hat Lucius mit großer Energie und unermüdlicher Ausdauer, mit mehr Geschick und Mäßigung als seine geistlichen Väter, dazu mit nachhaltigem Erfolge gegen die einseitige Betonung der schulgerechten Glaubens- 45 lehre, gegen das tote Kirchentum und die veräußerlichte, konvenienzmäßige Frömmigkeit seiner Zeit angekämpft. Er ist die stark duftende Blume, welche unter dem Brausen des Sturmes das neuerweckte Glaubensleben hervortrieb. Wie der reformierte Lebenshauch die Eigentümlichkeit des lutherischen Pietismus bildet, so kann man an Lutz deutlich den lutherischen Anflug wahrnehmen, der bei der Selbigkeit der Richtung auf thätiges Christentum 50 den reformierten Pietismus kennzeichnet. Anfangs rief sein Auftreten in Yverdon bedeutenden Widerstand im Waadtlande hervor, wozu eine gewisse Herbigkeit und Schärfe, welche die Vorgänge in Bern bei ihm zurückgelassen hatten, das Ihrige beigetragen haben mögen. Die Art, wie er im Gegensatz zu der üblichen anglikanisierenden, zum Teil auch arminianisierenden Gesetzespredigt die Grundforderungen der Buße und Bekehrung geltend 55 machte, erschien den Leuten vielfach nicht anders, denn als „eine neue Lehre". Indes sah sich die Regierung durch die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen zu keinem weiteren Einschreiten bewogen, sondern ersättigte sich an der ihm abverlangten Rechtfertigung (Zeugnis der Wahrheit oder Verantwortung wider die Klagen und Lästerungen u. s. w. erschien später unter dem pseudonymen Namen Christophilus Gratianus), und dem Berichte ihrer 60 Abordnung. Überhaupt brach sich in den höheren Regionen allmählich eine Ermäßigung der

Stimmung Bahn. Schon kündigte sich in Alphons Turretin, Pictet, Osterwald und Werenfels die Periode der theologischen Eleganz und kirchlichen Toleranz an. Hatte die Ablegung des Associationseides beim Eintritt ins Ministerium unserem Lucius eine mehrjährige Gewissensbeschwerung verursacht, so ging nun die Regierung 1722 stillschweigend über seine kräftige Weigerung hinweg, sich gleich den übrigen Pfarrern abermals der Leistung desselben zu unterziehen. Ja, als ihm aus Anlaß seiner Beförderung nach Amsoldingen die Erneuerung dieses Eides zum dritten Male zugemutet wurde, ließ man sich nicht bloß seine Restriktionen gefallen, — eine Praxis, für die auch die Waadt Beispiele liefert, — sondern stellte ihm selbst sein Installationspatent wieder zu, welches er zusamt einem förmlichen Widerruf des Eides zur Beruhigung seines Gewissens bald darauf zurückgegeben hatte. Aber auch er selbst war mittlerweilen stiller und gemessener geworden, ohne deshalb seiner ursprünglichen, mit seinem Naturell innigst verwachsenen Grundrichtung untreu zu werden. Er war kein reformatorischer Geist, auch seine Teilnahme nicht sowohl irgend einer bestimmten Ausgestaltung der Kirche als den Angelegenheiten des Reiches Gottes überhaupt zugekehrt. Glühende, bei äußerst lebhafter Einbildungskraft zuweilen fast ins Phantastische umschlagende Liebesgemeinschaft mit seinem Heilande machte den Nerv seines Lebens aus. Ihm Seelen zuzuführen, bildete daher seine höchste Lust, sein einziges Bestreben, „alldieweil ich weiß, daß er nach Seelen dürstet, daß Seelen der Lieb-Lohn seiner blutsauern Arbeit sind, seine Perlen, Kleinodien und Edelstein". Keine Gelegenheit, die unerschöpfliche Fülle des Heils in Christo und dessen Wonnen den Menschen anzupreisen, ließ er unbenutzt vorübergehen. Um möglichst allerwärts „mit den Blut-Gnaden-Schalen umzugehen", sind ganz in der dem Pietismus eigentümlichen Wirkungsweise nicht weniger als 108 Kanzeln in und außer der Schweiz von ihm betreten worden, bis er zuletzt angewiesen werden mußte, das Predigen im Lande auf seine Gemeinde zu beschränken. Über seine Reden wird berichtet, sie seien nicht oratorisch, wohl aber hinreißend, überzeugend, durchdringend gewesen, wie eingeschlagene Nägel. Er selber sagt darüber, er sei ein schlechtes Fenster, das Licht habe, wenn die Sonne daran scheine, während es stockfinster sei, sowie sie untergehe. Bevor er die Kanzel besteige, sei seine größte Sorge, daß sein Herz von Gottes Liebe flamme, sein Geist von der Klarheit des hl. Geistes umgeben werde; dann entzünden sich tausend Gedanken und Einfälle wie ein Blitz, und verschwinden wieder, um anderen Platz zu machen, so daß er sie so wenig als den Glanz des Blitzes oder der Sonne behalten könne (Canaan 62; seine homiletischen Grundsätze s. in der Vorrede zu: Betrachtungen über die himmlische Perle). Dem Katechumenenunterricht legte er ganz besondere Wichtigkeit bei; oftmals erklärte er, nicht tausend Thaler wollte er nehmen für eine Unterweisung mit der Jugend. Überdem pflegte er täglich eine kirchliche Betstunde zu halten. Auch der Umgang mit ihm, der in den Dingen des gemeinen Lebens einem Kinde ähnlich war, soll ein höchst erbaulicher gewesen sein. Die von nah und fern besuchten Versammlungen dagegen, welche er in einem abgelegenen Teil der Gemeinde Amsoldingen an einem Waldsaume unter freiem Himmel veranstaltete und in denen jedermann sich die Erklärung einer Schriftstelle oder Anliegen aus dem Gebiete der Seelenpflege anbringen konnte, mußten des Aufsehens, wohl auch der Unordnungen wegen, die sie verursachten, nach einiger Zeit wieder aufgegeben werden. Endlich unterhielt der unermüdlich geschäftige Mann eine genaue Verbindung mit den gleichgestimmten Kreisen in Zürich, Basel, Schaffhausen, St. Gallen und Graubünden, sowie er im fleißigem Briefwechsel mit den namhaftesten Beförderern eines lebendigen Christentums stand, — mit Zinzendorf, Denhöfen, Heinrich Ernst von Stollberg-Wernigerode, welcher letztere ihn mit Christian VI. in Berührung brachte.

Aber auch durch seine Schriften, die von 1721 an rasch aufeinander folgten, übte Lucius einen mächtigen Einfluß auf seine Zeitgenossen aus. Sein Biograph führt deren 36 an, ohne daß jedoch das Verzeichnis vollständig wäre. Die wichtigsten finden sich gesammelt in zwei starken Quartbänden, welche den Titel führen: Ein wohlriechender Strauß von schönen und gesunden Himmelsblumen u. s. w., Basel 1736 und 1756; und: Ein neuer Strauß u. s. w., Basel 1756. Bis auf seine Apologie sämtlich asketischen Inhalts, sind es teils Traktate und Darlegungen aus dem Bereiche des inneren Seelenlebens, teils ausführliche Betrachtungen über einzelne Wahrheiten mit Zugrundlegung eines Bibelabschnittes, teils fast maßlos erweiterte Predigten (die Pfingstpredigt über AG 2, 1 bis 4 füllt 263 Oktavseiten!). Alle atmen die gleiche, warme Liebe zu Jesu, sodaß das Urteil des S. Werenfels, jedes Blatt weise uns zu ihm hin, nicht bloß von der Erstlingsarbeit: Wundergeheimnis des Evangeliums, gilt. In immer neuen Wendungen wird „der Gnadengang" beleuchtet. Neben einem ungewöhnlichen Reichtum an treffenden Gedanken

und Bildern ist indes der Inhalt nicht selten allzu gefühliger Art, vom Beigeschmack mystischer Überschwenglichkeit durchzogen, die Schriftauslegung allegorisch und daher mitunter sehr willkürlich. Lutz ging von der Voraussetzung aus, Gott habe den sichtbaren Dingen das Gepräge von geistlichen und himmlischen Wesenheiten verliehen, weshalb es 5 in unserer Pflicht liege, geflissentlich alles Irdische auf Himmlisches zu deuten. Die stete Anwendung dieses Prinzips machte sowohl seine Stärke als seine Schwäche aus. Wie er also z. B. in einer aparten Schrift die geistliche Vermählung Jesu mit der Kirche an der Vermählung Isaaks mit der Rebekka aufzeigt, ganz so weiß er in seinem „Schweizerischen Canaan" bis in die geringfügigsten Einzelheiten hinein auch der Butter- und Käsebereitung der 10 Alpenbewohner ihre geistlichen Abschattungen und Beziehungen abzugewinnen. Der gährende neue Geist ringt eben mit den verlebten Formen, durchbricht sie aber nicht immer glücklich und hat auch für sich selber noch nicht durchgehends die rechte Vermittelung gefunden. Ähnlich verhält es sich mit der Sprache; sie ist schwülstig, zuweilen gesucht und überladen, von ferne nicht an die keusche Einfachheit des gleichzeitigen Rieger hinanreichend. Dessen unge- 15 achtet fanden die Schriften eine weite Verbreitung, sowie sie noch heutzutage in den Händen vieler Frommen auf dem Lande zu treffen sind. Zuverlässiger Tradition zufolge ist die lutheranisierende und zu einem milden Antinomismus neigende Genossenschaft der Heimberger Brüder, als eine Frucht der Anregungen zu betrachten, welche von S. Lucius ihren Ausgang genommen haben. Von Heimberg aus bei Thun verbreiteten sie sich auf- 20 wärts durch die oberländischen Thäler bis Saanen und Adelboden, wo sie ihre Hauptsitze haben. Nie von der Kirche getrennt, nennen sie sich in ihrem Bekenntnis von 1781 die „Bruderschaft des Oberlandes"; vgl. Hadorn S. 332 ff. **Güder** †.

Luxemburg. — Litteratur: Kath. Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte; Mitteilungen des Hofpredigers Schenck zu Luxemburg (brieflich); Schötter, Geschichte des Luxemburger 25 Landes, 1882.

Luxemburg, Großherzogtum, 2610 qkm groß, hat 226000 fast nur katholische Bewohner. Dieser Bekenntnisstand erfuhr im 15. und 16. Jahrhundert keinerlei Änderung, zumal in reichlichem Maße geistliche Ordensniederlassungen vorhanden waren, so daß u. a. auch von den drei politischen Ständen des Landes die hl. Jungfrau unter der Bezeichnung 30 „Trösterin der Betrübten" als Landespatronin anerkannt wurde. Die kirchliche Leitung von L. wurde von der Regierung der französischen Revolution dem Bistum Metz übertragen; 1822 kam dieselbe an das Bistum Namür; 1840 erhielt das Land ein eigenes apostolisches Vikariat und bald darauf ein Priesterseminar; 1863 wurde der apostolische Vikar zum Bischof in partibus ernannt und 1873 erkannte die Abgeordnetenkammer die 35 bereits 1870 erfolgte Ernennung des Bischofs von Luxemburg durch Bewilligung der Stelle und eines Gehaltes an. Demselben sind 256 Pfarreien, 86 Kaplaneien und 84 Vikariate untergeben. — Der evangelischen Kirche des Landes gehören nur 2270 Seelen an (Zählung von 1900), von welchen 1152 im Gebiete der Eisenerzgruben und 800 in der Stadt und ihrer nächsten Umgebung wohnen. Diese kirchliche Gemeinschaft ist aus der 40 Divisionspfarrei der ehemaligen preußischen Besatzung hervorgegangen und war nach deren Abzug (1867) zunächst eine deutsch-evangelische Privatgemeinde unter dem Protektorate von Sachsen-Weimar. Nach dem Regierungsantritt des Großherzogs Adolf, Herzogs von Nassau, wurde sie durch Gesetz vom 16. April 1894 als „Konsistorialkirche" im Sinne der Bestimmungen des Code Napoléon vom 18. Germinal X staatlich anerkannt. Sie umfaßt 45 als solche das Gesamtgebiet des Großherzogtums und zählt außer der Muttergemeinde Luxemburg-Stadt, wo das Pfarramt seinen Sitz hat, noch mehrere „annexes" im Erzbezirke. Es sind dies: Esch a. d. Alzette, Rodingen, Düdelingen, Rümelingen, Differdingen. Die Annexe werden von einem in Esch stationierten Vikar pastoriert. Die Leitung und Verwaltung der Kirche, welche ihrem Bekenntnisse nach uniert ist („Protestant. 50 Kirche Augsburger und Helvetischer Konfession"), liegt in den Händen eines Konsistoriums von 6 Mitgliedern, dessen Präsident der Pfarrer ist, und das sich durch Kooptation erneut und ergänzt. Die Verwaltung der örtlichen Angelegenheiten der Annexe geschieht durch „Delegierte" unter der Autorität des Konsistoriums. Letzteres untersteht dem Staatsministerium (Abteilung für Kulte). Die Besoldung des Pfarrers, der z. Z. zugleich großherzogl. 55 Hofprediger ist, besteht aus einem festen Gehalt von seiten des Staates und aus einem mit dem Dienstalter wachsenden Gehaltszuschuß von der großherzogl. Finanzkammer. Die Besoldung des Vikars in Esch a. d. Alzette erfolgt durch das Konsistorium mit Hilfe der vom Staat und dem Großherzog ausgeworfenen Subsidie. Das Kirchengebäude in Luxemburg-Stadt, bis 1795 eine im Jahre 1628 erbaute Kongregationskirche, ist Staats-

eigentum, das zu Esch a. d. A. gehört der Kirche; in den übrigen Annexen werden die Gottesdienste in Gemeinde- oder Privatlokalen abgehalten. — Evangelische Schulen sind nicht vorhanden, sondern nur Kommunal- und Staatsschulen; doch erhalten die Kinder regelmäßigen Religionsunterricht durch den Geistlichen in besonderen, von der politischen Gemeinde gestellten Unterrichtslokalen. **W. Götz.** 5

Lydius, Niederländisches Theologengeschlecht im 16. und 17. Jahrhundert (Martinus, Balthasar, Johannes, Jacobus). — E. L. Vriemoet, Athenarum Frisiacarum libri duo, Leov. 1758, p. 20—28; H. C. Rogge, Mart. Lydius (in Moll's „Kalender voor de Protestanten in Nederland" 1857 blz. 228 v.v.); G. D. J. Schotel, Kerkelijk Dordrecht, Utrecht 1841, I 257—284, 391—423; B. Glasius, Godgeleerd Nederland, 's Hertogenbosch 1851—56, 10 II 414—421; Chr. Sepp, Het Godgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw., Leiden 1873, I 125—135; W. B. S. Boeles, Frieslands Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker, Leeuwarden 1878, 89. II 34—36.

Das Geschlecht Lydius hat der reformierten Kirche Niederlands viele ausgezeichnete Theologen geliefert, die sich auch auf wissenschaftlichem Gebiet hervorgethan haben. Der 15 erste von ihnen, der hier zu nennen wäre, ist

1. Martinus Lydius, geb. zu Lübeck 1539 oder 1540, gestorben den 27. Juni 1601 als Professor der Theologie zu Franeker. Seine Eltern, einer angesehenen Familie zu Deventer angehörig, hatten sich vor den spanischen Protestantenverfolgungen nach Lübeck geflüchtet. Seinen ersten Unterricht erhielt Martinus wahrscheinlich von seinem Vater, 20 später auf der Schule zu Ilfeld, in der Grafschaft Stolberg, von dem bekannten Rektor Michael Neander, der ihn als einen „juvenis summa pietate, doctrina, morum atque ingenii suavitate praeditus" und als einen *Πιερίδων ἐραστής* liebte und schätzte. Nachdem er sich hier in den alten Sprachen, wie in den Realien, schöne Kenntnisse erworben, bezog er ca. 1650 die Universität Tübingen, wo er den griechischen Unterricht 25 des damals berühmten Mart. Crusius benutzte, dann zu philosophischen und theologischen Studien überging. Als er noch in Tübingen war, war er schon sehr befreundet mit Zach. Ursinus und wahrscheinlich hat er es diesem zu verdanken, daß er 1566 oder 1567 als dessen Kollege zum Lehrer am Collegium Sapientiae in Heidelberg ernannt wurde, wo er seit dem 11. Nov. 1565 als Student eingeschrieben war. Nach dem Tode des Kur- 30 fürsten Friedrich III. und dem Regierungsantritte des eifrig lutherischen Ludwig VI. (Oktober 1576) begab sich Lydius zunächst nach Frankfurt a. M., wo er einige Zeit blieb, um dann in Antwerpen zu predigen. Im Jahre 1579 erhielt er eine Anstellung als reformierter Prediger zu Amsterdam, wo damals nur zwei Pfarrer waren. Im Mai des folgenden Jahres trat er sein Amt an und gewann bald bedeutenden Einfluß in seiner 35 Stellung. Im Jahre 1581 wurde er deputiert nach der nationalen Synode in Middelburg, die ihn und den Haarlemer Pfarrer Joh. Damius ernannte, um mit den Leidener Professoren zu unterhandeln über das, was für das Gedeihen der Universität und zur Reformation der Schulen im allgemeinen zu thun sei. 1582 war er Vorsitzender der provinzialen Synode zu Haarlem. In dieser Eigenschaft sprach er die Exkommunikation aus 40 über Kaspar Coolhaes. Bei der Gelegenheit hielt er eine Predigt über Rö 16, 16, worin er von der Notwendigkeit sprach, halsstarrige Irrlehrer von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Einen 1585 an ihn ergangenen Ruf zu einer theologischen Professur in Leiden lehnte er ab, während er einen gleichen Ruf an die neu gestiftete Universität zu Franeker annahm. Dort trat er als Professor primarius ein neben Sibr. Lubbertus (s. d. A.) 45 und H. A. Nerdenus. Am 1. April 1586 wurde er erster Rektor dieser Hochschule. — Brandt (Hist. der Reformatie II, 8) sagt, daß er auf allen Gebieten sich sehr belesen zeigte und so friedliebend, daß er keine Mühe scheute, um kirchlichen Streitigkeiten ein Ende zu bereiten. Seine Milde und Denkart zeigt sich in seiner „Apologia pro Erasmo", worin er diesen gegen die Beschuldigung, Arianer zu sein, verteidigt. Obwohl entschiedener 50 Calvinist, hielt er sich aus Verträglichkeit oder Vorsichtigkeit möglichst fern von kirchlichen Streitigkeiten. Viel lieber beschäftigte er sich mit Werken des Friedens und der Erbauung. Mit Lubbertus nahm er Anteil an der Reformation in Groningen und eiferte sehr für die Förderung guter Sitten unter den Studenten in Franeker. — Eine nicht unwichtige Rolle spielt Martinus Lydius in den Lehrstreitigkeiten zwischen Infra- und Supralapsariern, 55 die dem arminianischen Streite als seine nächsten Vorbereitungen vorangingen; ja er ist es, der, wenn auch in unfreiwilliger Weise, den eigentlichen Anlaß zur Entstehung des Arminianismus gegeben hat. Als nämlich 1589 die beiden Prediger zu Delft, Arnoldus Cornelii Crusius und Reinier Donteclock in ihren „Responsio ad argumenta quae-

dam Bezae et Calvini ex tractatu de Praedestinatione in cap. IX ad Romanos" (1589) die calvinische Prädestinationslehre zu mildern suchten und ihre Schrift Lydius zusandten, so übergab sie dieser zur Prüfung und Widerlegung dem von Beza und Grynäus warm empfohlenen jungen Prediger Jac. Arminius in Amsterdam, der als die geeignetste 5 Person erschien, um die Lehre seines Lehrers Beza gegen die infralapsarischen Abschwächungen der Delfter Prediger zu verteidigen. Dieser Auftrag wurde für Arminius der Anlaß zu einer Revision seiner eigenen theologischen Ansichten, infolge der er zuletzt aus einem Verteidiger zum eifrigsten Bestreiter des Partikularismus der calvinischen Erwählungslehre wurde (siehe die Litteratur des arminianischen Streites bei d. Art. Arminius und Remon- 10 stranten). Als dann Arminius seit 1592 des Pelagianismus angeklagt wurde, so suchte Lydius in den darüber zu Amsterdam ausgebrochenen Streitigkeiten zu vermitteln, schickte zu diesem Zweck den Prediger im Haag, Uytenbogaert, nach Amsterdam und wies den Arminius selbst zur Beschwichtigung seiner Zweifel an Franciscus Junius in Leiden. Den eigentlichen Ausbruch des Streites zwischen Arminius und Gomarus im Jahre 1603 er- 15 lebte Lydius nicht mehr, da er am 27. Juni 1601 nach längerem Kränkeln, 61 Jahre alt, starb. — Lydius docierte Exegese, gab aber keine theologischen Schriften in Druck. Insbesondere widmete er sich den klassischen Studien, wie aus einigen Schriften seines Nachlasses hervorgeht. Schriften hat er nur wenige hinterlassen, nämlich 1. eine „Apologia pro Erasmo, opposita calumniis eorum, qui ipsum Arianismi accusant. 20 Dissertatio posthuma", von seinem Sohne herausgegeben, abgedruckt in den Opera Erasmi ed. Leid. Tom. X p. 1759—80; 2. Dankrede aus Anlaß des Untergangs der spanischen Armada: „De formidabili illa classe Hispanica contra Anglos divinitus repressa, fracta, dissipata, dextra Excelsi celebratio ad Psalmum 124. accommodata", Fran. 1589, 4°; 3. Oratio panegyrica an die westfriesischen Stände 25 „de necessitate disciplinam in scholis et praecipue academiis restituendi", Fran. 1595, 4°; 4. Carmina, gedruckt in „Deliciae Poëtarum German." Tom. III. — Mit Justus Lipsius, Nathan Chyträus, Joh. Guil. Stuckius und Jos. Scaliger war er befreundet. Brieflichen Verkehr hatte er mit vielen der ausgezeichnetsten seiner Zeitgenossen, mit Theologen wie Th. Beza, Zach. Ursinus, David Paräus, Franc. Junius, Jac. Ar- 30 minius u. a., mit Gelehrten wie Lipsius, Scaliger, Joh. Meursius, J. G. Vossius, P. Scriverius u. a. Briefe von ihm und an ihn sind gedruckt z. B. in Crenius' animadv. philol. et hist. Roterod. 1695; Lipsius' epist. misc. I. II; Scaligers epist. lib. III etc. (s. Moller, Cimbria literata, I, 373; Schotel, blz. 260). — Zeitgenossen rühmen ihn als einen eximius Christi servus (Beza), als vir undequaque doctissimus et theo- 35 logus eximius (Drusius). Für die reformierte Kirche Niederlands hat er sich in vieler Beziehung sehr verdienstlich gemacht. Er hinterließ zwei Söhne, Balthasar und Johannes, die, wenn auch nicht ganz den milden vermittelnden Geist, doch das vielseitige, namentlich auch historische Interesse des Vaters erbten. Von diesen war der bekannteste

2. Balthasar Lydius (Palatinus) geboren zu Umstadt bei Darmstadt im Jahre 40 1576 oder 1577. Durch seinen Vater in Lateinisch und Griechisch unterrichtet, studierte er in Leiden Theologie, während er gleichzeitig einer der beliebtesten Schüler des berühmten Scaliger war. Mit diesem, Heinsius, Vossius und anderen holländischen Gelehrten war er befreundet. Im Jahre 1602 wurde er aushilfsweise und zwei Jahre später fest angestellt als Pfarrer zu Dordrecht, was er auch bis zu seinem Tode, 20. Januar 1629, 45 blieb. (Zu Streefkerk ist er nie Pfarrer gewesen. Vgl. RE[2] IX, 106; Schotel t. a. p. I, 264.) Wie sein Vater hatte auch er eine friedliebende Art. Obwohl entschiedener Calvinist, war er anfangs sehr verträglich und suchte den Frieden zwischen Calvinisten und Arminianern zu halten. Später ließ er sich oft sehr bitter gegen die Remonstranten aus und auf der nationalen Synode zu Dordrecht gehörte er zu ihren entschiedensten Gegnern. 50 Er eröffnete diese berühmte Kirchenversammlung den 13. November 1618 mit einer Predigt in der Hauptkirche über AG 15 und mit einem Gebet und hielt, als die Synode wieder auseinanderging, den 29. Mai 1619, die Schlußansprache über Jes 12, 1—3. Die Synode ernannte ihn zum Kommissionsmitglied für die Ausgabe ihrer zusammengefaßten Protokolle und zur Ausgabe eines katechetischen Lehrbüchleins. Als Prediger war er sehr 55 beliebt und machte auf seine Zuhörer einen tiefen Eindruck. Seine Beredsamkeit und Gelehrtheit werden selbst von seinen Gegnern sehr gerühmt. — Als Schriftsteller hat Balthasar Lydius (außer einer Schrift Novus orbis s. de navigationibus primis in Americam" und einigen anderen, s. bei Schotel I, 276 enz.) besonders um die Geschichte der Waldenser und böhmischen Brüder sich verdient gemacht durch mehrere teils in latei- 60 nischer, teils in holländischer Sprache geschriebenen Schriften. Viel Lob errang er sich

durch sein Werk: „Waldensia, id est conservatio verae Ecclesiae, demonstrata ex confessionibus cum Taboritarum ante CC fere annos, tum Bohemorum circa tempora Reformationis, scriptis" (Tom. I. Roterod. 1616, Tom. II Dordr. 1617, 8°. Nachdruck 1622 zu Rotterdam). Das Werk wird zu den bibliographischen Seltenheiten gerechnet (Voigt, Catalog. libr. rar. p. 424; Freytag, Analecta bibl. p. 551; Gerdes, Scrinium. Tom. VI. P. 1 p. 382; Kist, De Literatuur betr. de Waldensen" in dem Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis, Deel. VI. Leiden 1846, blz. 114 enz.), und hat auch jetzt noch Wert als eine freilich unvollständige und inkorrekte Urkundensammlung für die betreffenden Partien der Kirchengeschichte. Waldensisches enthält das Buch übrigens nichts, vielmehr nur Aktenstücke zur Geschichte der Taboriten und böhmischen Brüder, deren Zusammenhang mit den Waldensern Lydius, freilich mit unzureichenden Mitteln, nachweisen will. Nach der Vorrede und den Dedikationen an die Stände von Holland und Westfriesland war es zunächst ein polemisch-apologetisches Interesse, das den Verfasser zu seiner Arbeit veranlaßte, nämlich die Abwehr des von katholischer und besonders jesuitischer Seite wider den evangelischen Glauben erhobenen Vorwurfs der Neuheit, sowie der Wunsch, der von den Jesuiten veranstalteten Ausgaben mittelalterlicher Ketzerpolemiker die vorreformatorischen Wahrheitszeugen gegenüberzustellen. Vriemoet (l. c.) schreibt „Facula accensa historiae Waldensium", was sehr selten ist, auch ihm zu. Die von Lydius beabsichtigte ausführliche Geschichte der Waldenser und böhmischen Brüder kam nicht zur Ausführung. Mit Unrecht nennen Schotel (t. a. p. I, 280) und Glasius (t. a. p. II, 418) ihn als den Übersetzer von J. P. Perrins „Histoire des Vaudois et Albigeois" (Genève 1618). Diese Übersetzung ist unter seiner Aufsicht von einem Dordrechtschen Krankenbesucher J. M. V. besorgt und 1624 in Dordrecht erschienen. Lydius hat jedoch angefügt „Dry historische Tractaetgens", die auch auf die Waldenser Bezug haben, die aber nicht als besondere Schrift von ihm betrachtet werden müssen und auch nicht 1634 ausgegeben sind, wie Schotel und Glasius melden. Diese drei „Tractaetgens" sind Abhandlungen: 1. von der Kirche, wo die gewesen von den Zeiten der Apostel bis auf die Zeiten der Reformation; 2. von den verschiedenen Namen der Waldenser; 3. von dem Glauben der Waldenser nach ihren eigenen Bekenntnissen und der Erzählung der päpstlichen Skribenten zur Erläuterung der Kirchengeschichte, zur Verteidigung der Ehre und Lehre der reformierten Kirche und zur Widerlegung einiger Lästerungen der Jesuiten und Päpstlichen. Auf archäologischem Gebiete schrieb Balthasar Lydius zwei Aufsätze: „Super loco Mosis de cruentato sponsarum linteo et aliis virginitatis signis" und „De Lyncuro lapide" (Nr. 5 und 16 in den „Epistolicae quaestiones cum Doctorum responsis" von Joh. Beverwyck, Roter. 1644). Was in dem „Groot-Martelaarsboek" von Mellinus (Dordr. 1619) sich auf die Waldenser und Albigenser bezieht, hat der Verfasser namentlich Lydius zu danken, der ihm hierzu seinen Beistand nicht bloß durch Rat, sondern auch durch Bücher, Papiere und Auszüge zu teil werden ließ. In die Bitte der Synode von Südholland vom Jahre 1622, den zweiten Teil von dem „Groot-Martelaarsboek" zu bearbeiten, willigte er ein. Es kam aber nicht zur Ausführung. — Seine vier Söhne, Isaak, Martinus, Jacobus und Samuel, waren alle Pfarrer der reformierten Kirche in Niederland.

3. Johannes Lydius, der zweite Sohn von Martinus Lydius (nach Schotel der ältere), geboren zu Frankfurt a. M. 1577, wurde 1601 Pfarrer in Aarlanderveen und 1602 in Oudewater in Südholland, wo er 1643 starb. Er war ein gelehrter Mann, beteiligte sich, wie sein Bruder Balthasar, am Kampfe gegen den Arminianismus und stand in litterarischem Verkehr mit Scaliger, Casaubonus und anderen Gelehrten. Er gab die Werke des Nikolaus von Clemanges (Nicolai de Clemangis Opera cum glossario Latino-Barbaro et cum analectis, Lugd. Bat. 1613, 2 vol. 4°); „Prateoli narratio conciliorum omnium ecclesiae Christianae, cum castigat. J. Lydii. Acced. J. Lydii epistola cum And. Pavernagio", Lugd. Bat. 1610; „Rob. Barnesii et Balei Vitae Pontificum cum continuatione", Lugd. Bat. 1610; die Werke Wessels (Aura purior h. e. M. Wesselii Gansfortii Opera omnia: accedunt Jacobi de Paradiso Carthusiani tractatus aliquot, Amst. 1617) und einiges Andere heraus.

4. Jacobus Lydius ist von den vier Söhnen Balthasar Lydius' der bekannteste. Er war in Dordrecht geboren, besuchte daselbst die lateinische Schule, später die Universität Leiden und wurde 1633 in Bleskensgraaf und 1637 (gleichzeitig mit seinem Bruder Isaak) in Dordrecht Pfarrer. 1643—45 war er vorübergehend Pfarrer bei der außerordentlichen Gesandtschaft der Staten Generaal nach England. Bei dieser Gelegenheit besuchte er verschiedene englische Universitäten. Diese Reise gab ihm Veranlassung zu seiner „Historie

der beroerten van Engelandt, aengaende de veelderley Secten, die aldaer in de Kercke Jesu Christi zijn onstaen" (Dordr. 1647). — Jacobus Lydius war ein außerordentlich tüchtiger Mann auf mancherlei Gebieten. Der bekannte Sal. van Til rechnet ihn „unter die größten Theologen seines Jahrhunderts". Besonderes Verdienst hat er als Exeget. Das zeigt seine „Florum sparsio ad Historiam Passionis Jesu Christi" (Dordr. 1672. Neugedruckt Utrecht 1701). Besonders tief war seine Kenntnis der Klassiker und Väter, wie es sich ergiebt aus seinen „Agonistica Sacra, sive Syntagma Vocum et Phrasium Agonisticarum, quae in S. Scriptura, imprimis vero in Epistolis S. Pauli Apostoli, occurrunt" (Roterod. 1657). Im Jahre 1700 wurde dieses Werk neu ausgegeben in Zutphen und Deventer von Joh. Lomeyer „cum additamentis". Außerdem bestehen noch zwei holländische Übersetzungen. Sehr gepriesen wird auch sein „Coena dominica Litteratorum" (Dordr. 1669). Sal. van Til gab noch ein opus posthumum von ihm heraus, betitelt: „Syntagma sacrum de re militari, nec non de jure jurando Dissertatio Theologica" (Dordr. 1698). Auch auf litterarischem und archäologischem Gebiet kann er mit Ehre genannt werden. Als erbaulicher Dichter verdient er Lob für seine heutzutage selten gewordenen „Vrolicke uren des doodts ofte der wijsen vermaeck" (Dordr. 1640, 2. Aufl. 1662, 3. Aufl. 1750). Sein „Belgicum Gloriosum" (Dordr. 1668) enthält viele Besonderheiten aus der niederländischen Geschichte und wurde durch Karl II. von England mit als Grund angegeben, warum er 1672 Holland den Krieg erklärte. Lydius übersetzte es selbst ins Holländische („Het verheerlykte ofte verhoogde Nederland", Dordr. 1668). — Am meisten jedoch ist Jacobus Lydius bekannt geworden durch sein anonym ausgegebenes Werk: „Den Roomschen Uylen-spiegel" (Amsterdam 1671; neugedruckt 1716). Aus allerlei katholischen und vorreformatorischen Schriftstellern hat Lydius seinen Stoff gesammelt, wodurch er das Schändliche und Gottlose in der katholischen Kirche an den Pranger stellte. Witz und scharfe Satire wechseln ab. Dieses Werk von Lydius verdient neben „De Byen-corf der H. Roomscher Kercke" von Marnix van St. Aldegonde (s. d. A.) genannt zu werden. Ein heftiger Gegner entstand ihm in dem Jesuitenpater Cornelis Hazart zu Antwerpen. In dem Streit, der nun zwischen diesen beiden Männern ausbrach, schrieb Lydius eine Reihe von Schriften, worin sich zeigte, daß seine Feder nicht weniger scharf war, denn die seines Gegners. Unter anderem schrieb er in diesem Streit: „Antwerpschen uyl in doodsnoot" (1671); „Het overlijden van den Antwerpschen Uyl" (1671); „Laetste Olyssel van den Antwerpschen Uyl in doodtsnoodt". Nach seinem Tode erschien noch: „Laetsten duyvelsdreck, ofte ongehoorde grouwelen van Paepsche leeraers onser eeuwe . . . Zijnde een vervolgh van den Roomschen Uylenspiegel", Dordr. 1687. Alle diese Schriften sind sehr wichtig für die Kenntnis des Verhältnisses zwischen Reformierten und Katholischen in Niederland im 17. Jahrhundert. — Jacobus Lydius besaß eine außerordentliche Kenntnis, hatte feinen Geschmack, verständiges Urteil und tiefe Frömmigkeit. Seine reiche Bibliothek, deren Katalog noch bei Liebhabern zu finden ist, begründet seinen Anspruch auf den Ehrennamen *φιλόβιβλος* und *φιλόμουσος*, den ihm Vossius gegeben hat. Er starb 1679 als Pfarrer in Dordrecht.

Wagenmann † (**S. D. van Veen**).

Lyon, Synode von 1245 s. d. A. Innocenz IV. Bd IX S. 125, 45 ff.

Lyon, Synode von 1274 s. d. A. Gregor X. Bd VII S. 123, 3 ff.

Lyranus, Nikolaus, gest. 1340. — Werke: Postillae perpetuae in Vetus et Novum Test. zuerst Rom 1471/72 enthält Postilla und Moralitates zusammen; Postilla allein Köln 1478 u. ö.; mit dem lat. Bibeltext Biblia cum postillis, Venedig 1482; Postilla mit Additiones und Replicae, Nürnberg 1481, Basel Froben 1494 u. ö.; Repertorium zum Nachschlagen in der Postille von P. Mollenbeke, Köln 1480. Dann größere Kombinationen: Lat. Text, glossa ordin. Walafr., glossa interlinearia, postilla moralitates, addit. und repl. öfters im 16. Jahrhundert und noch zweimal im 17. Jahrhundert, zuletzt Antwerpen 1634. Außerdem viele Teilausgaben der Evang., Episteln, Psalmen, Perikopen; Psalmen fünfmal in deutscher Uebersetzung, das Ganze in franz. Vgl. Hain Repertorium bibliogr., Bd 2 Nr. 1063 ff.; Fabricius, Bibl. lat., Hamburg 1736 lib. XIII S. 350 ff.; Lelong-Masch, Bibliotheca sacra, Halle 1785, Pars II, Bd 3 S. 359 ff. — Litteratur: Wadding, Annales Minorum Bd V, S. 264—67, VII 237—39; Fabricius a. a. O.; Nikolaus v. L. und seine Stellung in der Gesch. der mittelalterl. Schrifterklärung, Katholik NF Bd II, 1859, S. 940 ff.; Fischer, Des N. v. L. postillae perpetuae etc., JprTh 1889; Siegfried, Raschis Einfluß auf N. v. L. und

Luther, Archiv f. Erforschung des AT, Bd I, 1867; Maschkowski, Raschis Einfluß auf N. v. L. in der Auslegung des Exodus, ZatW 1891; Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. des Judentums 1896; Revue des études juives 1893; Siegfried, Thomas von Aquino als Ausleger des AT, ZwTh 1894; Richard Simon, Hist. critique des commentateurs du V. T.; Diestel, Gesch. des AT in der christl. Kirche, 1869, S. 195 ff.; Reuß, Gesch. der hl. Schrift NT, S. 239; A. Hermeneutik, Bd VII, S. 733, 46; S. 745, 10.

Nikolaus ist geboren um 1270 zu Lyra bei Evreux in der Normandie (daher Lyranus oder a Lyra), trat 1292 in Verneuil in den Franziskanerorden. Später kam er nach Paris, wurde Doktor der Theologie und Lehrer an der Sorbonne und starb am 23. Oktober 1340. Das sind die sicheren Daten seines Lebens, die sich aus dem bei Wadding mitgeteilten Epitaph aus dem Pariser Minoritenkloster ergeben. Bei Fabricius findet sich die aus Labbäus, Script. Eccl. II, S. 120 und Launoi, Hist. Gymn. Navarrei entnommene Notiz, daß Lyranus 1325 als Ordensprovinzial von Burgund unter den Testamentsvollstreckern der Königin Johanna, Gemahlin Philipps des Langen, genannt werde. Jedenfalls hat er, wenn er auch diese Stelle eine Zeit lang bekleidete, im ganzen das stille Leben des zurückgezogenen Gelehrten geführt und sich Jahrzehntelang mit dem großen Werke seiner Bibelerklärung beschäftigt, dem er seinen Ruhm verdankt. Die bei Bulaeus, hist. univers. Par. IV S. 976 sich findende Notiz, daß er auch in Oxford gelehrt habe, ist grundlos. Von der jüdischen Abstammung des Lyr. weiß der Kritiker seiner hebr. Kenntnisse Paul v. Burgos noch nichts. Das ist spätere Vermutung. Hebräisch kann er im damaligen Paris wohl gelernt haben, wo orientalistische Studien im Interesse der antijüdischen und mohammedanischen Polemik nicht unbekannt waren. Mit seinen biblischen Studien hat er alsbald nach dem Eintritt ins Kloster begonnen. In der Postille selbst ist erwähnt, daß er 1322 an der Genesis arbeitete, 1326 an Jesaia. Einen doch nur vorläufigen Abschluß gewann das Werk 1330 (JprTh 1889 S. 435). Herausgegeben wurde es erst nach seinem Tode, vermehrt mit Zusätzen von anderer Hand. Namentlich sind die Vorreden zu den einzelnen Büchern nicht alle von ihm, auch nicht die dem Ganzen vorangeschickte Einleitung de libris canonicis et non canonicis. Die Postille enthält zuerst in 50 Büchern in der Hauptsache fortlaufende Erklärung des Wortsinnes sämtlicher biblischer Schriften mit Einschluß der Apokryphen, die aber nach Hieronymus als nicht kanonisch und minoris auctoritatis behandelt werden. Darauf folgen in 35 Büchern moralitates oder moralia. Beide Reihen sind ohne Zweifel ursprünglich schon als ein Ganzes gedacht, wie sie auch in den meisten Ausgaben nebeneinander gedruckt sind. Der erste Prolog de commendatione script. s. in generali giebt die üblichen Ausführungen über den Wert der Schrift und die Empfehlung des Studiums derselben. Der zweite de intentione autoris et modo procedendi geht aus von der Thatsache des mehrfachen Schriftsinnes. Aber omnes expositiones mysticae praesupponunt sensum litteralem tanquam fundamentum ... maxime cum ex solo sensu litterali et non ex mysticis possit argumentum fieri ad probationem alicujus dubii (vgl. Thomas Aq. Summa quaest. I art. 10: omnes sensus fundentur super unum sc. litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum). Aber der Wortsinn sei nahezu erstickt durch die Überfülle mystischer Auslegungen, welche die traditionelle Erklärung beizubringen pflege. Darum intendo circa sensum litteralem insistere et paucas valde et breves expositiones mysticas interponere. Dabei wolle er dem vielfach verdorbenen lat. Text den Grundtext vorziehen und auch jüdische Ausleger, besonders Rabbi Salomon Raschi berücksichtigen. Dem sind noch die 7 Regeln der Schriftauslegung aus Isidor sent. cap. 20 beigefügt. Der dritte Prolog in moralitates bibliae beginnt wieder mit einem fast wörtlichen Citat aus Thomas Summa quaest. I: Deus qui est auctor scripturae non solum utitur vocibus ad significandum sed etiam rebus per voces significatis et sic facta vet. test. significaverunt ea quae in novo fiunt. Das ist der sensus mysticus. Die Schrift hat also einen doppelten Sinn, litteralis und mysticus. Der letztere kann auch dreifach eingeteilt werden mit Berufung auf den gangbaren Merkvers: Litera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia. Zum sensus litteralis ist auch der parabolicus zu rechnen, nach dem Vorgang etlicher Doktores (vgl. wieder Thomas a. a. O.). Demnach liegt das, was Lyr. auszeichnet, nicht in seinen hermeneutischen Grundsätzen, in denen er vielmehr nur die klassischen Doktrinen der Scholastik zum Ausdruck bringt, wie sie außer bei Thomas auch bei Bonaventura, Hugo v. St. Viktor u. a. sich finden. Was ihn unterscheidet ist weder die Betonung des Wortsinnes als fundamentum, noch die Erkenntnis der Mängel des lat. Textes, noch die Beiziehung des Grundtextes oder

der jüdischen Ausleger, noch die Zurücksetzung der Apokryphen, denn in dem allen lassen sich zahlreiche Parallelen aus der Zeit der Scholastik beibringen. Auch in seiner Neigung zu logischen Definitionen und Dispositionen ist er ein Kind seiner Zeit. Die „kirchliche Gebundenheit und dogmatische Befangenheit" ist ihm ebenso eigen. Aber er besaß etwas, 5 was die anderen nicht hatten: die Nüchternheit des Exegeten und die Fähigkeit der Selbstbeschränkung, nun auch wirklich, nicht bloß in der Theorie, bei dem Wortsinn der Bibel zu bleiben und den Wust der geistreichen Allegorien und der mystischen oder dogmatischen Exkurse fernzuhalten. Darum ist es auch bezeichnend für ihn, daß er unter den jüdischen Auslegern gerade den Raschi gewählt hat, der in der jüdischen Exegese ebenfalls eine Epoche 10 der Beschränkung des Allegorisierens einleitet. Im übrigen verrät Lyr. kaum Kenntnis des Griechischen, und auch im Hebräischen versteht er nicht allzuviel, wenn auch mehr als seine Zeitgenossen. Er ist ganz auf seinen Raschi angewiesen, den er abschreibt. Er korrigiert nicht den lat. Text aus dem Hebräischen, sondern wo sie differieren, erklärt er beide nebeneinander und baut seine Exegese auf einzelne sprachliche Wendungen des La- 15 teiners, die der Hebräer nicht hat, z. B. Gen 3, 3. Als Quelle für chaldäisches und arabisches diente der Pugio fidei von Raymund Martin, dem Lyr. auch sonst viel verdankt. Außer den Kirchenvätern ist auch Thomas von Aquino viel benützt, z. B. im Hiob. Die Postille wurde als ein in der mittelalterlichen Litteratur einzig dastehendes Werk überaus viel gelesen. Was man am Lyr. schätzte, zeigen die von Wadding VII S. 238 20 mitgeteilten Verse, ebenfalls aus dem Pariser Minoritenkloster:

Littera nempe nimis quae quondam obscura jacebat
Omnes per partes clara labore meo est.
Exstat in Hebraeos sanctissima condita turris
Nostrum opus haud ullis comminuenda petris.

25 Ebenso ging der doctor planus et utilis durch das 15. und 16. Jahrhundert, meist verbunden mit den kritisierenden Additiones des Paul von Burgos und den verteidigenden Replicae des Matth. Döring, eines deutschen Minoriten, unzählig oft gedruckt und mit dem anderen großen Bibelwerk des MA., der glossa ordinaria, in monströsen Folianten zusammengestellt, das gesammelte Erbe der mittelalterlichen Weisheit für eine 30 anders gewordene Zeit, eine Fundgrube für Protestanten und Katholiken. Luther hat in seiner Erklärung der Genesis z. B. fast Satz für Satz den Lyr. beigezogen und seine Kenntnis der rabbinischen Auslegung aus ihm geschöpft (die wechselnden Urteile Luthers über Lyr. s. JprTh 1889 S. 430 f.). Aber auch Melanchthon (z. B. in der Apologie), Urbanus Rhegius und andere Reformatoren kennen und nennen ihn. Deswegen und weil über- 35 haupt später intensivere Beschäftigung mit dem Bibelwort als etwas spezifisch Lutherisches, bezw. als Vorbereitung auf Luther erschien, liegt auch ein Sinn in dem sonst ziemlich thörichten Vers: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset.

Die übrige Schriftstellerei des Lyr. bietet wenig Interesse. Er hat sich als scholastischer Theologe durch den üblichen Kommentar zum Lombarden und Quodlibeta legitimiert und 40 an der antijüdischen Polemik durch drei Schriften sich beteiligt. Zweifelhaft ist die Echtheit des Traktats de idoneo ministrante und einer contemplatio de vita et gestis s. Francisci. Siehe darüber Fabricius a. a. O. **R. Schmid.**

M.

Mabillon, Johannes, gest. 1707. — Litteratur: Th. Ruinart, Abrégé de la 45 vie de M. Par. 1709 (lat. 1714); Emile Chavin de Malan, Histoire de D. Mab et de la congrégation de Saint-Maur, Par. 1843; Henri Jadart, Dom Jean Mab., étude suivie de documents inédits, Reims 1879; Emmanuel de Broglie, Mabillon et la société de l'abbaye de Saint-Germain des Prés 1664—1707, 2 Bde, Paris 1888; P. Suitbert Bäumer O. S. B., Joh. Mabillon, Augsb. 1892, 270 S. 8°; Rich. Rosenmund, Die Fortschritte der Diplomatik 50 seit Mab., München 1897, S. 1—30; H. Breßlau, Handbuch der Urkundenlehre I (1889) S. 23—29; W. Wattenbach, Das Schriftwesen im MA., 3. Aufl., S. 13—22.

Johann Mabillon, geb. 23. November 1632 im Dorfe St. Pierremont in der Champagne, gest. zu Paris 27. Dezember 1707. In Reims trat er 1653 als Novize in die Benediktinerkongregation des hl. Maurus und legte 7. September 1654 Profeß ab. Nach wechselndem Aufenthalt in verschiedenen Klöstern finden wir M. 1663 in Saint-Denis, 1664 in der Pariser Abtei Saint-Germain des Prés, dem wissenschaftlichen Mittelpunkt 5 und Centralkloster der Mauriner, wo er zunächst den gelehrten Lucas d'Achery (s. oben IV, 401) als Hilfsarbeiter bei der Herausgabe der sechs letzten Bände des Spicilegium unterstützte. 1667 erschienen nach den ältesten und besten Handschriften Sancti Bernardi abbatis primi Clarevallensis opera omnia (in 2 Foliobänden, und gleichzeitig als Handausgabe in 9 Oktavbänden, später verbessert und vermehrt, Paris 1690 und 1719, 10 s. oben Bd II, 623), der Anfang und das Muster der nun rasch aufeinander folgenden berühmten Mauriner Väterausgaben.

Aber die eigentliche Lebensaufgabe M.s wurde die Geschichte des Benediktinerordens, zu welcher d'Achery die Materialien von allen Seiten gesammelt hatte, deren Bearbeitung M. übernahm. 1668 erschien der erste Band der Acta Sanctorum ordinis s. Bene- 15 dicti, auf die Geschichte des 6. Jahrhunderts bezüglich, dem bis 1675 noch ein zweiter und dritter folgten, die Leben der Ordensheiligen des 7. und 8. Jahrhunderts enthaltend. M.s kritisches Talent zeigte sich hier im hellsten Lichte, aber gerade seine scharfe, tiefeinschneidende Kritik erregte auch innerhalb der Kongregation die Gemüter; von einigen seiner Ordensbrüder verklagt, rechtfertigte er sich siegreich vor dem Generalkapitel. So schritten 20 die Acta sicher fort und lagen nach 34jähriger Arbeit 1701 in 9 Folianten, die bis zum J. 1100 reichen (das Material zum 10. Band blieb Manuskript), abgeschlossen vor. Schon 1703 begann M. auf so gesicherter Grundlage die Veröffentlichung der Annales ordinis s. Benedicti, seines reifsten Werkes, von dem er bis zu seinem Tode vier Bände herausgab; den fünften vollendete Ren. Massuet (1713), den sechsten, der mit dem Jahre 1157 schließt, Edmund 25 Martène (1739). Das Werk aber, welches M. vielleicht den größten Ruhm eintrug, dessen Bedeutung aber auf einem anderen Gebiet liegt, verdankte seine Entstehung den Angriffen der Jesuiten. Daniel Papebroch, Ordensgenosse und Fortsetzer des Bollandus, hatte, um für die Kritik der Urkunden feste Regeln zu gewinnen, dem zweiten Aprilband der (bollandischen) Acta Sanctorum (1675) eine Abhandlung: Propylaeum anti- 30 quarium circa veri ac falsi discrimen in vetustis membranis vorausgeschickt, worin er die ältesten Klosterprivilegien fast samt und sonders verwarf und speziell die merovingischen Urkunden von Saint-Denis in Bausch und Bogen für gefälscht erklärte. Papebrochs Abhandlung erschien als ein ehrenrühriger und gefährlicher Angriff auf die Benediktiner Frankreichs, welche fast allein Dokumente von hohem Alter, namentlich mero- 35 vingische Urkunden ganz allein besaßen: sie also rüsteten sich zu kräftiger Gegenwehr. Antworten aber konnte man auf diesen Angriff nirgends wie in Saint-Germain des Prés, wo alle Handschriften und Urkunden der alten großen Klöster zur Verfügung standen. M. übernahm die Beantwortung: 1681 erschien dieselbe, gewidmet dem Minister Colbert, unter dem Titel: De re diplomatica libri VI, noch jetzt das Hauptwerk dieser neuen 40 Disziplin, für merovingische Urkunden unübertrefflich, klassisch für alle Zeiten. Denn hier zuerst wurden statt willkürlicher oder unsicherer Aussprüche und Vermutungen fest und sicher begründete Regeln und Merkmale aufgestellt, und zwar gleich in so vollendeter Form, daß das Werk, welches auch die wissenschaftliche Paläographie begründete, allgemeine Bewunderung und Anerkennung fand und die fernere Entwickelung der Diplomatik für alle 45 Zeiten bestimmt hat. Die eigentliche Polemik trat zurück, doch erklärte sich Papebroch in einem noch erhaltenen Briefe für widerlegt; gegen spätere Angriffe, besonders des Jesuiten Germon, antwortete M. nur indirekt durch: Librorum de re diplomatica Supplementum (Paris 1704, Fol., die 2. Aufl. des Ganzen besorgte Ruinart, Paris 1709). 50

Im Auftrag des Staatsministers Colbert ging M. 1682 nach Burgund, um Nachforschungen nach das königliche Haus betreffenden Urkunden anzustellen; weitere wissenschaftliche Reisen unternahm er, begleitet von Mich. Germain, 1683 nach Deutschland, 1685—1686 nach Italien, überall wichtige Bücher und Handschriften sammelnd. Einen Teil seiner Ausbeute veröffentlichte er im Museum Italicum (Paris 1687—1689, 55 2 voll. in 4°, eröffnet von dem Iter Italicum litterarium) und in den Vetera Analecta (Paris 1675—1685, 4 voll. in 8°), deren vierter Band das interessante Iter germanicum enthält. Am Streit über den Verfasser des goldenen Büchleins de imitatione Christi, welchen die Benediktiner und die Augustiner für sich in Anspruch nahmen, beteiligte sich M., freilich ohne sonderliches Glück, durch seine Animadversiones in Vin- 60

dicias Kempenses (des P. Testelette) und entschied sich für den (sagenhaften) italienischen Benediktinerabt Johannes Gersen, vgl. Cöl. Wolfsgruber, Giovanni Gersen (Augsburg 1880), S. 113—116. Auch sonst verfocht M. mit Energie die Sache der Benediktiner. Gegen den Stifter des Trappistenordens de Rancé, der in seinem Werk De la sainteté et des devoirs de la vie monastique (Paris 1683) erklärt hatte, daß wissenschaftliche Thätigkeit die Vollkommenheit der Mönche hindere, welche neben Hand- und Feldarbeit nur dem Gebete und dem Psalmengesang leben dürften, wies M. in seinem Traité des études monastiques (Paris 1691) die Notwendigkeit gelehrter Bildung für die Ordensgeistlichen nach und zeigte, daß diese Studien keine Verletzung der Regel des hl. Benedikt seien. Mit Repliken und Dupliken verlief allmählich dieser interessante Streit. Aber noch einmal sollte M. die Macht seiner Gegner kennen lernen. Pseudonym, in der Schrift Eusebii Romani ad Theophilum Gallum epistola de cultu sanctorum ignotorum (Paris 1698) eiferte er gegen die Keckheit, mit der man in Rom die Leichname der Katakomben ohne ausreichende Gründe (vgl. F. X. Kraus, Die Blutampullen, in: Annalen d. V. f. Nass. Alt.-Kunde 9 [1868] S. 200) als Reliquien von Märtyrern und Heiligen verehrte und verhandelte. Die Epistel wurde vielfach übersetzt und allerorts begierig aufgenommen und anerkannt, in Rom aber nahm man so ernstlichen Anstoß, daß M. 1705 eine neue korrigierte Ausgabe veranstaltete, in deren Vorrede er sagt: Haec nova editio non temere nec proprio arbitrio a me facta est, sed ad eius nutum et imperium, penes quem residet summa praecipiendi auctoritas ... quae (nova editio) eo tendit ut emolliam si quid durius, ut explicem si quid obscurius, denique ut emendem et corrigam si quid secus quam par sit a me hac in epistola scriptum nonnullis videatur. Damit gab sich auch die Inderkongregation zufrieden. Von anderen Schriften M.s sind noch zu erwähnen: Das wichtige Werk De liturgia Gallicana libri III (Paris 1685), das mehr erbauliche Büchlein La mort chrétienne (1702), die Dissertatio de pane eucharistico, azymo ac fermentato (Paris 1674), letztere mit anderen kleineren Abhandlungen wieder abgedruckt in den Ouvrages posthumes de M. et de Ruinart (3 Bde, Paris 1724), worin auch viele Briefe M.s stehen. Ein anderer Teil seines umfangreichen Briefwechsels ist veröffentlicht von Valery, Correspondance inédite de M. et de Montfaucon avec l'Italie (Paris 1846, 3 voll.); eine vollständige Ausgabe von M.s Briefen bereitet der franz. Archivar Stein vor; ein großer Teil von M.s handschriftlichem Nachlaß liegt in der Pariser Nationalbibliothek.

G. Laubmann.

Mac All, Robert Whitaker (gest. 1893) und sein Evangelisationswerk in Frankreich. — Litteratur: R. W. Mac All, Founder of the Mac All Mission, Paris. A fragment by hymself, a souvenir by his wife, London 1896; ins Französische übersetzt und ergänzt von Eug. Réveilland: La vie et l'oeuvre de R. W. Mac All, Paris, Fischbacher 1898; Soltau, Die Mac All Mission in Frankreich, Reich Christi 1899 Nr. 4 u. 5; Lachenmann, Mac All und die Evangelisation Frankreichs. Deutsch-evangelische Blätter 1900, 842—856; R. Saillens, Un grand Évangéliste, R. W. Mac All, Foi et vie 1901, Nr. 24; La Mission populaire de France (Mission Mac All) 29. Jahresbericht, Paris 1901.

Es sollte sein letzter Apostelдienst am französischen Volke werden, als Mac All am Abend eines an Mühe und Segen reichen Lebens als Siebziger noch daran ging, seine Lebenserinnerungen niederzuschreiben. Einige Wochen nach seinem Tod fand man auf seinem Schreibtisch einige Blätter Papier mit den flüchtigen Umrissen der Disposition, nach welcher der Mann, der nach dem Urteil eines seiner täglichen Gefährten das Wörtchen „Ich" nicht gekannt hatte, Gottes Spuren auf seinem Pilgerweg noch einmal nachgehen wollte, um der Welt zu zeigen, „daß nie versagende, wandellose Freude allein im Dienst des Herrn gefunden wird, in der völligen und dauernden Hingabe aller Kräfte unseres Wesens an die eine Aufgabe, zuerst das zu thun, was der Herr uns zu thun giebt". Ehe er die Einleitung vollendet hatte, nahm ihm der Tod die Feder aus der Hand. Seine Witwe, seine treueste Mitarbeiterin von der ersten Stunde an, ist dann noch einmal für ihn in den Riß getreten und hat uns mit einem warm empfundenen und frisch gezeichneten Lebensbild des großen Evangelisten erfreut. Diesem Bilde verdankt die folgende Skizze das meiste.

Robert Whitaker Mac All ist als der Sohn eines hervorragenden Kongregationalistenpredigers schottischer Abkunft am 17. Dezember 1821 in Manchester geboren. Trotz ernster religiöser Anlagen, die frühe durch den Verlust des Vaters und der Schwester noch vertieft wurden, fühlte er sich zunächst nicht zur Theologie hingezogen, sondern wählte

den Beruf des Architekten. Daß er in diesem Berufe glänzendes geleistet hätte, bezeugen die Kapellen in Sunderland und Leicester, die nach seinen Entwürfen gebaut sind. Und doch kam er zu keiner inneren Befriedigung. Er konnte nicht vergessen, daß sein Vater auf dem Sterbebett zu ihm gesagt hatte: „Du mußt ein Diener Jesu Christi werden". Im Winter 1844 besuchte er an einem Sonntagabend den Gottesdienst in einer kleinen 5 Kapelle Londons. „Während der Predigt ging ich meinen eigenen Gedanken nach und es stieg der Entschluß in mir auf, mit meinem Leben eine vollständige Änderung vorzunehmen. Ich fühlte mich innerlich aufgefordert, eine Laufbahn, die ich aus Neigung gewählt und zu der es mir sicherlich an den nötigen Eigenschaften nicht gefehlt hatte, zu verlassen und mich zum Pfarrdienst vorzubereiten". Im Sommer 1844 trat Mac All im Einverständnis 10 mit seiner Mutter in die freie Theologenschule zu Whalley Range bei Manchester ein und bestand im Jahr 1848 mit Auszeichnung die theologische Prüfung.

Von den 45 Jahren, die er im Dienste des Evangeliums stehen durfte, verbrachte er die Hälfte auf verschiedenen Pfarrstellen in England: in Sunderland, Leicester, Manchester, Birmingham und Hadleigh. Schon in Leicester sehen wir, wie später in Paris, sein 15 Hauptbestreben darauf gerichtet, die der Kirche entfremdeten Arbeitermassen mit der Verkündigung des Evangeliums zu erreichen. Zu diesem Zwecke baute er nach eigenen Plänen eine Kapelle an einer der belebtesten Straßen der Stadt. Seine Gemeinde sammelte er dann in der Weise, daß er die Vorübergehenden einlud, in die Kapelle einzutreten und ihn einmal anzuhören. Bald erfreuten sich seine Vorträge eines ungeheuren Zulaufs, 20 wozu auch der Umstand beigetragen haben mag, daß er seinen Gedanken nicht die Form einer schulgerecht ausgearbeiteten Predigt gab, sondern sie gewöhnlich in eine kurze Erzählung kleidete, die mit einer scharfen Spitze in die Herzen der Hörer drang.

Es war auf einer Erholungsreise, als Mac All zum erstenmal den Boden Frankreichs betrat. Suchte er sonst alljährlich mit seiner Frau — Kinder blieben ihnen versagt — 25 die Berge seiner schottischen Heimat auf, um dort seinen botanischen Neigungen nachzugehen, so zog es ihn im Sommer 1871 nach Frankreich und nach Paris, wo die Trümmer noch rauchten vom Aufstand der Kommunarden. Schon in der Normandie hatten die Reisenden da und dort religiöse Traktate verteilt, die zu ihrer Verwunderung meist mit großer Bereitwilligkeit angenommen wurden. In Paris suchte Mac All trotz vielseitiger Warnungen 30 vor der noch aufs äußerste erbitterten Bevölkerung und trotz seiner mangelhaften Sprachkenntnisse die Arbeiterviertel von Belleville und Villette, die letzte Festung der Kommunarden, auf. Er fand die Leute für jedes Zeichen aufrichtiger Teilnahme empfänglich und dankbar. Hier erschien ihm „der Mann aus Macedonien". Am Abend des 18. August redete auf dem Boulevard von Belleville ein Arbeiter den „bon Anglais" in englischer Sprache 35 an und fragte ihn, ob er ein protestantischer Pfarrer sei. „Dann habe ich Ihnen etwas zu sagen: in diesem Stadtteil, in dem zehn Tausende von Arbeitern wohnen, können wir keine aufgezwungene Religion brauchen. Wenn aber jemand von Euch eine andere Religion, eine Religion der Freiheit und der Wahrheit zugleich uns predigen wollte, so wären viele unter uns bereit, ihn anzuhören". 40

Mac All sah in dieser Begegnung einen Ruf Gottes. Wohl riet man ihm von verschiedenen Seiten ab: es sei verlorene Mühe, diesen Proletariern mit dem Evangelium nahe kommen zu wollen. Aber er hatte die feste Überzeugung gewonnen, daß hier eine unaufschiebbare gewaltige Evangelisationsarbeit zu thun sei. So faßte er den Entschluß, möglichst rasch nach Paris überzusiedeln. Am 17. November 1871 kam er mit seiner 45 Frau zu bleibendem Aufenthalt in Paris an. Schon am 17. Januar 1872 konnte er nach vielem Suchen und tausend Schwierigkeiten den ersten Evangelisationsversuch in einem leerstehenden Laden der rue Julien la Croix machen. „Mit zitternder Hand" — schreibt Mac All in seinem Tagebuch — öffneten wir die Thüre. Anfangs schienen die Leute zu zögern und gingen vorüber. Trotzdem zählte die erste Versammlung etwa 40 Personen. 50 Wir bemerkten, daß mehrere unter ihnen sehr gut gekleidet waren, wie wenn sie einer persönlichen Einladung Folge geleistet hätten". Schon am nächsten Abend war der kleine Raum gedrängt voll. Viele mußten auf der Straße stehen bleiben. Bald mußten weitere Säle eröffnet werden. Der Grund zur „Mission populaire évangélique de France" war gelegt. 55

Um die über alles Erwarten großen Erfolge der Evangelisationsthätigkeit Mac Alls zu verstehen, ist es unerläßlich, die leitenden Grundsätze seiner Arbeit kennen zu lernen. Auf den Einladungskarten, die er in der ersten Zeit seiner Thätigkeit mit Hilfe einiger Freunde unter den Arbeitern verteilte, stand nichts als die Worte: „Ein englischer Freund möchte zu Euch von der Liebe Jesu Christi reden." Darin sah er die einzige Aufgabe der 60

Evangelisation. Aus keinem Wort sollte den Leuten eine andere Absicht oder Rücksicht entgegentreten. Mac All hat streng darauf gehalten, daß seine Mitarbeiter die einzelnen Verhaltungsmaßregeln, die sich aus diesem obersten Grundsatz ergaben, gewissenhaft einhalten. Man darf nie — so führte er des Näheren aus — politische Dinge berühren und weder von der Republik noch vom Kaisertum noch von der Kommune reden. Die Frage, ob der deutsch-französische Krieg mit Recht oder mit Unrecht geführt worden ist, hat außerhalb der Erörterungen zu bleiben. Kneipen und Weinverkäufer, auch Theater, Tanz- und Konzertsäle bleiben besser unerwähnt. Man darf die Leute nicht kränken und nie den Gedanken aufkommen lassen, als hielten wir uns selbst für besser als unsere Zuhörer. Sage darum lieber „wir" als „Ihr" und so jedenfalls immer, wenn es sich um eine demütigende Thatsache handelt. Man soll nie ein verletzendes Wort brauchen gegen irgend eine Kirche oder ihre Mißbräuche. „Man kann auf solche Dinge ganz wohl eingehen, indem man von Mißbräuchen spricht, die ebensogut in England vorkommen. Wir gehen nicht darauf aus, die Leute zum Übertritt aus einer Kirche in eine andere zu bewegen. Unsere einzige Absicht ist, die Leute zu Christo zu führen. Um die äußere Form ihres Gottesdienstes kümmern wir uns nicht, wenn wir auch für unsere eigene Person in diesem Punkt sehr bestimmte Anschauungen haben." Alle theologischen Kontroversen sind aus den Ansprachen fortzulassen. Die Arbeiter haben keinerlei Interesse an derartigen Diskussionen. „Wir glauben, daß eine große Anzahl unserer anhänglichen Zuhörer, besonders die intelligenten, selbstbewußten Arbeiter, sich abgestoßen fühlen würden, wenn man sich auf eine Widerlegung ihrer persönlichen religiösen Ansichten einließe. Als einmal einige unserer Freunde einen derartigen Versuch machten, merkte ich, daß gerade die Personen, an die sie sich wandten, von da an unseren Versammlungen und unserem Einfluß sich entzogen. Im allgemeinen ist es vorzuziehen, sie vorerst mit einem herzlichen Händedruck und einer freundlichen Einladung zum Wiederkommen gehen zu lassen." Gott ist nie als der rächende Richter zu schildern, sondern als der liebreiche, barmherzige Vater. Jede harte und bittere Sprache, auch gegenüber der Sünde ist zu vermeiden, von der künftigen Verdammnis der Bösen darf man nur mit der größten Zurückhaltung sprechen. Sogar beim Singen ließ Mac All solche Liederstrophen, die Drohungen oder Rachegedanken enthielten, lieber überschlagen.

So wohl überlegt wie diese Grundsätze über den Inhalt seiner Verkündigung, waren auch seine Bestimmungen über den äußeren Verlauf der Evangelisationsversammlungen. Sie sollen niemals länger dauern als eine Stunde, keine Rede mehr als 10—15 Minuten und kein Gebet mehr als 2—3 Minuten in Anspruch nehmen. Durch reiche Abwechslung von Ansprachen und Gesängen suchte Mac All zu verhüten, daß diese freien Veranstaltungen den Charakter des regelmäßigen Gottesdienstes annahmen. Auf die Macht des Liedes hielt er große Stücke. Er hat, sobald er des Französischen einigermaßen mächtig war, eine ganze Reihe von Evangelisationsliedern teils aus dem Englischen übersetzt, teils selbst gedichtet. Die von ihm herausgegebene in mehr als 200 000 Exemplaren über ganz Frankreich verbreitete Sammlung der „Cantiques populaires" enthält 28 Lieder, die Mac All zum Verfasser haben. Seine Frau begleitete den Gesang auf dem Harmonium. Der meist fröhliche Charakter der gesungenen Melodien übte auf die Leute eine große Anziehungskraft. Die größte übte er selbst durch seine herzgewinnende Freundlichkeit. Nie hätte er sich davon abbringen lassen, nach Schluß der Versammlung an die Thüre zu stehen und jedem Besucher mit einem warmen Händedruck und einem aufmunternden Wort persönlich zu verabschieden. Auch während der Versammlung entging ihm keine Gelegenheit, den Leuten durch irgend eine kleine Aufmerksamkeit näher zu kommen. Wie manchen unter diesen Ärmsten der Armen, die in den Pariser Vorstädten in der Regel das Publikum der Missionssäle bilden, hatte er schon von vornherein dadurch für sich gewonnen, daß er ihm etwa seine Brille lieh oder persönlich einen Stuhl brachte!

Es ist aber noch ein Punkt hervorzuheben, der das Urteil Moodys, die Mac All-Mission sei eine Mustermission für die Welt, rechtfertigt: das ist die Stellung Mac Alls zu den kirchlichen Organen des französischen Protestantismus aller Denominationen. Sie hat er zu Rate gezogen, ehe er sein Werk unternahm, unter den Pariser Pastoren hat er von Anfang an seine Mitarbeiter gesucht und gefunden. Er hatte weder separatistische Neigungen noch wollte er irgend einer kirchlichen Partei dienen. Jeder, der ihm helfen wollte, dem französischen Volke das Evangelium zu bringen, war ihm willkommen, welcher Denomination und welcher Nation er auch angehörte. Sein Werk war auf den Grundsätzen der Evangelischen Allianz gegründet und es ist bis zum heutigen Tag ein lebendiges Beispiel für den Wert dieser Grundsätze. So führte er auch die durch seine Arbeit Ge-

wonnenen den verschiedenen protestantischen Kirchen zu. Im Jahr 1898 z. B. sind mehr als 100 Personen der reformierten Kirche Frankreichs beigetreten, die in den Sälen der Mac All-Mission das Evangelium kennen gelernt hatten. Aber auch eine der Pariser Baptistengemeinden ist eine Frucht dieser Mission. Nur in einer einzigen Frage stimmte er in seinen letzten Jahren mit der Mehrzahl der Pariser Pastoren nicht überein. Er hätte gern in Gemeinschaft mit den Geistlichen aller evangelischen Kirchen die Feier des hl. Abendmahles in seinen Sälen eingeführt. Als er aber merkte, daß er mit diesem Vorhaben auf ernstlichen Widerstand stoße, gab er es auf, um keinerlei Bitterkeit aufkommen zu lassen.

Den schönsten Beweis für die Richtigkeit und Fruchtbarkeit seiner Missionsmethode erlebte Mac All an dem großen Aufschwung, den sein Evangelisationswerk in kurzer Frist nahm. In rascher Folge mußten weitere Lokale in Belleville errichtet werden.

Zu den Abendversammlungen kamen bald noch andere Veranstaltungen: Sonntagsschulen für Kinder, Abendschulen für die ledige Jugend, Jünglings- und Jungfrauenvereine, Versammlungen für Blinde, Nähschulen, Temperenzvereine, ärztliche Mission u. s. w. Im Jahre 1898 zählte man allein in Paris 22 Säle der Mac All Mission. Im gleichen Jahr wurde das erste Lokal in Lyon eröffnet, 1880 wurden die Stationen in La Rochelle und Rochefort gegründet, 1881 die in Roubaix, Lille, Dünkirchen, Montauban und Toulouse. 1883 griff das Werk nach Algier über. Der Jahresbericht von 1901 nennt 23 Säle in Paris und Umgebung und 59 Säle in den Provinzen, in denen im Jahr 1900/1901 18596 religiöse Versammlungen abgehalten wurden. Bibeln und Neue Testamente wurden 24128, christliche Traktate 471568 verteilt. Die Gesamteinnahmen betrugen 294837 Franken, wovon 114928 Frs. aus den Vereinigten Staaten, 71960 Frs. aus England, 49505 Frs. aus Schottland und 29810 Frs. aus Frankreich kamen. Diesen Einnahmen steht gegenüber eine Gesamtausgabe von 330975 Franken. Seit 1892 befährt ein Missionsschiff „Le Bon Messager" die Seine und ihre Nebenflüsse, geführt von einem ehemaligen katholischen Priester. Diese „schwimmende Mission" arbeitet mit soviel Erfolg unter der Landbevölkerung im Seinegebiet, daß die Leitung der Mission sich entschloß, ein zweites Missionsschiff „La Bonne Nouvelle" bauen zu lassen, das Ende 1901 in Thätigkeit treten konnte.

Trotz der gewaltigen Ausdehnung der Arbeit hat Mac All bis zu seinem Tode allein die Last der Leitung und der Verantwortung getragen. Auf seinen Namen wurden alle Mietverträge ausgestellt. Er erledigte allein die ungeheure Korrespondenz: noch in den letzten vier Monaten seines Lebens hat er 636 Briefe erhalten und 743 geschrieben. Im Jahr 1882 teilte er sich in die äußeren Geschäfte mit einem teils aus Laien, teils aus protestantischen Pfarrern bestehenden Komité von 13 Personen, in dem er bis zu seinem Tode den Vorsitz führte. Gleichzeitig wurde die ursprüngliche Bezeichnung „Mission aux ouvriers de Paris" ersetzt durch den Namen „Mission populaire évangélique de France (mission Mac All)". Aber nur der Titel „Mission Mac All" ist in Frankreich populär geworden. Denn Mac All blieb die Seele des Ganzen. Nie recht gesund und zeitlebens von heftigen Kopfschmerzen geplagt, besaß er doch eine wunderbare geistige und körperliche Spannkraft. Mit der größten Zähigkeit opferte er in der ersten Zeit, wenn er abends von den vielen Besuchen bei Behörden und Pfarrern, bei Buchhändlern und Buchdruckern, bei Verkäufern und Ladenvermietern todmüde heimkam, noch seine Nächte, um wenigstens die allernötigsten Sprachkenntnisse für die erste Evangelisationsversammlung sich anzueignen. An manchen Tagen sprach er in fünf oder sechs Versammlungen. Zur Vorbereitung auf seine Ansprachen fand er schließlich wenig Zeit mehr: er empfand die Teilnahme an den Versammlungen als Erholung. Die weiten Strecken von einem Saal zum anderen legte er gewöhnlich zu Fuß zurück. Im Jahre 1877 stellten ihm Pariser Freunde die Summe von 4000 Franken zur Verfügung, damit er für die großen Entfernungen manchmal einen Wagen benützen könne.

Dieser Eifer für seine große Sache teilte sich wie von selbst seinen zahlreichen Mitarbeitern mit. Keiner, den er in seiner unüberwindlichen Liebenswürdigkeit um seinen Beistand ansprach, wußte sich ihm zu entziehen. Alles geschah, wie er es haben wollte: er gab nie Befehle, und doch gehorchte man ihm. Dabei war er ein überaus einfacher Mann, der in natürlicher Herzlichkeit auch mit dem Geringsten verkehrte: für die Pariser Omnibuskutscher hatte er immer etwas in der Tasche, eine illustrierte Zeitung oder eine interessante Schrift. Nie hat einer die kleinen Gaben des „guten Engländers", den sie alle kannten, zurückgewiesen. Seine einfache, ungekünstelte Art zeigte sich besonders auch in seinem Widerwillen gegen alles Posieren, gegen jede theatralische Demonstration in reli-

giösen Dingen. Mit seinen persönlichen inneren Erlebnissen war er äußerst zurückhaltend und machte nie viel Worte über seine Bekehrung. Am 3. Mai 1884 schrieb er für sich die Worte nieder: Es ist mein Wunsch, daß man nach meinem Tode überall, wo man von meiner armen Arbeit sprechen könnte, erfahre, wie ich es immer für das wunderbarste an diesem Werk in Frankreich angesehen habe, daß unser Herr mich dafür gewählt, daß er das große Vorrecht, der Vorkämpfer desselben zu sein, einem Menschen anvertraut hat, der noch so weit zurück ist in seinem geistlichen Leben, so arm an Liebe zu den Seelen und zu ihm". Ein halbes Jahr vor seinem Tode schrieb er unter dieses Bekenntnis: „Je désire signer ceci de nouveau".

In derselben aufrichtigen Demut nahm er die zahlreichen Auszeichnungen entgegen, die im Lauf der Jahre sein Wirken ihm eintrug. Schon im Jahre 1877 wurde er überrascht durch eine silberne Medaille mit der Inschrift „Pour dévouement à l'humanité", die ihm von der französischen Société nationale d'encouragement au bien" unter Anerkennung seiner segensreichen Arbeit verliehen wurde. Im folgenden Jahr ehrte ihn die Société libre d'instruction et d'éducation populaire auf dieselbe Weise. Im Juni 1884 sprach ihm die in Nantes versammelte offiziöse Generalsynode der reformierten Kirche Frankreichs einstimmig ihren Dank aus als einem Wohlthäter des Landes und 1887 ernannte ihn die protestantische Fakultät von Jowa in Nordamerika zum Dr. theol. honoris causa. Die französische Regierung verlieh ihm das Kreuz der Ehrenlegion. Als im Januar 1892 das zwanzigjährige Bestehen der Mac All-Mission gefeiert wurde, wurde dem greisen Gründer derselben ein Album überreicht mit der Aufschrift: „Die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, werden leuchten wie die Sterne immer und ewiglich". Es enthielt 117 Briefe und 5300 Namen und viele Kreuze solcher, die nicht schreiben konnten.

Das war zugleich für viele die letzte Gelegenheit gewesen, den geliebten Mann zu sehen. Im Sommer 1892 unternahm er noch eine Reise nach England, um seine einstigen Gemeinden zu besuchen. Dort erkrankte er schwer, so daß er erst im Frühjahr 1893 nach Paris zurückkehren konnte. Am Charfreitag erschien er wieder in einer Versammlung. Als die liebe Gestalt sichtbar wurde, ging ein Zittern durch die Versammlung; wenig Augen blieben trocken. Zu schwach, um nach seiner Gewohnheit zum Schluß jedem einzelnen die Hand zu drücken, erhob er seine Hände segnend über alle. Das war seine letzte öffentliche Handlung. Am Himmelfahrtsmorgen, am 11. Mai 1893, ging er zur ewigen Ruhe ein. Ein endloser Zug der vielen, die Mac All zur Gerechtigkeit gewiesen hatte, gab ihm das letzte Geleite auf den Friedhof von Passy. Soldaten präsentierten, bis der Sarg am Horizont verschwand. Frankreich hatte einen Wohlthäter verloren; vielleicht den größten, der ihm aus dem „Année terrible" erwachsen war. Sein Werk bleibt. **Eugen Lachenmann.**

Maccovius, Johannes, gest. 1644. — A. Kupper jr., Johannes Maccovius, Acad. Proefschrift, Leiden 1899; Joh. Cocceji, Oratio habita in funere Joh. Maccovii, Fran. 1644; C. L. Vriemoet, Athenarum Frisiacarum libri duo. Leov. 1758, p. 151—160; J. Heringa Ez., De twistzaak van den hoogleeraar Johannes Maccovius enz. (in Kist en Royaards „Archief voor Kerkelijke Geschiedenis, inzonderheid van Nederland" 1831 Deel III blz. 503—664); Chr. Sepp, Het godgeleerd onderwijs in Nederland, gedurende de 16e en 17e eeuw., Leiden 1873, 74; W. B. S. Boeles, Frieslands Hoogeschool en het Rijks Athenaeum te Franeker, Leeuw. 1878, 89. II, 90—94.

Johannes Makowsky (gewöhnlich Maccovius genannt) wurde 1588 aus adeligem Geschlecht in Lobzenic in Polen geboren. Zum Studium der Theologie bestimmt, genoß er den Gymnasialunterricht bei dem bekannten Barth. Keckermann in Danzig, der von großem Einfluß auf seine Bildung war. Später besuchte er als Gouverneur einiger jungen polnischen Edelleute verschiedene Universitäten, „qua in peregrinatione magnum cumulum eruditionis collegit, plurimisque exercitiis atque colloquiis animum acuit, doctrinam solidavit" (Coccejus l. c.). Wiederholt disputierte er auf dieser Reise mit Jesuiten und Socinianern, wobei er sich scharfsinnig und gewandt zeigte. „Factus ad hoc natura", sagt Coccejus von ihm, „ut quod iudicasset firmiter amplecteretur, non ambigue explicaret, acriter defenderet, et ab oppositionibus acute et studiose, subserviente Philosophiae peritia et facili eloquio, vindicaret". Im Oktober 1613 ließ er sich als Student in Franeker einschreiben, wohin er mit zwei seiner Leitung anvertrauten polnischen Baronen à Gorai Goraiski gekommen war. Nachdem er am 8. März 1614 durch Lubbertus (s. d. A. Bd XI S. 653) zum Dr. theol. promoviert war, trat

er am 15. Juni d. J. als Privatdocent auf. Nicht allein durch die ungünstigen Zustände in seinem Vaterland, sondern auch höchstwahrscheinlich in der Hoffnung auf Habilitation wurde Maccovius in Franeker zurückgehalten. Die theologische Fakultät bestand nur aus Lubbertus, da der Platz von Lydius (s. S. 25 f.) der 1601 frei geworden war, noch nicht wieder besetzt und Nerdenus am 14. März 1614 gestorben war. Bei den Studenten, an deren Exzessen Maccovius nur zu gern sich beteiligte, stand er in hoher Gunst und auf ihren Antrag schlugen die Kuratoren der Akademie, ohne Lubbertus darüber zu hören, ihn bald als Professor vor. Am 28. Januar 1615 wurde er zum Extraordinarius und am 16. Juni desselben Jahres zum Ordinarius ernannt, während ihm damals zugleich der Unterricht in der Physik übertragen wurde. Er blieb bis zu seinem Tod, den 24. Juni 1644, in Franeker als Professor thätig.

Besonders angenehm hatte er es in Franeker nicht. Mit mehr als einem seiner Kollegen lebte er auf Kriegsfuß und bei vielen von ihnen wurde er wenig geachtet. Er hatte es sich selbst zuzuschreiben. Denn so gelehrt und tüchtig er auch war, an seinem sittlichen Leben waren zu wohl begründete Ausstellungen zu machen. In einer von vier seiner Amtsgenossen 1626 gegen ihn eingebrachten Anklage wird er genannt: „homo moribus plane barbarus, qui id solum agit ut barbaros et profanos mores in Academiam invehat, discordias accendat, qui in omnium bonorum nomen et famam grassatur, cuius denique universa vita nihil aliud est, quam continua impietas“ (Boeles t. a. p. I. 479). Im Zusammenhang damit scheint zu stehen, daß er einige Jahre den Verhandlungen des akademischen Senates nicht beiwohnen durfte. Wiederholt wird auch über seinen lästigen Humor und seinen hochmütigen Charakter geklagt.

Maccovius wird uns gezeichnet als: „Calvinista tam rigidus et paradoxus, ut et aliis rigidis displiceret.“ Er trieb die Konsequenzen des Calvinismus auf die Spitze und hat die reformierte Scholastik stark befördert. In ihm wirkte der Geist seines Lehrers Keckermann nach. Maccovius nahm als Supralapsarier auch die Sünde in Gottes Ratschluß auf und machte thatsächlich Gott damit zum Urheber der Sünde. Unter seinem Vorsitz wurden 1616 von dem Studenten Hidding Thesen folgender Art verteidigt: „Deus destinat aliquos ad poenam et ad ea propter quae iuste infligi mereantur“; „Tria sunt, quae reprobationem sequuntur, privatio gratiae, peccata et poenae peccatorum“; „Reprobos necessario peccare ac tandem perire“; „Deus non vult omnes et singulos servare voluntate signi“; „Christus non vult omnium et singulorum salutem“. Lubbertus nahm hieran großen Anstoß und als im folgenden Jahre von einem anderen Studenten Thomas Parker, abermals unter dem Vorsitz von Maccovius, einige „Theses theologicae de Traductione Hominis Peccatoris ad Vitam“ in gleichem Geist verteidigt wurden, brach ein offener Streit aus zwischen beiden Professoren, der endlich durch die nationale Synode von Dordrecht 1619 geschlichtet werden mußte. In den veröffentlichten Akten der Synode hat man, scheinbar um keine größeren Ärgernisse zu erregen, von der ganzen Sache geschwiegen, die jedoch von Professor Heringa ausführlich, auch aus den ungedruckten Akten der Synode geschildert ist (s. oben). Die Synode hat den Supralapsarismus des Maccovius nicht verurteilt, aber auch nicht gutgeheißen. Sie hat ihn freigesprochen von den gegen ihn auf Grund der oben genannten Thesen und seiner eigenen Diktate eingebrachten Beschuldigungen von Socinianistischen, Paganistischen, Pelagianischen und anderen Ketzereien. Aber sie hat ihn zugleich ermahnt, „ne utatur phrasibus, quae scandalum praebent junioribus“ und im allgemeinen ihm anbefohlen vorsichtig und friedliebend zu sein. Äußerlich blieb der Friede zwischen Maccovius und Lubbertus gewahrt, aber das gespannte Verhältnis blieb bestehen. Maccovius blieb jedoch bei seiner alten Lehre und veränderte nichts.

In Dordrecht stand sein späterer Amtsgenosse Guil. Amesius (s. d. A. Bd I S. 447) ihm zur Seite, später kam er auch mit ihm in Streit. Während Amesius die Frage: „An quod quis tenetur credere, id omne verum sit“ bejahend beantwortete, meinte Maccovius sie verneinen zu müssen. Im Hinblick auf die vorbereitende Gnade lehrte Maccovius: „Nullae dantur praeviae dispositiones in hominibus irregenitis ad regenerationem, quae sint causa regenerationis nostrae“, womit Amesius nicht eins mit ihm war. Und schließlich bestritt er die Auffassung des Amesius, der auf Grund von „Christus qua redemptor est fidei obiectum mediatum, sed non ultimum“ lehrte, daß Christus als Mittler angebetet werden müßte. Das ließ Maccovius nicht gelten, da er Christus wohl als obiectum fidei nahm, propter quod, aber nicht in quod wir zu glauben haben.

Auf dem Gebiet der Schriftbetrachtung nahm er einen freien Standpunkt ein. In

seiner Locorum comm. disp. II, p. 13, 14 sagt er: „Scire et credere profetiam Hoseae esse Hoseae, ad cognitionem historiae et scientiam theologicam quidam pertinet, ad salutem vero per se non est magis necessarium credere, scriptam esse ab Hosea, quam scriptam esse a Esaia, modo credatur esse divinam. Alioquin etiam ad salutem esset necessarium scire scriptorem libri Job, Esther, Judicum, Josuae, de quibus tamen hactenus in ecclesia ignoratur vel dubitatur citra periculum salutis, erroris aut haeresis."

Maccovius war ein Mann mit außergewöhnlichen Anlagen, begabt mit hellem Verstand und scharfem Blick, ein großer wissenschaftlicher Theologe, der sich mit viel Liebe den Studien hingab. Sein Name zog viele Studenten nach Franeker. Seine „Loci Communes" sind ausgegeben (Fran. 1650, Amst. 1658) durch Nic. Arnoldi, der auch „Maccovius Redivivus sive manuscripta eius typis exscripta" ausgab (Fran. 1647; 2. A. 1654). Maccovius besorgte selbst noch die 3. Ausgabe seiner „Collegia Theologica, quae extant omnia" (3. A. Fran. 1641). Eine bibliographische Übersicht seiner Werke findet sich bei Kuyper t. a. p. Bijlage B. **S. D. van Veen.**

Macedonien im apostolischen Zeitalter. — Litteratur: Mommsen, RG V, 274 ff.; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I^2, 316–321; Desdevises-Du-Dezert, Géographie ancienne de la Macédoine, Paris 1863, bes. S. 180 ff.; Leake, Travels in Northern Greece vol. III 1835; Heuzey, Mission archéologique de Macédoine, Paris 1876; *Μ. Γ. Δημίτσα*, *Η ΜΑΚΕΔΟΝΙΑ*, 2 Bände, Athen 1896; Ramsay, St. Paul, the Traveller and the Roman Citizen, London 1897, deutsch unter dem Titel: Paulus in d. Apg., Gütersloh 1898; Strabo VII, Frgm. 9—47 S. 329—331.

Nach der Schlacht von Pydna (168) kam Macedonien unter römische Herrschaft. Es wurde in vier regiones geteilt mit relativ selbstständiger Verwaltung. Erst im Jahre 146 wurde es Provinz; Augustus gab sie dem Senat (Dio Cass. 53, 12; Strabo XVII, 3 p. 840); unter Tiberius und Claudius war sie kaiserlich und mit Achaja vereinigt (s. Bd VII, 160 f.; Tac. ann. I, 76. 80; Dio Cass. 60, 24), zur Zeit des Paulus aber (nach 44) wieder senatorisch. Der Statthalter mit dem Titel proconsul (CJG 1999^{b} II, p. 993) residierte in Thessalonike. Im 3. und 4. Jahrhundert wurde die Provinz in vier Provinzen geteilt. Der Umfang der Provinz wird (Ptolemäus III, 13) folgendermaßen bestimmt: Im Osten bildete der Fluß Nestus die Grenze gegen Thracien, so daß Philippi, das von Plin. h. n. IV, 18 noch zu Thracien gerechnet wird, politisch zu Macedonien gehörte. Dies ist auch die Voraussetzung der AG. Denn als dem Paulus zu Troas (16, 9 ff.) der *ἀνὴρ Μακεδών* erschien (kenntlich etwa an der macedon. causia, einer Art Barett vgl. Altertümer von Pergamon II, Taf. 45, Fig. 1) und ihn nach Macedonien berief (zu der Darstellung der Apostelgeschichte vgl. Ramsay p. 164 f. und Bd. X, p. 559), fuhr er über Samothrake (zu Thracien gehörig Ptolem. III, 11, 14; Strabo VII, 48—51. Vgl. A. Conze, Reise auf den Inseln des thrakischen Meeres, Hannover 1865; G. Deville, Rapport sur une mission dans l'île de Samothrace, Paris 1867; Conze, Hauser, Niemann, Archäologische Untersuchungen auf Samothrake, Wien 1875; Conze, Hauser, Benndorf, Neue archäologische Untersuchungen, Wien 1880. Über den samothrakischen Mysterienkult s. d. Art. Megaloi Theoi bei Roscher II, 2, p. 2525 ff.) direkt nach Neapolis-Philippi. Er umging also Thracien (röm. Provinz seit 46, Marquardt p. 313). Im Norden grenzte Macedonien an Dalmatia-Illyricum (Marquardt 294 ff. Röm 15), im Westen ans adriatische Meer. Die Grenze nach Süden ist insofern ungewiß, als die Stelle Strabo XVII, 25 p. 840 eine doppelte Auslegung zuläßt: *Ἀχαΐα μέχρι Θετταλίας καὶ Αἰτωλῶν καὶ Ἀκαρνάνων καί τινων Ἠπειρωτικῶν ἐθνῶν ὅσα τῇ Μακεδονίᾳ προσώριστο.* Während Mommsen (RG V, 234 Anm.) und Marquardt (p. 318) das *μέχρι* ausschließend fassen und Thessalien und alles Land bis zum Oeta als einen Teil Macedoniens betrachten, hat Brandis (Pauly-Wissowa I, 193 f.) Thessalien, Aetolien und Epirus zu Achaja gerechnet (vgl. den Art. Griechenland Bd VII S. 161, 1 ff.). Ptolemäus (III, 3, 7) nennt Epirus, den Oeta und den Sinus Maliacus als Südgrenzen und rechnet Epirus mit Akarnanien als eigene Provinz (III, 14). Brandis vermutet daher eine Neuregelung unter Pius. — Während das Binnenland Macedoniens „von einem Gewimmel ungriechischer Völker erfüllt ist" (Mommsen), liegen die hellenistischen Städte sämtlich mehr oder weniger der Küste nahe. Sie behielten auch unter römischer Herrschaft ihre eigentümliche Verfassung, Thessalonich, Dyrrachium und Amphipolis sogar die libertas (Marquardt p. 320 Anm. 1). Es bestand wie in anderen Provinzen ein *Κοινὸν τῶν Μακεδόνων* (CJG 1999^{b} II, p. 993), ein Provinziallandtag, der sich vermutlich in der

μητρόπολις Thessalonike (Strabo VII, 21 p. 459), die auch den Namen *πρώτη Μακεδόνων* führt (CJG 1967), versammelte. An der Spitze stand der *ἀρχιερεὺς καὶ ἀγωνοθέτης τῶν σεβαστῶν* oder *ἀρχιερεὺς τοῦ κοινοῦ Μακεδόνων* (CJG 2007. 2007ᵇ). Die Hauptstädte des Landes waren verbunden durch die große, schon aus den Zeiten der Republik stammende Militärstraße, die Via Egnatia, die von Dyrrachium beginnend, über Edessa, Pella, Thessalonike, Apollonia, Amphipolis, Philippi, Neapolis führt, um bei Topiris nach Thracien überzugehen (Strabo VII, 7 p. 322 f.). Paulus hat sie von Neapolis bis Thessalonich benutzt. — Neapolis', der Insel Thasos gegenüber (Strabo VII, Frgm. 32 p. 330, Hafenstadt am Strymonischen Meerbusen, Ptolem. III, 13, 9). Von hier führte die Via Egnatia nach Philippi (die Umgegend, Topographie, Ruinen, Inschriften bei Heuzey, vgl. auch Th. Zahn, Einl. II, 374 ff.). An der Stelle des thracischen Städtchens *Κρηνῖδες* (Strabo VII, Frgm. 41 p. 331) von Philipp von Macedonien gegründet, eine *κατοικία μικρά*, wie Strabo sagt: *ηὐξήθη δὲ μετὰ τὴν περὶ Βροῦτον καὶ Κάσσιον ἧτταν*, nämlich durch Begründung einer römischen Kolonie, Col. Julia Philippensis unter Octavian, die dann nach der Schlacht von Actium erheblich verstärkt wurde (Dio Cass. LI, 4. Vgl. Marquardt p. 118 ff.). Auch die AG nennt sie *κολωνία* (16, 2). Weniger klar ist die Bezeichnung *ἥτις ἐστὶν πρώτη (τῆς) μερίδος (τῆς) Μακεδονίας πόλις*. Zu *πρώτη* fügt cod. D *κεφαλή* hinzu. Die Schwierigkeit liegt nicht so sehr darin, daß die Stadt, die doch im Range sich mit Thessalonich nicht messen konnte, *πρώτη* heißt — denn dieser Titel konnte, wie Kleinasien (s. d. A. Bd X S. 543 ff.) zeigt, von mehreren Städten geführt werden, sondern in dem Ausdruck *μερίδος*. Der Unklarheit würde durch die Konjektur von Blaß abgeholfen sein, der *πρώτης μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις* liest: eine Stadt des ersten Bezirkes von Macedonien; Philippi lag in der von Aemilius Paullus geschaffenen ersten regio Macedoniens (Liv. 45, 29). Die Bedeutung der Stadt beruht auf der Nähe der Goldminen. Die Bevölkerung war fast ganz römisch, wie die weit überwiegenden lateinischen Inschriften zeigen (CJL III, 633—707. 6113. CJG 2010 ᵇ ᶜ). Auch die Herren der wahrsagenden Sklaven sind Römer (AG 16, 21 *ἔθη, ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὖσιν*). Daher begegnet hier auch nicht die macedonische Behörde der Politarchen, sondern die römische der *στρατηγοί* = praetores. Der Verf. der AG ist zwar nicht ganz klar in seiner Bezeichnung, denn er redet zunächst von den *ἄρχοντες* (16, 19) und dann von den *στρατηγοί*. Man könnte zweifeln und man hat gezweifelt, ob beidemale dieselben Beamten gemeint sind, oder ob der Text hier etwa nicht ganz geglättet ist. Aber in der Sache kann doch kein wesentlicher Zweifel sein. Gemeint sind natürlich Municipalbeamte, nicht etwa die Provinzialprätoren (Marquardt p. 517 ff.). Die Bezeichnung *ἄρχοντες* ist noch allgemein und unbestimmt „die Behörde". Dafür tritt dann der speziellere Titel *στρατηγοί* ein. „Der Titel Prätor war technisch nicht genau (vielmehr heißen sie duoviri, Marquardt p. 152), wurde aber den obersten Magistratsbeamten einer römischen Kolonie oft als Höflichkeits(?)titel beigelegt" (Ramsay p. 178 f.). Belege hierfür bei Marquardt p. 213. Inschriften bei Waddington Nr. 2597. 2601. 2606ᵃ. 2607. Daß ihnen das Recht der Geißelung zugestanden habe, giebt Mommsen zu (Zeitschr. f. neut. Wissenschaft 1901, p. 89. Römisches Strafrecht p. 40. 228). Die Verhaftung und Fesselung war damit von rechtswegen verknüpft, allerdings als Vorbereitung für die Hinrichtung (Mommsen, Neut. Zeitschr. p. 90. Strafrecht p. 938). Aber gegen einen römischen Bürger war beides nicht gestattet: lege Julia damnatur qui aliqua potestate praeditus virum Romanum (AG 16, 37 *ἀνθρώπους Ῥωμαίους*) . . . verberari inve publica vincula duci jusserit (Paulus sent. V, 26, 1). „Das Recht der Ausweisung aus ihrem Gebiet hat den Municipalbeamten schwerlich zugestanden". Aber die AG 16, 39 erzählt gar keine Ausweisung, sondern nur ein gütliches Zureden der Strategoi. Die *ῥαβδοῦχοι* = lictores im Gefolge von Municipalbeamten (zwei an der Zahl) sind auch sonst bezeugt (Marquardt p. 175 Anm. 7); die fasces haben keine Beile, weswegen sie auch virgae oder bacilli heißen, daher *ῥαβδοῦχοι* (Marquardt p. 176, Anm. 4). Die Geberde des Kleiderzerreißens 16, 22 ist nicht nur jüdisch, sondern auch griechisch-römisch (Sittl, Die Geberden der Griechen und Römer, Leipzig 1890, p. 22. 25. 26), ein Zeichen höchster Leidenschaft, nicht aber wie etwa beim Hohenpriester Mk 14 ein rechtssymbolischer Akt. Trotz dieser durchaus korrekten Darstellung will Mommsen den Bericht der AG über Philippi als Nachbildung des Vorganges AG 22, 29 ansehen und als glaubwürdig nicht gelten lassen, hauptsächlich wegen der verspäteten Berufung des Paulus auf sein Bürgerrecht und seines Anspruches auf persönliches Geleit durch die *στρατηγοί*. Aber M. muß zugeben, daß Paulus nach 2 Ko 11, 24 dreimal die Rutenzüchtigung erlitten hat. Entweder hat er also auch sonst

„von seinem Rechte keinen Gebrauch gemacht oder die Behörde hat sich darüber hinweggesetzt". Der Anspruch auf persönliches Geleit wird anderen nicht so „seltsam" erscheinen, da es sich hier nicht um die Person, sondern um die Sache handelte, der durch eine öffentliche Rehabilitation ihrer Träger gedient sein mußte. Bleibt das sog. „Wunder". Was für diesen gar nicht so außerordentlichen Bericht gesagt werden kann, steht bei Ramsay, Paulus in d. AG p. 180 ff. — Die Zahl der Juden in der römischen Kolonie Philippi scheint nicht besonders groß gewesen zu sein, denn erstens plant Paulus, dort nur wenige Tage zu bleiben, sodann scheint eine geordnete Gemeinde überhaupt nicht bestanden zu haben. Die AG redet überhaupt nicht von einer *συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων*, wie 17, 1, sondern nur von den außerhalb des Thores am Flusse (Angites oder Gangites oder Gangas, ein Nebenfluß des Strymon) versammelten Frauen. Über die Sitte, die Synagogen außerhalb der Städte am Wasser zu erbauen, vgl. Schürer II[3], p. 444 f. Daß ein Versammlungshaus vorhanden war, schließt man aus der Angabe 16, 3, wo allerdings die Lesung sehr zweifelhaft ist (s. d. Ausg. von Blaß); aber aus 16, 6 (*πορευομένων ἡμῶν εἰς τὴν προσευχήν*) ergiebt sich doch wohl sicher, daß eine bestimmte Gebetsstätte, also doch wohl ein Versammlungshaus gemeint ist. Vgl. Schürer II[3], 443, wo eine Anzahl von Inschriften zum Beweis angeführt sind. Vgl. auch Jos. Vita c. 34: *συνάγονται πάντες εἰς τὴν προσευχήν, μέγιστον οἴκημα πολὺν ὄχλον ἐπιδέξασθαι δυνάμενον.* — Über die Purpurhändlerin Lydia aus Thyatira vgl. Bd X S. 550, 5 ff., CJL III, Nr. 664, ferner die von Zahn erwähnte Grabschrift zu Thessalonich, welche die Zunft der Purpurfärber einem gewissen Menippus aus Thyatira gesetzt hat (Duchesne et Bayet, mission au mont Athos p. 52 nr. 83). Daß die Frau im Philipperbrief nicht erwähnt ist, erklärt Zahn wohl mit Recht daraus, daß Lydia kein eigentliches Nomen, sondern ein von der Heimat hergenommenes Cognomen ist. Sie könnte also mit Euodia oder Syntyche identisch sein. Die inschriftlichen Parallelen zu den philippischen Namen des NTs bei Zahn p. 375.

Die beiden nächsten Stationen auf der Via Egnatia, die Paulus aber nur berührt, sind Amphipolis (vgl. d. Art. A. bei Pauly-Wissowa I, 1949—52) am Strymon und Apollonia (Pauly-Wissowa II, 114). Es folgt Thessalonike (Tafel, de Thessalonica ejusque agro dissertatio geographica [die Prolegomena haben auch den Inhalt der früheren historia Thessalonicae, Tüb. 1835], Berlin 1839; Heuzey p. 267—282; Bornemann, Meyers Comm. X[5], p. 8 ff.; Th. Zahn, Einl. I[1], p. 151 f.; CJG 1967—1996. Bei Strabo findet sich VII Frgm. 24 der Name *Θεσσαλονίκη*, unmittelbar darauf Frgm. 25 *Θεσσαλονίκεια*. Ihr früherer Name war Therme, daher noch der Name des Meerbusens, an dem die Stadt liegt. Kassander begründete sie neu durch einen *συνοικισμός* benachbarter Städte (Strabo VII, Frgm. 21) und benannte sie neu seiner Gemahlin zu Ehren. Nach Plin. n. h. IV, 36 erhielt die Stadt von den Römern die Freiheit, sie war die Hauptstadt der Provinz (*πρώτη Μακεδόνων* CJG 1967; *ἡ δὲ μητρόπολις τῆς νῦν Μακεδονίας ἐστί* sagt Strabo VII, Frgm. 21 vgl. Tafel p. XXVIII f.), Residenz des Prokonsuls. Zur Zeit Strabos sehr bevölkert (VII, 7 p. 323: *ἡ νῦν μάλιστα τῶν ἄλλων εὐανδρεῖ*. Lucian, asin. aur. 46: *πόλεως τ. Μακ. τ. μεγίστης*), Haupthandelsplatz mit gutem Hafen (Liv. 44, 10). Die städtische Behörde der Politarchen (AG 17, 6) ist auch sonst in Thessalonich und Macedonien inschriftlich bezeugt (vgl. die Zusammenstellung von 19 Inschriften bei E. D. Burton, the politarchs in Macedonia and elsewhere, Chicago 1898 (Americ. Journal of Theology), vgl. z. B. CJG 1967 = Gr. Inscr. Brit. Mus. II, 121 = Dimitsas inscr. 364. Die Zahl schwankt, in Thessalonich sind es bald fünf, bald sechs. Aus dem Jahre 46 n. Chr. ist eine Inschrift erhalten (Burton Nr. VI = Journal of hellenic studies VIII, 1887 p. 360 nr. 2 = Duchesne et Bayet, mission au mont Athos, 1876, p. 206), welche nur zwei Politarchen enthält. Aber sie stammt wahrscheinlich nicht aus Thessalonich, sondern aus Pella (Burton p. 15). Nach den Daten der Inschriften (Waddington-Le Bas Nr. 1359) hatte Thessalonich eine *βουλή*, eine Volksversammlung (*δῆμος* vgl. AG 17, 5) vgl. CJG 1957[d] (p. 989) über Beroea. Das Kollegium der *πολιτάρχαι* wird, wie die Erzählung der AG zeigt, vor allem polizeilich-richterliche Kompetenzen ausgeübt haben und der römischen Provinzialbehörde für die Ordnung und Ruhe in der Stadt verantwortlich gewesen sein (17, 6 f.). — Daß Paulus die große Handelsstadt als Missionsfeld sich ersah, entspricht seinem sonstigen Verfahren, in der AG wird es besonders dadurch motiviert, daß hier eine (nach ℵ ABD) Synagoge der Juden war. Nach der LA von EHLP war hier *ἡ συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων*; dies „würde ausdrücken, daß die Juden des ganzen Distrikts, etwa auch solche zu Amphipolis und Apollonia, an der Synagoge zu Thessalonich ihre Synagoge gehabt,

sich zu dieser gehalten haben" (Zahn). Bei dieser LA wäre zugleich motiviert, weshalb die Apostel Amphipolis und Apollonia nur durchreist haben. Unmöglich und unwahrscheinlich ist sie nicht. Der Einfluß der Juden in Thessalonich muß sehr bedeutend gewesen sein; auch nach Beroea greift er über. Eine jüdische Inschrift erwähnt Schürer III³, p. 27 (Révue des études juives X, 1885, p. 78). — Beroea (*Βέροια*, *Βέῤῥοια*) Ptolem. III, 12, 36. Strabo VII, Frgm. 26 p. 330. Leake III, p. 290 ff. Artikel bei Pauly-Wissowa III, p. 304 ff. CJG 1957^d–f^. Cp. 989. CJL III, 596. Beroea war die erste Stadt, die nach der Schlacht von Pydna sich den Römern ergab. Als eine der volkreichsten Städte Macedoniens bezeichnet sie Lucian, Luc. 34 extr.

Johannes Weiß.

Macedonius, gest. 360 oder etwas später, **und die Macedonianer.** — Außer der vor dem A. Arianismus (Bd II, 6) genannten Litteratur: G. H. Goetze, Dissertatio historica de Macedonianis in J. Vogt, Bibliotheca historiae haeresiologicae I, 1, Hamburg 1723, S. 165—199; Damasi papae opera ed. A. M. Merenda, Rom 1754 (MSL 13, 109—442); K. F. A. Kahnis, Die Lehre vom hl. Geist I, Halle 1847 (geht nur bis Origenes); F. Loofs, Eustathius von Sebaste, Halle 1898; K. F. Noesgen, Gesch. der Lehre vom hl. Geist, Gütersloh 1899 (erwähnt Macedonius nur einmal); J. Gummerus, Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius, Leipzig 1900; Th. Schermann, Die Gottheit des hl. Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts (Straßburger Theolog. Studien, herausg. von A. Ehrhard und E. Müller IV, 4 u. 5), Freiburg i. B. 1901 (beschäftigt sich wesentlich nur mit den orthodoxen Vätern). Vgl. auch die Bd IV, 752 f. genannten Lehrbücher der Dogmengeschichte.

1. Als Hieronymus um 380 in Konstantinopel (Bd VIII, 47,56) die Chronik des Eusebius übersetzte und weiterführte, hat er den Bischof Eusebius von Konstantinopel (vgl. Bd IV, 620,5 ff.) zu erwähnen nicht für nötig gehalten; aber die Ein- und Absetzung seines Nachfolgers Macedonius hat er gebucht (ad ann. Abrah. 2358 und 2375, ed. Schoene II, 193 und 195). Was ihn für Macedonius interessierte, zeigt der erste Eintrag: Macedonius ... in locum Pauli ab Arrianis episcopus subrogatur, a quo nunc haeresis Macedoniana (a. a. O. S. 193). Ungefähr in der gleichen Zeit — 380 (Merenda MSL 13, 197 f.; Hefele I², 743; Jaffé² Nr. 235), 381 (Bd IV, 430,58; wohl nach Rade S. 133) oder 382 (Valesius zu Theodoret 5, 11, ed. Geisford app. S. 119); Baronius meinte 373, Pagi 378, Hardouin 379 — hat Damasus in seinen im lateinischen Original (u. a. MSL 13, 358 ff.; Mansi III 481 ff.; Hahn, Bibliothek der Symbole 3. Aufl. § 199) und in griechischer Übersetzung (bei Theodoret h. e. 5, 11) erhaltenen 24 Anathematismen ein Anathem ausgesprochen gegen die Macedonianos, qui de Arii stirpe venientes non perfidiam mutavere, sed nomen (Anath. 4, p. 482), und 383 und 384 hat Theodosius neben Eunomianern und Arianern auch die „Macedonianer" staatlichen Repressiv-Maßregeln unterworfen (Cod. 16, 5, 11. 12. 13, ed. Hänel 1530 ff., vgl. 1530 not. u). Erst seit dieser Zeit ist Macedonius im Occident ein bekannter Häresiarch geworden: um 402 erzählt Rufin (h. e. 1, 25, MSL 21, 496 f.; vgl. Epiphan. haer. 73, 27, ed. Petav. 875 C), daß die Arianer um 361 sich dreifach gespalten hätten, in Arianer, Eunomianer und „Macedonianer"; etwa gleichzeitig erwähnt Augustin diese drei Ketzergruppen als die Akatholiken des Orients (de un. eccl., MSL 43, 395), auch Hieronymus stellt um 415 diese drei Gruppen zusammen (ep. 133 ad Ctesiph., Vallarsi, ed. Venet. I, 2 p. 1040), und ca. 428 giebt Augustin einer Charakteristik der Macedoniani, quos et *Πνευματομάχους* Graeci dicunt, in seinem Ketzerkatalog eine Stelle (de haer. 52, MSL 42, 39). Die Notiz der Chronik des Hieronymus, der Bericht Rufins und die Charakteristik Augustins bestimmen dann für Jahrhunderte die abendländische Tradition. Im Orient muß, wie neben der Chronik des Hieronymus die drei genannten, in Konstantinopel erlassenen Gesetze des Theodosius beweisen, der Ketzername der „Macedonianer" in Konstantinopel um 380—384 üblich gewesen sein; 10 bis 20 Jahre später ist er den, wie ich glaube, auf der lateinischen Balkanhalbinsel entstandenen sermones Arianorum, die Mai (Script. vet. nov. coll. III, 2 S. 208 ff.) herausgegeben hat (= MSL 13, 594—631), ganz geläufig (MSL 13, 610 ff.). In der ältern orientalischen Litteratur aber begegnen wir ihm gar nicht, weder bei Athanasius, noch bei Basilius, noch im Ketzerkatalog des Epiphanius (haer. 74: *κατὰ Πνευματομάχων*); Macedonius wird überhaupt nur selten erwähnt; und noch das Konzil von 381 verwendet in dem Kanon, der die „Semiarianer oder Pneumatomachen" verurteilt, den Ketzernamen „Macedonianer" nicht (can. 1, Mansi III, 557 f.); Kanon 7 aber (Mansi III, 564), der u. a. von der Wiederaufnahme der *Μακεδονιανοί* handelt, ist ca. 80 Jahre jünger als das Konzil.

Auch Gregor v. Nazianz und Gregor v. Nyssa polemisieren, soviel ich sehe, gegen die
Pneumatomachen, ohne ihren „Häresiarchen“ zu nennen — ob der Name gar nicht vor-
kommt, kann ich nicht sagen —, während bei Didymus gelegentlich Macedonius in dieser
Rolle erscheint (z. B. de trin. 3, 38, MSG 39, 977 B); und noch von dem Semiarianer
5 Sabinus v. Heraklea, der eine Konziliengeschichte bis 378 schrieb, hören wir bei Sokrates:
οὐδ' ὅλως τοῦ αἱρεσιάρχου μνήμην πεποίηται (2, 15, 9 ed. Hussey I, 208). Theo-
doret erzählt zwar ganz kurz, daß M. nach seiner Absetzung *ἰδίας αἱρέσεως προστάτης*
geworden sei (2, 6, ed. Gaisford S. 134), sonst aber erwähnt er ihn nur in dem Citat
der Damasus-Anathematismen (5, 11 p. 419). Erst bei den in Konstantinopel schreiben-
10 den Kirchenhistorikern Sokrates und Sozomenos hört man viel von Macedonius und den
Macedonianern, und durch die Berichte dieser beiden sind die Macedonianer auch im
weitern Orient eine bekannte Ketzergruppe geworden. Aber schon Merenda (MSL 13,
199) hat darauf aufmerksam gemacht, daß Sokrates und Sozomenos [wie auch Theo-
doret] nur mit Unrecht — nämlich infolge einer Identifizierung der Macedonianer mit den
15 Homöusianern [deren Ursprung sie nicht kennen] — schon seit 360 von Macedonianern
reden (Socr. 2, 45, 1—3. I, 365 f.; Sozom. 4, 27, 1 ed. Hussey I, 417): vor 380
sei der Ketzername „Macedonianer“ nicht nachweisbar (a. a. O. u. 358 not. a). Um
380 aber war Macedonius längst tot.

2a) Die eigenartige Rolle, welche Macedonius und die Macedonianer in der Über-
20 lieferung spielen (vgl. Nr. 1) beweist, weil sie nur so erklärlich ist, zunächst dies, daß
Macedonius viel mehr eine Größe der konstantinopolitanischen Lokalgeschichte als der all-
gemeinen Kirchengeschichte ist. Vor allem weiteren ist deshalb sein persönliches Leben zu
besprechen. Wenn man nur hier klar sähe! Uns fehlt hier, wie in vielen anderen Fällen,
für die mittleren Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts die konstantinopolitanische Überlieferung.
25 Als Sokrates (vgl. 5, 24, 9. II, 646) und, zumeist durch seine Vermittelung, Sozomenos
— von der wesentlich auf Sokrates ruhenden vita Pauli (Photius, biblioth. cod. 257,
MSG 104, 119—131) zu geschweigen — ein Jahrhundert später aus der Quelle dieser
Überlieferung schöpften, war sie bereits sehr getrübt. Eine Detailkritik verbietet sich hier.
Doch will ich versuchen, einen Einblick in ihre Aufgaben zu geben. Was Sokrates und
30 Sozomenos erzählen, läßt sich auf sechs Akte verteilen: a) Als in der Zeit, da Konstan-
tin II. starb (also um 340), Alexander von Konstantinopel aus dem Leben geschieden
war, war bei der Neubesetzung des bischöflichen Stuhles Macedonius (nach Sokrates damals
seit langer Zeit Diakon und *τῇ ἡλικίᾳ γέρων*) der arianische Gegenkandidat des Paulus,
es gab bösen [ja nach Soz. 3, 4, 2 blutigen] Streit, Paulus wurde gewählt, aber Kaiser
35 Konstantius schob, selbst nach Konstantinopel kommend, durch eine Synode den Paulus
(der nach Soz. 3, 3, 5 als *μὴ εὖ βεβιωκώς* angeklagt war) beiseit und setzte Euseb
von Nikomedien ein (Socr. 2, 6 f.; Soz. 3, 3 f.); b) Nach dem Tode Eusebs „führen“
die nicänisch Gesinnten den Paulus „wieder in die Kirche ein“, die Arianer aber wählen
in einer anderen Kirche (nach Socr. 2, 12, 2 der Pauluskirche; nach 5, 9, 2 und Soz.
40 7, 10, 4 ist aber dieser Name viel jünger) den Macedonius; Konstantius schickt nun den
General Hermogenes, den Paulus zu vertreiben, aber Aufruhr tritt ihm entgegen, Hermo-
genes wird — es war nach den Konsulatsangaben des Sokrates (2, 13, 4) im Jahre 342
— zu Tode geschleift; Konstantius kommt nun selbst von Antiochien nach der Hauptstadt,
vertreibt den Paulus und läßt den Macedonius, ohne ihn anzuerkennen, gewähren (Socr.
45 2, 12 f.; Soz. 3, 7, 4—8). c) Paulus begiebt sich, wie gleichzeitig Athanasius, Marcell,
Asklepas v. Gaza und Lucius von Adrianopel, nach Rom — nach Sokrates (2, 15, 1)
war es in der Zeit, als Konstantin II. getötet ward —, Julius v. Rom giebt ihnen ihre
Sitze wieder, und die Vertriebenen nehmen, auf seine Briefe gestützt, sie wieder ein, wäh-
rend ihre Gegner, in Antiochien zusammenkommend, in einem Briefe an Julius gegen
50 diese Einmischung des Occidents in die Verhältnisse des Orients protestieren (es scheint
hier an den Bd II, 26, 7 erwähnten Brief vom Jahre 340 gedacht zu sein, vgl. Socr.
2, 15, 5 u. 2, 17, 4. 7 u. Soz. 3, 8, 7 mit Athan., apol. c. Ar. 25, MSG 25, 289 B);
Konstantius aber schickt den Präfekten Philippus nach Konstantinopel, damit er Paulus
vertreibe und Macedonius einsetze; Philippus bemächtigt sich hinterlistig des Paulus und
55 verbannt ihn — offenbar der kaiserlichen Weisung gemäß — nach Thessalonich, seiner
Vaterstadt, indem er ihm gestattet, den ihm angewiesenen Wohnsitz mit irgend einer anderen
Stadt in Illyrien [oder einer noch westlicheren — so Soz. 3, 9, 3] zu vertauschen, Rück-
kehr in den Orient aber ihm untersagt; danach fährt Philippus mit Macedonius zur Kirche,
vor der Kirche kommt es zu einem Zusammenstoß zwischen Volk und Militär, viele Menschen
60 (nach Socr. 2, 16, 13: 3150) werden niedergemacht oder erdrückt, dann wird Macedonius

geweiht (Socr. 2, 15 f.; Soz. 3, 8, 1—9, 4); d) Paulus entweicht von Thessalonich über Korinth nach Italien, Kaiser Konstans fordert Rechenschaft von den Orientalen, sie senden Narcissus, Theodorus, Maris und Markus in den Occident mit einem neuen Bekenntnis (gedacht ist hier an die Bd II, 26,38 erwähnte Gesandtschaft vom Herbst 341, vgl. Athan. de syn. 25, MSG 26, 725 B) und nach 3 Jahren eine neue Gesandtschaft mit der *ἔκθεσις μακρόστιχος* (vom Jahre 344, vgl. Bd II, 28,15 ff.); da auch erneutes Eintreten des Konstans für Athanasius und Paulus nichts fruchtet, tritt auf deren Betrieb im Jahre 347 (Socr. 2, 20, 4, Soz. 3, 12, 7; vgl. Bd II, 26.56 f.) die Synode in Sardika zusammen; und hier setzen nach Sokrates die Occidentalen, wie den Athanasius und Marcell, so auch den Paulus wieder ein (2, 20, 12; Sozomenos nennt 3, 12 Paulus nicht und berichtet 3, 11, 7 ff. Genaueres über das Thun der Orientalen); auf die Synodalentscheidung von Sardika gestützt, fordert dann Konstans aufs neue von seinem Bruder die Restitution des Paulus und Athanasius, droht dann gar in einem [bei Socr. 2, 22, 5 mitgeteilten] Briefe mit Krieg, Konstantius giebt nun, wie dem Athanasius, so auch dem Paulus sein Bistum zurück, Macedonius ist auf Winkelgottesdienste in seiner Kirche beschränkt; doch, als im vierten Jahre nachher, 350, Konstans getötet ist, ändert Konstantius seine Haltung, Paulus wird exiliert und in Kukusus stranguliert (Sozomenos will 4, 2, 2 nicht entscheiden, ob Paulus an einer Krankheit starb, oder, wie das Gerücht noch zu seiner Zeit sage, erdrosselt sei); Macedonius ist nun alleiniger Bischof (Socr. 2, 17, 12; 18—22; 23, 39. 43; 26, 6; 27, 1; Sozom. 3, 10, 3—12, 7; 20, 1; 24, 3. 4; 4, 2, 2. 3). e) Macedonius, in sicherem Besitz des Bistums, wird ein Verfolger der Nicäner, auch der mit ihnen einigen Novatianer, fällt bei Konstantius in Ungnade, weil er die Gebeine Konstantins I. transferiert, nimmt an der Synode von Seleucia (Bd II, 36,35 ff.) teil und wird auf der Synode von Konstantinopel (360; vgl. Bd II, 37,47, wo der geäußerte Zweifel unbegründet ist) abgesetzt (Socr. 2, 27, 37 f.; 39, 9 f.; 40, 3; 42, 3; Soz. 4, 2, 3; 4, 3; 4, 20 f.; 22, 3. 11; 24, 3); f) Nach seiner Absetzung sagt sich Macedonius von den Akazianern los und gründet eine eigne Partei (Socr. 2, 45, 1—9; Soz. 4, 27). — Daß die ersten vier Akte dieser Bischofsgeschichte so sich nicht abgespielt haben, beweist schon die unmögliche Chronologie. Überdies ist, so gewiß auch in jener Zeit Aufstände und Parteikämpfe sich oft wiederholt haben (Soz. 3, 7, 5), dennoch offenbar, daß hier Doubletten vorliegen: der erste und dritte Akt spielen nach der Chronologie der Berichterstatter zu der gleichen Zeit; die Reise des Paulus nach Rom im dritten Akte scheint mit der des vierten identisch zu sein, weil die erwähnte Korrespondenz zwischen Julius und den Orientalen in die Jahre 340 und 341 gehört; endlich ist beachtenswert, daß Sokrates selbst gelegentlich (5, 9, 1) die Verbannung des Paulus durch Philippus mit seiner Erdrosselung durch denselben Philippus aufs engste zusammennimmt, also den dritten und vierten Akt zusammenfließen läßt. Lediglich mit den Berichten des Sokrates und Sozomenos ist nichts zu machen, und die von ihnen berichteten Ereignisse, wie es bisher zumeist geschehen ist, mehr oder weniger sämtlich irgendwie in den nach sicheren Quellen berichtigten historischen Rahmen einzufügen, ist unmethodisch. Nur das kann verwendet werden, was sich, ungezwungen, als ausführlichere Tradition über sonst sicher feststehende Ereignisse auffassen läßt. — An zuverlässigeren Quellen haben wir die Synodalbriefe von Sardika, die Berichte des Athanasius (hist. Ar. 7, MSG 25, 701 f. und apol. de fupa 3, ib. 648 f.) und die Angaben des Hieronymus. Athanasius weiß Folgendes: α) Paulus ist schon von Konstantin einmal verbannt nach Pontus (hist. ar. 7 p. 701 B; daß *Κωνσταντίνου* zu lesen ist, zeigt das nachfolgende *τὸ δὲ δεύτερον παρὰ Κωνσταντίου*), β) Paulus ist aber, ehe Eusebius — spätestens Ende 338 (Bd V, 620, 8) — auf den Stuhl von Konstantinopel erhoben ward, einige Zeit Bischof der Hauptstadt gewesen: Macedonius, der ihn einst in Gegenwart des Athanasius verklagt hatte, stand nachher als sein Presbyter mit ihm in Kirchengemeinschaft (l. c. p. 701 A, vgl. not. 45). γ) Als Euseb sein Auge auf das Bistum Konstantinopel warf, lebte die Anklage wieder auf (l. c.), δ) Konstantius hat den Paulus in Ketten ins Exil nach Singara in Mesopotamien bringen lassen, von dort ist er nach Emesa transportiert, von da — das auffällige *τέταρτον* zählt die Exilsorte — nach Kukusus, wo seine Verfolger ihn [fanden (de fuga 3) und] mit Hilfe des Präfekten Philippus erdrosselten, obgleich sie aussprengten, er sei an einer Krankheit gestorben (l. c. p. 710 BC und de fuga 3). ε) Philippus sei noch vor Jahresfrist nach dieser Schandthat schimpflich seines Amtes entsetzt, dann gestorben (hist. Ar. 7 p. 701 f.). Nach Hieronoymus ist Paulus ζ) 342 durch Hermogenes, der damals vom Volke zu Tode geschleift ward, vertrieben und durch den Brokatweber Macedonius ersetzt ad ann. Abr. 2358), η) im nächsten Jahre crudelitate Philippi stranguliert (ann.

Abr. 2359). — Die ältesten Nachrichten ergeben oder behaupten folgendes: ϑ) die Occidentalen von Sardika haben des Paulus sich **nicht** angenommen; ihr Synodalbrief (Ath. ap. c. Ar. 40—50, MSG 25, 323 f.) spricht nur von Athanasius, Marcell und Asklepas; die Orientalen aber machen geltend ι) Paulus habe früher der Verurteilung des Athanasius zugestimmt (ep. Sard. Or., Hil. fragm. 3, 13, MSL 10, 667 A), ϰ) Paulus sei lange vor 343 verurteilt (olim, c. 27 p. 675 A), und zwar unter Zustimmung des Protogenes von Sardika und zugleich mit Marcell (c. 20 p. 670 B und c. 27 p. 674 A), λ) Paulus habe dann, wie Athanasius, Marcell und Lucius, sich in exteras regiones begeben und die Bischöfe dort gebeten, zur Restitution ihm behülflich zu sein (c. 11 p. 666 B), μ) Maximinus v. Trier habe zuerst mit ihm Kirchengemeinschaft geschlossen, habe ihn nach Konstantinopel zurückgerufen und sei so Urheber der vielen Mordthaten geworden, die nach der Rückkehr des Paulus um seinetwillen verübt wären (c. 27 p. 675 A, vgl. 674 A u. c. 9 p. 665 A), ν) auch Asklepas von Gaza sei nach Konstantinopel gekommen und persönlich bei jenen mille homicidia media in ecclesia beteiligt gewesen (c. 20 p. 670 C), ο) Asklepas stehe auch noch 343 in Gemeinschaft mit Paulus, durch ihn auch Protogenes, Hosius u. a.: sie wechselten Briefe mit ihm; Paulus ist also nicht in Sardika, aber auch nicht Bischof von Konstantinopel, also anscheinend im Exil (c. 20 p. 670 C, vgl. quondam episcopo, c. 9 p. 665 A). — **Sicher** rekonstruierbar ist nach dem allen die Geschichte nicht mehr; doch läßt einiges sich feststellen (vgl. schon Bd II, 24, 55 ff. und dazu V, 620, 8 ff.). Von entscheidender Bedeutung ist zunächst das oben S. 43, 41 unter α) u. oben Z. 4 ff. unter ι) Bemerkte. Man kann dem nicht gerecht werden, wenn Alexander erst 336 starb (wie auch Bd II, 22, 20 angenommen ist); es ist Seeck (ZKG 17, 30) Recht zu geben, wenn er den Tod Alexanders vor 335 ansetzt. Es fällt dann freilich die Legende über sein Gebet vor der Rezeption des Arius (Ath. in den Bd II, 22, 28 angeführten Stellen); aber daß auch Athanasius Irriges, das gute Erinnerung ihm als irrig hätte erweisen müssen, geglaubt hat, ist nicht wunderbar, zumal deshalb nicht, weil Alexander 330 (vgl. Bd II, 20, 33 ff.) gegen die Wiederaufnahme des Arius gesprochen haben kann. Paulus wird vor der Synode von Tyrus Bischof geworden sein, in Tyrus der Absetzung des Athanasius zugestimmt haben. Die Anklagen des Macedonius gegen ihn kann Athanasius dann Ende 335 (Bd II, 21, 25 ff.) gehört haben. Im Jahre 336 wird Paulus dann zugleich mit Marcell (vgl. Bd II, 21, 59 f.) durch eine Synode abgesetzt und nach Pontus exiliert sein. Der Tod Konstantins mag auch ihm eine Rückkehr ermöglicht haben. Macedonius hat wohl nun als Presbyter mit ihm Kirchengemeinschaft gehalten. Aber seine Anklagen lebten 338 wieder auf: Konstantius mag persönlich, als er im Herbst 338 von Pannonien nach Antiochien reiste (Bd II, 22, 57 und 60), den Eusebius eingesetzt haben. Nun muß Paulus — vielleicht über Thessalonich und Korinth (vgl. oben S. 43, 1 d) — sich in den Occident begeben haben. Dort fand er Unterstützung, namentlich bei Maximin von Trier, und der Tod Eusebs (etwa Ende 341) gab ihm die Möglichkeit einer Rückkehr in seine Bischofsstadt. Die Mordthaten, zu denen diese Rückkehr des Paulus nach der Aussage der Orientalen von Sardika die Veranlassung wurde, sind offenbar diejenigen, welche nach Sokrates und Sozomenos infolge des Kommens des Philippus der Weihe des Macedonius vorangingen (vgl. oben S. 42, 60 c), während die Rückkehr selbst diejenige ist, welcher nach Sokrates und Sozomenos 342 die Ermordung des Hermogenes und die Vertreibung des Paulus durch Konstantius folgte (oben S. 42, 37 b). Ob Sokrates und Sozomenos irren, wenn sie diese zwischen dem Tode Eusebs und der Synode von Sardika sich abspielenden Ereignisse in zwei durch eine abermalige Vertreibung und Rückkehr des Paulus geschiedene Akte (S. 42 b und c) zerlegen — das habe ich Bd II, 25, 5 und 26, 29 f. angenommen, und diese Annahme hat an dem Bericht des Hieronymus (oben S. 43, 58 ζ) eine Stütze, — oder ob (was mir jetzt wahrscheinlicher erscheint) unter halber Anlehnung an ihren Bericht anzunehmen ist, Paulus sei 342 durch Hermogenes (schwerlich durch Konstantius selbst, vgl. Hieronymus) vertrieben, aber alsbald zurückgekehrt und erst 343 (vgl. den Bericht des Hieronymus oben S. 43, 60 η und Socr. 5, 9, 1 oben S. 43, 35) durch Philippus definitiv verbannt und durch Macedonius ersetzt: das ist m. E. nicht zu entscheiden. Jedenfalls ist für eine neue Reise des Paulus nach Rom zwischen der Ermordung des Hermogenes und den von Sokrates und Sozomenos bei c) berichteten Mordthaten und der Einsetzung des Macedonius kein Raum, und was Sokrates und Sozomenos als vierten Akt (oben S. 43, 1 d) erzählen, ist ganz beiseit zu lassen, denn nach Athanasius (oben S. 43, 51 δ, vgl. auch Socr. 5, 9, 1 und Hieron. oben S. 43, 60 η) ist anzunehmen, daß Paulus nach der durch Hermogenes (342) oder durch Philippus (343) über ihn verhängten Verbannung, in der er zur Zeit des Konzils von Sardika sich befand, nicht wieder zurück-

kehrte, vielmehr von dem ersten Verbannungsort Singara nach einem zweiten (Emesa) und von diesem nach einem dritten (Kukusus) geschleppt wurde und an letzterem Orte starb. Daß er erdrosselt ist, nahm nicht einmal Sozomenos als sicher an; wir dürfen's vollends bezweifeln. Um so gewagter ist es, aus der oben S. 43, 56 ε) erwähnten Notiz und der Chronologie des Sokrates und Sozomenos (vgl. oben S. 43, 16) zu erschließen, daß der Tod des Paulus erst 351 eingetreten sei, weil Philippus 350 noch Präfekt war (Ath. hist. Ar. 51, MSG 25, 756 B; Gwatkin S. 280). Den Erzählungen de mortibus persecutorum ist selten zu trauen, und die Chronologie des Sokrates und Sozomenos ist hier wertlos. Möglich ist, daß Paulus erst damals oder gar noch später starb, denn der Eintrag des Hieronymus zum Jahre 343 (oben S. 43, 60 η) ist ein durchsichtiger Irrtum, und Athan. de fuga 3 kann in die Zeit nach 350 weisen; aber auszumachen ist hier nichts.

2 b) Jedenfalls war Macedonius seit 342 oder 343 alleiniger Bischof von Konstantinopel. Der Bericht des Sokrates und Sozomenos über M.s Bischofszeit setzt erst 8 Jahre später ein. Doch gehört zweifellos in die Zeit gleich nach 342, was Sozomenos (4, 3) von der Hinrichtung zweier Hausgenossen des Paulus berichtet: als bei der Ermordung des Hermogenes beteiligt, wurden sie von Macedonius dem Präfekten ausgeliefert und als Verbrecher geköpft. Daß diese beiden zu Heiligen wurden, die Wunder thaten (Soz. a. a. O.), beleuchtet einmal grell, mit welch gewaltigen Geschichtsentstellungen man im vierten Jahrh. zu rechnen hat! — Vermutlich waren die beiden weder gemeine Verbrecher, noch Heilige, sondern fanatische Parteimenschen. — Aus der Zeit nach 351 erzählen Sokrates und Sozomenos von grausamen Verfolgungen der Orthodoxen durch Macedonius (Socr. 2, 27; 38, 1—33; Soz. 4, 20—21, 2). Wie viel an diesen Berichten wahr ist, kann niemand feststellen. Daß Macedonius auf die seinem Einfluß zugänglichen Bischofssitze seine Gesinnungsgenossen erhob, so u. a. den Eleusius in Cyzicus, den Marathonius in Nikomedien einsetzte (Socr. 2, 38, 4; Soz. 4, 20, 2), ist gewiß glaublich. Interessant ist, daß die orthodox denkenden Novatianer in Konstantinopel und Umgegend das Schicksal der Katholiken teilten (Socr. 2, 38; Soz. 4, 20, 4 ff.). Beachtung verdient auch die Notiz, daß Macedonius ungetaufte Frauen und Kinder mit Gewalt zur Taufe genötigt habe (Soz. 4, 20, 3); denn dies war offenbar nicht eine anti-orthodoxe, sondern eine antiheidnische Maßregel, die ein dem Macedonius freundlicher Historiker des vierten Jahrhunderts zu einer Heldenthat des Glaubens gemacht haben würde. Thatsache ist gewiß auch, daß Macedonius den Sarg Konstantins aus der verfallenden Kirche, in der er stand, d. i. der Apostelkirche (Euseb., vita Const. 4, 70), in eine andere, die des Märtyrers Acacius, bringen ließ (Socr. 2, 38, 33 ff.; Soz. 4, 21, 3 ff.). Daß ein Tumult dabei entstand, ist gleichfalls sehr glaublich; doch, wie die Frage des ὁμοούσιος dabei beteiligt sein konnte, ist um so weniger einzusehen, je unwahrscheinlicher es ist, daß es der Homousianer damals viele in Konstantinopel gab. Auch das ist gewiß nicht richtig, daß seit dieser Zeit eine Spannung zwischen Konstantius und Macedonius datierte. Wie Konstantius zu der Translationsfrage gestanden hat, könnte nur große Naivetät nach Sokrates und Sozomenos feststellen wollen; die Spannung zwischen Konstantius und Macedonius, die 360 schließlich zur Absetzung des Macedonius führte, hatte gewiß andere, kirchenpolitische Gründe. Sokrates und Sozomenos meinen zwar, Macedonius habe es bis 360 mit den Akazianern, der Hofpartei (vgl. Bd II, 36, 47 ff.), gehalten (Socr. 2, 45, 1 = Soz. 4, 27, 1; anders Soz. 4, 24, 4 nach besserer Quelle!); aber sie irren. Nicht nur Philostorgius (4, 9; vgl. 8, 17) berichtet, daß Basilius von Ancyra (vgl. den A. Bd II, 435 f. und II, 34, 36 ff.) ihn für sich gewann, auch Sabinus v. Heraklea hat den Macedonius zu den Homoiusianern gerechnet (Soz. 4, 22, 8 ff.); ebenso nennt ihn Epiphanius als Parteigenossen des Basilius (haer. 73, 23. 27, ed. Petav. 870 D und 875 C), und der Bd VI, 540, 16 erwähnte, u. a. an Macedonius adressierte Brief des Georg v. Laodicea vom Jahre 358 (Soz. 4, 13, 2) beweist, daß Macedonius von Anfang an zu den Homoiusianern gehörte. Mit den Homoiusianern stand Macedonius an der Seite des Basilius in Seleucia 359 (Bd II, 36, 35 ff.) den Akazianern gegenüber (vgl. Soz. 4, 22, 3 ff.), als Homoiusianer ist er auf der Konstantinopolitaner Synode von 360 (Bd II, 37, 47 ff.) zugleich mit Eleusius v. Cyzikus, Eustathius v. Sebaste u. a., bezw. etwas vor ihnen (Loofs, Eustath. S. 7), abgesetzt worden (Socr. 2, 42, 3; Soz. 4, 24, 3; Philost. 5, 1; Hieron. chron. ann. Abr. 2375). Nach Sozomenos (4, 26, 1) zog sich Macedonius nach seiner Absetzung auf einen Ort in der Nähe Konstantinopels zurück und starb dort. Daß dies letztere bald nach seiner Absetzung geschehen sein muß, folgt daraus, daß Macedonius bei den Aktionen seiner Parteigenossen seit 364 (vgl. Bd V, 629, 30 ff.) nicht mehr beteiligt war (vgl. auch Soz. 8, 1, 7).

3. Zu einer eigenen Parteigründung hat also Macedonius nach 360 in diesem Leben wahrscheinlich gar keine Zeit mehr gehabt. Und was Sokrates (2, 45) und Sozomenos (4, 27, 1. 2) als seine neue Überzeugung angeben, entsprach seinem Denken mindestens seit 358; er war seit langem ein Gesinnungsgenosse des Eustathius von Sebaste (vgl. 5 Bd V, 627 ff.), war auch ebenso wie sein Freund Marathonius, der ein Ptochotrophium gründete (Soz. 4, 27, 4), und andere seiner Parteigänger (Soz. 4, 27, 3; Gregor. Naz. or. 41, 8, MSG 36, 440 C) gleich Eustathius (Bd V, 630, 15 ff.) ein Freund des Mönchtums (Soz. 4, 2, 3). Auch seine „pneumatomachischen" Anschauungen waren nichts Besonderes: alle Homoiusianer teilten sie (Epiph. haer. 73, 1, ed. Petav. 845 D); denn 10 die „pneumatomachische" Meinung, daß der hl. Geist ein *κτίσμα* sei, war gar kein neues Fündlein, es war die alte origenistische Tradition, und das Nicänum hatte vom hl. Geiste gar nichts ausgesagt. Überdies ist, worauf schon Merenda (MSL 13, 199) mit Recht aufmerksam gemacht hat, bis über das Jahr 367 hinaus über diese Frage im Gebiet von Konstantinopel und Kleinasien gar nicht debattiert: die Majorität der Homoiusianer vollzog 15 in dieser Zeit in Bezug auf die Christologie ihren Übergang zum Nicänum (vgl. Bd V, 629, 39—45), sie waren die den Eudoxianern (Bd V, 580, 3 ff.) gegenüberstehenden Vertreter der Orthodoxie (vgl. den Nachklang des Richtigen bei Soz. 7, 2, 2 und 8, 1, 7). Wie sind sie, bezw. ein Teil von ihnen, Ketzer geworden? — Die Entwickelung setzt ein in Alexandrien. Während seines dritten Exils (356—362) hörte Athanasius durch den 20 ihm befreundeten Bischof Serapion v. Thmuis von Leuten, welche in Bezug auf die Christologie den Arianismus aufgegeben hätten, den Geist aber für ein *κτίσμα*, ja für einen der dienenden Geister hielten, welche Hbr 1, 14 genannt sind, also für einen Engel (Athan. ad Serap. 1, 1, MSG 26, 531 A). Athanasius hat demgegenüber in seinen vier Briefen an den Serapion (MSG 26, 530—676) die Homousie des Geistes als die 25 allein richtige Lehre entwickelt (vgl. z. B. ep. 1, 27 p. 594 C) und hat nach seiner Rückkehr nach Alexandria auf der Synode von Alexandria (vgl. Bd II, 39, 54 ff.) die Wiederaufnahme von früher Kompromittierten davon abhängig gemacht, daß sie das Nicänum acceptierten und die These von der Kreatürlichkeit des Geistes verwürfen (tom. ad Ant. 3, MSG 26, 800 A). Dem Athanasius, der lange im Orient geweilt hatte, wo seit Ter- 30 tullian die Homousie des Geistes ebenso wie die des Sohnes, ja z. T. (nämlich bei binitarischen Gedanken, vgl. Bd VIII, 59, 31 ff.) — mit der des Sohnes (vgl. das sog. Sardicense, Hahn[3] § 157) feststand, konnte die Annahme der Homousie des Geistes desto weniger schwer fallen, je sicherer ihm die Einheit in der Trinität war (vgl. Bd II, 204, 26). Weit schwieriger war es für die aus dem Kreise der Homoiusianer stammenden und in 35 der origenistischen Tradition stehenden Jungnicäner, hier mitzugehen. Daher die Zurückhaltung des Basilius von Cäsarea (Bd II, 438, 39 ff.), der noch 371 in einer Festpredigt aus Klugheit von der Gottheit des hl. Geistes schwieg und deshalb von Gregor v. Nazianz sich verteidigen und tadeln lassen mußte (Greg. Naz. ep. 58, MSG 37, 114; Loofs Eustath. S. 68; über B.s dogmatische Gedanken s. Schermann S. 89—145)! Daher 40 die gewinnende Liebenswürdigkeit und die gespreizte Vorsicht, die Gregor v. Nazianz gelegentlich entwickelt, wenn er die Gottheit des hl. Geistes vertritt (vgl. Bd VII, 145, 20 ff. und or. 41, 8, MSG 36, 440; über G.s dogmatische Gedanken s. Schermann S. 145 bis 167)! Daher die Objektivität, mit welcher derselbe Gregor einmal die bunte Menge der Meinungen charakterisiert, die in der Christenheit noch um 381 in Bezug auf den hl. 45 Geist vorhanden war, wenn er sagt: „Von den Weisen unter uns halten die einen den hl. Geist für eine Kraft (*ἐνέργεια*), die anderen für ein Geschöpf, andere für Gott, noch andere (wie z. B. Eustathius, s. Bd V, 629, 5 f.) wollen sich nicht entscheiden aus Ehrfurcht, wie sie sagen, vor der Schrift, die sich nicht deutlich darüber ausspreche deshalb wollen sie ihm weder göttliche Verehrung geben, noch sie ihm absprechen, nehmen also 50 eine unklare, in der That aber sehr schlimme, Stellung ein. Von denen aber, die ihn für Gott halten, behalten die einen diesen frommen Glauben für sich, die anderen wagen es, ihn auch auszusprechen. Andere, die noch klüger sein wollen, messen gewissermaßen die Gottheit, indem sie gleich uns die Dreiheit annehmen, aber einen solchen Abstand behaupten, daß das eine nach Wesen und Macht unendlich, das zweite nach der Macht, aber 55 nicht nach dem Wesen, das dritte in keiner der beiden Beziehungen unendlich sei, indem sie auf ihre Weise ausdrücken, was andere mit dem Unterschied des Schöpfers, des Helfers und des Dieners sagen" (or. 31, theol. 5, 5, MSG 36, 137 CD). — Die Frage, wie es zwischen diesen vorsichtigen Anwälten der Homousie des Geistes und ihren einst homoiusianischen Gesinnungsgenossen, welche die Gottheit des hl. Geistes nicht annehmen wollten, 60 zu dem Bruch gekommen ist, der die letzteren als „Pneumatomachen" in die Rolle der

Ketzer drängte, ist nicht mehr sicher zu beantworten. Die Autorität des Athanasius, die Forderung des alexandrinischen Konzils und das frühe Eingehen des Meletius v. Antiochien auf diese Forderung (vgl. Bd V, 629, 54 ff.) — dies Dreifache ist vielleicht das Entscheidende gewesen. Und der anscheinend mehr durch dies Dreifache, als durch die vorgeschobenen Gründe, bedingte Bruch zwischen Basilius v. Cäsarea und Eustathius von Sebaste im 5 Jahre 373 (Bd V, 629, 60 ff.) scheint nicht nur für Basilius einen Wendepunkt bezeichnet zu haben: Eustathius wurde der *πρωτοστάτης τῆς τῶν πνευματομάχων αἱρέσεως* (Basil. ep. 263, 3 ed. Ben. III, 406 C, anni 377). Bei denjenigen Jungnicänern, welche die Homousie des Geistes annahmen, ward ihre homöusianische Vergangenheit vergessen: sie sind, wie die drei großen Kappadozier (Basilius und die beiden Gregore), gar 10 große *ἅγιοι πατέρες* geworden; bei denen aber, welche vor diesem Schritte sich scheuten, konstatierte man ein Wiederdurchkommen der arianischen Grundfarbe (Basil. ep. 130, 1, p. 222 CD): als *Ἡμιαρειανοί* (so hießen bei den Homousianern die Homoiusianer) *ἤγουν Πνευματομάχοι* sind sie 381 in Konstantinopel verurteilt worden (can. 1 Mansi III, 557 f.). Und doch ist es mehr als zweifelhaft, ob irgend einer der Pneumatomachen in 15 Bezug auf die Christologie heterodox gedacht hat. Es mag zwar an der Nachricht des Sozomenos (7, 2, 3; weniger bestimmt Socr. 5, 4, 3), die Pneumatomachen hätten auf einer im Jahre 378 zu Antiochia in Karien gehaltenen Synode beschlossen, vom *ὁμοούσιος* zum *ὁμοιούσιος* zurückzukehren, etwas Wahres sein; denn schon Basilius (ep. 244, 9 p. 382 A) warf dem Eustathius vor, daß er einer in Cyzikus 376 vereinbarten Formel 20 zugestimmt habe, welche das *ὁμοούσιος* nicht erwähne, aber das *ὅμοιος κατὰ πάντα* behaupte, und der Verfasser der sermones Arianorum (vgl. oben S. 41, 52) sagt: Macedoniani dicunt filium similem per omnia et in omnibus patri (fragm. 6, MSL 13, 610 C). Allein, so wenig Eustathius, wenn er aus kirchenpolitischen Gründen eine Rückkehr zu dem *ὅμοιος κατὰ πάντα* (vgl. Bd II, 35, 24 ff.) für zweckmäßig hielt, damit 25 vom Nicänum, das er acceptiert hatte, zurückzutreten beabsichtigte (vgl. Loofs, Eustath. S. 69 Anm. 3 und S. 77 Anm. 2), so entschieden widersetzten sich die Macedonianer, an welche die sermones Arianorum sich wenden, allen denen, qui dicunt esse differentiam inter lumen natum et non natum (fragm. 9, p. 613 B, vgl. 6 p. 610 C): als aequales honore und aequales virtute galten Vater und Sohn dem [uns unbekannten] 30 Sozipphanes, der damals ihr princeps war (ib. 9 p. 613 C). Der Arianer sagt deshalb von Macedonianern und Orthodoxen: de patre et filio convenit eis, et de spiritu sancto dissentiunt (fragm. 6 p. 614 A). Entscheidend ist, daß Gregor v. Nazianz in einer 381 in Konstantinopel gehaltenen Pfingstpredigt die Pneumatomachen als *περὶ τὸν υἱὸν ὑγιαίνοντες* anredet (or. 41, 8, MSG 36, 440 B; vgl. theol. 5, 24 ib. p. 160 C: 35 *ἐξ ἡμισείας εὐγνώμονες* und S. 147 not. 82 und 83). Wir hören auch, daß man auf dem Konzil von Konstantinopel die 36 Pneumatomachen, die unter Führung des Eleusius v. Cyzicus und Marcianus v. Lampsacus erschienen waren (Bd II, 43, 48 f.), in gewinnender Weise an ihre Zustimmung zum Nicänum und an die frühere Kirchengemeinschaft erinnert habe (Socr. 5, 8, 7), und Gregor v. Nazianz wirbt in der erwähnten 40 gleichzeitigen Predigt um sie, wie er selbst sagt, „nicht wie einer, der einen Sieg davontragen will, sondern, um Brüder zu gewinnen, durch deren Trennung wir zerrissen werden" (or. 41, 8 p. 440 B). Da die Pneumatomachen einer Einigung durch ihren Weggang vom Konzil auswichen (Socr. 5, 8, 10), wurden sie verurteilt (vgl. oben Zeile 13) und verfielen, nachdem auch die gütlichen Verhandlungen im Juni 383 (vgl. Bd V, 600, 7 f.), 45 bei denen wiederum Eleusius sie vertrat (Socr. 5, 10, 24), resultatlos verlaufen waren, den Ketzergesetzen des Theodosius (vgl. oben S. 41, 37). Doch versichert Sokrates (5, 20, 4 f.) ausdrücklich, daß keine der dissentierenden Gruppen außer den Eunomianern verfolgt und in ihren Gottesdiensten gestört sei. Erst Nestorius hat in Konstantinopel und Cyzicus die Wegnahme „macedonianischer" Kirchen veranlaßt und dadurch einzelne dieser Pneumato- 50 machen in die orthodoxe Kirche hineingenötigt (Socr. 7, 31). Die übrigen werden ausgestorben sein.

Macedonius hat für diese ganze Entwickelung seit 360 nichts gethan. Daß man in der Zeit um 380—87 die Pneumatomachen in Konstantinopel nach ihm nannte, erklärt sich wohl daraus, daß seine von den in Konstantinopel herrschenden Homöern sich getrennt 55 haltenden Anhänger seit seinem Tode einen Bischof sich zu bestellen nicht vermochten (Soz. 8, 1, 7), daher noch nach dem genannt wurden, dessen Absetzung ihre Trennung von den Homöern inauguriert hatte. Selten ist ein Mann so unschuldigerweise zum „Häresiarchen" geworden! — Eine monographische Bearbeitung des in diesem Artikel behandelten Stoffes würde sich lohnen. Ihre Resultate habe ich hier nicht antecipieren wollen 60

und können; dieser Artikel ist nicht mehr als eine Momentaufnahme des mir Übersehbaren. **Loofs.**

Mährische Brüder s. Bd III S. 445ff.

Märkische Konfessionen, d. h. Konfessionen, giltig unter den deutschen Reformierten der Mark Brandenburg sind 1. die Confessio Sigismundi, worüber s. den Art. Sigismund Johann, Kurfurst von Brandenburg; 2. das Leipziger Kolloquium vom Jahre 1631, d. h. die Erklärungen der reformierten Theologen, die daran teilnahmen, s. den Art. Bd XI S. 363; 3. die declaratio Thorunensis, nämlich die generalis professio doctrinae ecclesiarum reformatarum in regno Poloniae etc. und die specialis declaratio, welche die Reformierten bei dem Religionsgespräch zu Thorn 1645 übergaben. S. den Art. Thorn, Religionsgespräch. Der Text der drei Symbole bei Niemeyer, Collectio confessionum in eccles. reform. public. 1840 p. 642 sq.; Augusti, Corpus libror. symbolic. 1827, p. 369 sq. **Herzog †.**

Märtyrer und Bekenner. — Vgl. die Litteratur Bd I 141 ff. u. VII, 554 ff. Ferner Dodwell, De paucitate martyrum in dessen Dissert. Cyprianic. Oxf. 1684; Sagittarius, De natalitiis martyrum in primitiva ecclesia und De martyrum cruciatibus in primitiva ecclesia, beide ed. J. A. Schmid 1696; Bingham, Origines etc., IX, S. 132 ff.; Gaß, Das christliche Märtyrertum und dessen Idee, ZhTh 1859; A. Ehrhard, Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes und ihr ursprünglicher Bestand, in der Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freib. 1897; Forschungen zur Hagiographie der griechischen Kirche, RQS 11 (1897); Die vornicänische Litteratur. Straßb. Theol. Studien, 1. Supplementbd, Freib. 1900, S. 539 ff. (hier noch weitere Litteratur); H. Delehaye, L'Amphitheatre Flavien et ses environs dans le textes hagiographiques, Anal. Bolland. 16 (1897) und Brüssel 1897. Die Kataloge der hagiographischen Handschriften herausgeg. von den Bollandisten in den Anal. Boll. und selbstständig; E. Amelineau, Les actes des martyrs de l'église copte, Par. 1900; H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Gesch. u. ihr Wert, AGG 1900; Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten, Freib. 1902; Acta martyrum selecta von O. v. Gebhardt, Berlin 1902; A. Urbain, Ein Martyrologium der christl. Gem. zu Rom. TU NF VI, 3; A. Deißmann, Ein Originaldokument aus der diokflet. Christenverfolgung, Tüb. u. Lpz. 1902.

Märtyrer heißen die Zeugen der christlichen Wahrheit unter Verfolgungen. Werden im NT (vgl. bes. Zahn, NTl. Einl.[2] II, 15) die Augenzeugen des irdischen Wandels Jesu und seiner Auferstehung so genannt, so doch auch schon die, welche mit ihrem Blute dies Zeugnis bekräftigt haben (AG 22, 20; Apk 2, 13. 17, 6, vgl. 6, 9. 20, 4 *τῶν ἐσφαγμένων* resp. *πεπελεκισμένων διὰ τὴν μαρτυρίαν*). Leiden und Verfolgungen um seines Namens willen hatte der Herr seinen Jüngern vorherverkündigt (Mt 5, 10 ff. 10, 17 ff. 23, 34. 24, 9. 21 f.; Mc 13, 19 f.; Lc 11, 49. 12, 4; Jo 15, 18 ff. 16, 2 ff.). Die Bezeugung seines Namens ist mit Verfolgungsleiden unzertrennlich verbunden (AG 9, 16. 14, 22.; 2 Ti 3, 12; 1 Pt 2, 21), aber eben deshalb sind diese ein Ruhmestitel für den Christen (AG 5, 41; Rö 5, 3; 2 Ko 4, 8 f. 12, 10; 1 Pt 2, 19 f. 4, 13). An solchen Zeugen unter Verfolgungen hat es daher nicht gefehlt seit der Geißelung der Apostel, der Steinigung des Stephanus, der Hinrichtung des Jakobus, den Leiden eines Petrus und Paulus (Jo 21, 19; AG 5, 40. 7, 56. 12. 14, 19. Kap. 21 ff.; 2 Ko 11, 23 ff.; 2 Ti 4, 16 ff.). Im Gegensatz zu der Annahme ungezählter Scharen von Märtyrern, von denen die Legende und zahlreiche Märtyrerakten und Martyrologien (siehe über diese Bd I, 140 ff.) berichten, oder auf die man aus dem Befund der Katakomben (s. d. A. Blutgläser Bd III, 266 ff.) geschlossen hat, behauptete zuerst Dodwell eine nur geringe Zahl derselben. Origenes nennt in der That C. Cels. III, 8 die wegen ihres Glaubens getöteten *σφόδρα εὐαρίθμητοι*, aber offenbar im Verhältnis zur Gesamtzahl der Christen, und auch bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts haben „in keinem Jahrzehnt, vielleicht in keinem Jahr, Märtyrer ganz gefehlt" (s. Bd III, 824, 45). Unsere Kunde ist nur eine gelegentliche. Von den Märtyrern in der von Tacitus, Annal. 15, 44 geschilderten neronischen Verfolgung redet 1 Clem. 6, vgl. Hbr 10, 32 ff. Wie die Apk 7, 14 f. die Märtyrer aus der antichristlichen Verfolgung in weißen Kleidern und mit Palmzweigen schildert (vgl. auch Apk 2, 7. 10 f. 17. 26. 3, 5. 12. 21), so können nach Hermas (Sim. 8, 1, 18. 2, 1. 3, 6) die, welche „für das Gesetz" gelitten, sogar Früchte an ihren Zweigen aufweisen und sollen daher mit Palmen bekränzt werden. Als Plinius um 112 in Bithynien gegen die Christen vorgeht, genießen diese bereits den Ruf, sich durch keine

Verfolgung zur Verleugnung zwingen zu lassen. Die Briefe des Ignatius (über den nacheusebianischen Ursprung der Akten seines Martyriums vgl. Zahn, Ignatius S. 25 ff. und Lightfoots Ausgabe; zuletzt Funk, KGl. Abhandl. u. Unters. II) zeigen ebenso sein glühendes Verlangen nach dem Martyrium (Ad Rom.), wie die dem Märtyrer überall entgegengebrachte Verehrung (Ad Eph. 1. 2. Magn. 2. 6. Trall. 1. Sm. 9). Wie 5 charakteristisch der Brief der Gemeinde zu Smyrna über das Martyrium Polykarps für die Wertschätzung des Martyriums um 155 ist, habe ich Bd III, 554, 47 ff. ausgeführt. Zugleich wird dort doch davor gewarnt, sich freiwillig zum Martyrium herzuzudrängen (4 [Eus. IV, 15, 8]: *οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς προσιόντας ἑκουσίως*). Es ist auch eine andere Stimmung, wenn die Märtyrer, von denen Justin, Apol. II, 2 erzählt, und Justin selbst 10 (vgl. die Akten seines Martyriums 5, 6: *δι' εὐχῆς ἔχομεν .. τιμωρηθέντες σωθῆναι*) ebenso die scillitanischen Märtyrer um 180 (Pass. 15), ihre Verurteilung freudig begrüßen, wie wenn die sichtlich montanistisch beeinflußte Agathonike, in den Akten des Karpus, Papylus und ihres eigenen Martyriums 42 ff., von der Todesfreudigkeit des Karpus begeistert und das himmlische Mahl schauend, mit Frohlocken zu jenem auf dem Holzstoß springt (TU 15 III, 2, 451 f.). Ob die Schar, die sich in der Verfolgung des Arrius Antoninus in Kleinasien freiwillig als Christen bekannte (Tertull., Ad Scap. 5), dies aus schwärmerischer Begeisterung that, bleibt unentschieden. Während die Gnosis geneigt war, eine unlautere Umgehung des Martyriums zu empfehlen (vgl. Tertullians Scorpiace. Clem. Alex. Str. IV, 13 ff.), die Marcioniten nicht wenige Märtyrer in ihren Reihen zählten (Eus. 20 KG IV, 15, 46; V, 16, 21), verwarfen die Aussprüche der „neuen Prophetie" die Flucht in der Verfolgung und forderten zu freiwilligem Martyrium auf (Tert., De fuga 9. 11; De anima 55). — Der ergreifende Bericht über die Verfolgung zu Lyon (Eus. KG V, 1—3) giebt zugleich einen Einblick in die Beurteilung des Martyriums von seiten der Kirche. Gott verleiht den Märtyrern die Kraft, leidet in ihnen und besiegt durch sie die Wider- 25 sacher (V, 1); an ihnen, Christi Athleten und seiner geschmückten Braut, glaubt man einen Wohlgeruch wie von irdischer Salbe wahrzunehmen (V, 1, 35; vgl. IV, 15, 37). Einen Beweis ihres demütigen Sinnes sieht man darin, daß sie noch nicht als „Märtyrer" gelten wollen, sondern nur als „Bekenner", die der „Gnade der Vollendung" noch bedürfen (V, 2, 2 f.); ebenso aber auch darin, daß sie Fürbitte für die Gefallenen einlegen (V, 2, 5 f.). 30 Dies Recht der Fürsprache pflegte auch sonst geübt zu werden (vgl. Eus. V, 18, 7; Tert., Ad mart. 1: quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt; Acta Pionii 12); als Montanist hat Tertullian aufs herbste darüber gespottet, dem Märtyrer möge genügen die eigenen Sünden zu tilgen (De pud. 22). Übertrieben aber offenbar im Anschluß an wirkliche Vorgänge 35 schildert Lucian, De morte Peregrini 12 (er sagt auch *ἑκόντες αὑτοὺς ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί*) die Verehrung und Fürsorge, die den Märtyrern zu teil wurde. Auch Tertullian tadelt als Montanist die übermäßige Versorgung der Märtyrer; infolge dessen habe ein solcher auf der Folter mit Verdauen beschäftigt (digessit nicht discessit mit den Ausgaben ist zu lesen) nicht zu bekennen vermocht und somit verleugnet (De ieiun. 40 12). Entgegengesetzt hatte Tertullian früher selbst Ad mart. 1. 2 (per curam ecclesiae et agapen fratrum) geurteilt. Zwar Pionius, dessen Martyrium freilich trotz Eus. KG IV, 15, 47 wohl erst unter Decius fällt, weist Darbringungen zurück (Pass. Pion. 11). Aber auch eine Perpetua erkennt dankbar die ihr durch Diakonen verschaffte Erleichterung an (Pass. Perp. 3, vgl. auch 9). In dieser Passio erscheint es als ein Vorrecht 45 der Märtyrer Offenbarungen zu erbitten (4), als ihre Aufgabe der Kirche Frieden zu vermitteln (13); so sehr leidet Christus mit seiner Kraft in ihnen, daß ihnen selbst die Empfindung des Schmerzes erspart bleiben kann (9. 15. 20); vgl. auch Bd VII, 555, 4 ff. Ueber die göttliche Machterweisung im Martyrium s. auch Tert., De fuga 9.; Hipp., In Dan. II, 38, 4. Als Prärogative der Märtyrer bezeichnet es Tertullian, unmittelbar 50 durch den Tod zur Verherrlichung zu gelangen (De resurr. c. 43; De an. 55), und ebenso Hippolyt (In Dan. II, 37, 4 *οὗτος γὰρ οὐκέτι οὐδὲ κρίνεται, ἀλλὰ κρινεῖ, μέρος ἴδιον ἐν τῇ πρώτῃ ἀναστάσει ἔχων*). Beide sind sich doch zugleich bewußt, daß auch ein Märtyrer (Tert., De praescr. 3: si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr) in Häresie oder in schwere Sünden geraten 55 könne (Hipp., In Dan. II, 37, 2, vgl. dazu TU, NF I, 2 S. 71). Von Callist berichtet Hippolyt Philos. IX, 12, daß er um Märtyrer zu werden, den jüdischen Gottesdienst gestört habe; dafür in die Bergwerke Sardiniens verschickt, aber unter den durch Marcia Befreiten zur Freiheit gelangt, gilt er fortan als Confessor (und wird schließlich römischer Bischof; vor ihm unter den römischen Bischöfen nur Telesphorus Märtyrer). 60

Nach den Kanones Hipp. 45 f. hat der Märtyrer Anspruch auf die Aufnahme in das Presbyterium; vgl. dazu Tert., Adv. Val. 4 und nach Hipp. (?) bei Euf. KG V, 28 den Märtyrerbischof Natalis. Das Geschick der Märtyrer in jenen Tagen zeigt Hippolyts lebensvolle Schilderung der antichristlichen Verfolgung, wo allgemein geschehen werde, was jetzt *μερικῶς* (In Dan. IV, 50 f.) Im Übrigen stehen bei Tertullian (z. B. Apol. 30) noch die gleichen Todesarten: wilde Tiere, Feuer, Schwert, Kreuz in Aussicht, wie schon bei Ignatius (Ad Rom. 5; Sm. 4, 2), daneben die Verschickung auf die Inseln und in die Bergwerke (Apol. 39). Über die Verurteilung von Christinnen ad lenonem statt ad leonem vgl. Apol. 50. De pud. 1, auch Pass. Pion. 7. Euf. KG VIII, 14, 14; dazu Mommsen, Strafr. S. 955. Nicht ohne Grund hat Clemens Alex. so eingehend Stromm. IV, 13—104 vom Martyrium gehandelt; er verwirft zwar die freiwillige Selbstangabe, beurteilt jede christliche Lebensführung als ein Martyrium, aber erblickt doch im Märtyrertod den einzigen Weg zur Vollkommenheit (S. 596 f. 623). Origenes hat nach Euf. KG VI, 1 ff. als Jüngling, am freiwilligen Martyrium gehindert, doch um so eifriger seinen Vater zum Ausharren ermutigt und die Märtyrer selbst zur Richtstätte geleitet. Später preist er in einem *Εἰς μάρτυρας προτρεπτικὸς λόγος*, wohl um 235, das Martyrium als die innigste Vereinigung mit Christus (10), als die einzige äquivalente Gabe an Gott (28); vielleicht, daß manche durch das Blut der Märtyrer erkauft werden (50). Methodius, Symp. S. 156 preist doch auch die Jungfräulichkeit als Martyrium. Eine Uebersicht über die Martyrien von 180—249 giebt Neumann S. 283 ff.

Eine ungleich größere Zahl von Märtyrern und Bekennern, freilich auch von Verleugnenden, wurde durch die systematischen Verfolgungen in der Mitte des 3. Jahrhunderts geschaffen. Jetzt ward daher sowohl die Frage nach der Wiederannahme der Gefallenen (s. d. A. lapsi Bd XI, 283 ff.), wie die nach der den Confessoren dabei einzuräumenden Mitwirkung eine brennende. Cyprians Briefe zeigen den Anspruch der Confessoren, von sich aus die Aufnahme Gefallener zu verfügen (ep. 15. 22, 2. 23. 27 ꝛc.), und er muß ihnen entgegenkommen und sich zu Kompromissen mit ihnen herbeilassen (ep. 18 ff.). Die Flucht in der Verfolgung ist immer noch mit einem gewissen Makel behaftet, wie z. B. die Selbstrechtfertigung des Dionysius von Alexandrien und die Stellungnahme der römischen Presbyter zu Cyprians Flucht zeigen. Cyprian aber bezeichnet eine solche Flucht unter Preisgebung seines Besitzes als ein Bekenntnis zweiten Grades (De laps. 3), wie er anderwärts die Todesverachtung in der Pflege Pestkranker dem Martyrium an die Seite stellt (De mortalitate 17). Er hat selbst ein ruhmvolles Martyrium erduldet, wie auch mehrere römische Bischöfe. Von manchen Märtyrern dieser Zeit im Orient sind noch echte Akten erhalten (Ruinart ed. Ratisb. S. 185 ff.). Viel zahlreicher sind freilich die Märtyrerakten aus der diokletianischen Verfolgung. Die Mitteilungen des Eusebius in der KG und in der Schrift über die Märtyrer Palästinas, der Bericht des Laktanz, des Theophilus über syrische Märtyrer u. a. geben hier zuverlässige Kunde. Andererseits hat eine Sichtung des Echten vom Unechten und Verunechteten in den erhaltenen Akten noch nicht stattgefunden. Aber es ist Aussicht, daß der Umfang unserer Kenntnis der Martyrien dieser Zeit sich noch beträchtlich erweitern wird. Ehrhards Forschungen haben gezeigt, daß neben den Bearbeitungen der Martyrien durch Symeon Metaphrastes sich auch noch die älteren Gestaltungen derselben erhalten haben, und eine vergleichende Untersuchung darf hoffen noch wertvolle Ergebnisse über den ursprünglichen Bestand zu zeitigen. Ebenso läßt eine Erforschung der lateinischen Martyrien erkennen, daß dieselben oder ihre Grundlagen teilweise in recht frühe Zeit zurückreichen. Auch dürfen diejenigen freilich knappen Passionen des Martyrologium Hieronymianum, die dem Nikomedischen Kalender entstammen und den Märtyrerakten der Bibliothek zu Nikomedien entnommen sind, einen hohen Wert beanspruchen (Achelis S. 190). Der ursprüngliche Bestand an Märtyrernamen in jenem Martyrologium ist namentlich durch Ausscheidung der Dubletten annähernd festzustellen, (ebendas. 193 ff.), ein Ergebnis, das besonders der Kenntnis der Märtyrer in dieser Verfolgung zu gute kommt. Die Gegensätze in betreff der Verpflichtung zum Martyrium haben jetzt das meletianische und das donatistische Schisma hervorgerufen. Petrus von Alexandrien hat durch sein späteres Martyrium sein früheres Verhalten wieder ausgeglichen; dennoch spielt das meletianische Schisma noch in die arianischen Streitigkeiten hinein. Den Anlaß zu der donatistischen Spaltung (s. d. A. Bd IV, 789 f.) bot das rücksichtslose Vorgehen Cäcilians gegen die für die Pflicht des Martyriums eifernde Partei und gegen die den karthagischen Märtyrern erwiesene Versorgung und Verehrung (vgl. die donatistische Passio des Saturninus und seiner Genossen MSL 8 Sp. 688 ff.). Durch die Forderung der Auslieferung der biblischen Schriften war in

dieser Verfolgung die Frage nach der Bekenntnispflicht eine besonders komplizierte geworden; daher traten gerade an ihr die zuvor latenten Gegensätze besonders deutlich zu Tage. Die seit der Verfolgung der Donatisten unter Konstans mit diesen verbundenen Circumcellionen (s. Bd IV, 793, 42 ff.) aber erwählten nicht selten den freiwilligen Tod, um Märtyrer zu werden. Schon von ihren Vorläufern erfahren wir durch Augustin 5 ep. 185, 3, 12 und C. Gaudent. I, 28, 12, daß sie bei heidnischen Götterfesten das Martyrium zu erlangen suchten (vgl. auch die Erscheinungen, deren Clem. Alex. Str. IV, S. 571 gedenkt). Auf die Zeugnisse für die nunmehr den Märtyrern gewidmete superstitiöse Verehrung bei Optatus 1, 16, Eus. KG VIII, 6 und im „Testament der vierzig Märtyrer" ist schon Bd VII, 555, 16 ff. verwiesen, sowie darauf, daß gerade der 10 Besitz der Gebeine dieser Vierzig auf vielen Seiten behauptet wurde, und dieselben dadurch in die Stellung von Schutzgöttern kamen, selbst in den Augen eines Basilius und Gregor.

Als lavacrum sanguinis ist das Martyrium stets bezeichnet worden (Tert., De bapt. 16; De pat. 13; Scorp. 6. 12 sordes quidem baptismate abluuntur, ma- 15 culae vero martyrio candidantur. Orig. l. c. 30); Cyprian schildert es Ad Fortunatum pr. 4 als baptisma in gratia maius, in potestate sublimius, in honore pretiosius etc. Von des Methodius Schrift De martyr. wissen wir nur, daß er das Martyrium durch Christi eigenes Leiden geweiht sah. Ps 66, 10 ist ihm von den Märtyrern geredet, die den wahren Olympischen Kampf siegreich bestehen, und denen er selbst 20 zugezählt zu werden begehrt (De res. I, 56). Vorzügliche Vorbilder für das Martyrium erblickte man in den drei Jünglingen Da 3 (Hipp., In Dan. II, 18 f.; Orig. l. c. 33; Meth., De res. I, 56, 8), in Daniel, Eleazar 2 Mak 6, in der Mutter mit den 7 Söhnen 2 Mak 7 (vgl. Hipp. l. c. III, 22 f.; Orig. l. c. 22—27. 33; Meth. l. c. I, 56). An den Todestagen der Märtyrer als ihren Geburtstagen, deren Feier schon das Mart. 25 Polyc. 17 gedenkt, werden bereits nach Tert., De cor. 3 Oblationen dargebracht, und Cyprian schärft die sorgfältige Aufzeichnung jener Tage ein, damit solche Feier von Oblationen und Opfern zu ihrem Gedächtnis stattfinden könne (oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum). Man erhoffte davon besondere Segnungen 12, 2; vgl. sacrificia pro eis semper . . offerimus, quotiens martyrum passiones et 30 dies anniversaria commemoratione celebramus ep. 39, 3).

Als mit der Aufrichtung der Reichskirche das Martyrium der Vergangenheit angehörte, andererseits jetzt heidnische Superstition ungehemmt in die Kirche einströmte, steigerte sich von selbst die Verehrung der Märtyrer ins Ungemessene. Zwar besaß man noch Heroen der Tugend, die man ihnen annäherte, in den Größen des Mönchtums, aber die 35 eigentlichen Heiligen blieben die Märtyrer. Prudentius und Fortunatus haben sie jetzt dichterisch besungen. War bis dahin die Verehrung der Märtyrer eine zumeist lokal beschränkte, so vollzog sich jetzt ein gegenseitiger Austausch. Der Heroenkult ward jetzt zum Märtyrerkult, die Opfermahlzeiten der Parentalia zu denen der Natalitien der Märtyrer, die Reden auf die Heroen zu solchen auf die Märtyrer; über den Reliquien der Märtyrer 40 werden die Altäre errichtet, man vertraut auf ihre Fürsprache bei Gott; doch hat schon ein Jovinian gegen die Überschätzung der Märtyrer und ein Vigilantius gegen die Verehrung ihrer Reliquien geeifert, Hieron., Adv. Jov. II, 20. Adv. Vigil. 1 (das Nähere s. Bd VII, 555 f.).

An Märtyrern hat es freilich auch in späteren Zeiten der Kirche nicht gefehlt. In 45 Persien, Armenien, Arabien ꝛc. wurden die Christen gerade seit der Aufrichtung der Reichskirche Gegenstand der heidnischen Verfolgung, nicht minder anderwärts von seiten der arianischen Germanen, zum Teil auch der Anhänger Mohammeds, wie sie selbst auch ihrerseits die Ketzer aufs blutigste verfolgen ließ. Schon die Donatisten haben dies letztere als Merkmal, daß die katholische Kirche nicht die rechte sei, geltend gemacht. Für das 50 Mittelalter braucht nur an die zahlreichen Märtyrer unter den Waldensern, strengen Franziskanern, Apostelbrüdern, Lollarden, an das Martyrium eines Huß und Savonarola erinnert zu werden. Bei Beginn der Reformation hatte Luther alsbald Anlaß sein Märtyrerlied zu dichten. Ihre zahlreichen Märtyrerlieder sind ein Zeugnis wie von den erdulbeten Verfolgungen so von der Martyriumsfreudigkeit der Täufer. Überall wo Rom vorüber- 55 gehend oder dauernd über die Macht verfügte, hat es ungezählte Märtyrer des Evangeliums geschaffen. Zumal die reformierte Kirche Frankreichs ward zu einer eigentlichen Märtyrerkirche. Auf ihren Missionsgebieten, besonders in Japan und China, besiegelten auch nicht wenige Christen der römischen Kirche ihr Bekenntnis mit dem Tod und sind zum Teil heilig gesprochen worden. Das Blut der Märtyrer hat sich auf den evangelischen Missions- 60

gebieten in Madagaskar (wo jedoch die Zahl der wirklichen Märtyrer lange sehr überschätzt wurde) und in Uganda aufs Neue als Saat des Evangeliums bewiesen. In den entsetzlichen Verfolgungen der Christen Armeniens und Chinas haben nicht wenige den Tod und das größte Elend statt der Verleugnung erwählt, ohne daß freilich die Christenheit unserer Tage den ersteren jene schuldige Teilnahme zugewandt hätte, die in der Kirche früherer Zeiten selbstverständlich war. — Die aus der nordafrikanischen Kirche bekannte Erscheinung, daß manche den freiwilligen Flammentod erwählten, um Märtyrer zu werden, hat sich bei den „Altgläubigen" Rußlands wiederholt.

Die evangelische Kirche kreiert keine Märtyrer. Ihr ist es nicht minder groß, Christo zu leben als für ihn zu sterben. Aber auch ihr ist das Gedächtnis derer wert, die auch im buchstäblichen Sinn ihrem Herrn Treue bis in den Tod bewährt haben. **Bonwetsch.**

Märtyrer, die vierzig. — ASB t. II Mart. p. 12—19. Ruinart, Acta primorum Martyrum sincera, Amstel. 1713, p. 521 sq. (ed. Ratisb. 1859, p. 543 sq.). Frz. Görres, Krit. Unters. über die Licinianische Christenverfolgung, Jena 1875, S. 104 ff. Ders. in ZwTh 1878, 64—70. Nath. Bonwetsch, Das Testament der 40 Märtyrer zu Sebaste, NkZ 1892, 705—726. J. Haußleiter, Zu dem Test. der 40 Märtyrer, ebd. S. 978—988. Bonwetsch, Das Testament der 40 Märtyrer, neue griech. Textausg. mit Erläuterungen, in den Studien z. Gesch. der Theol. u. Kirche I, 1, Leipzig 1897.

Das am 9. oder 10. März gefeierte Martyrium der sog. 40 Ritter — richtiger der 40 Märtyrer von Sebaste (in Kleinarmenien) — gehört zu den bestbezeugten Thatsachen der altchristlichen Märtyrergeschichte (s. den Art. Acta Martyrum I, 143, 3—5). Schon Basilius d. Gr. (Hom. de XL martt., in MSG t. 31, p. 508 sq.; vgl. Ruinart l. c., p. 545) weiß über das wohl ins J. 320, zu Anfang der Licinischen Christenverfolgung, fallende Ereignis Genaueres zu berichten. Die gegenüber den Lockungen und Drohungen des heidnischen Befehlshabers standhaft bei ihrem Bekenntnis verbliebenen 40 Christen werden nackt auf der gefrorenen Eisdecke eines Teiches eine ganze Nacht hindurch der ärgsten Winterkälte ausgesetzt. Sie alle bis auf einen erleiden standhaft den Tod des Erfrierens; der eine Abgefallene stirbt bei Empfang des heißen Bades, das ihm zur Sicherung seiner Wiederherstellung verordnet worden war. Als der heidnische Wärter Zeuge hiervon wird, bekennt auch er den Christenglauben und gesellt sich freiwillig den Erfrierenden hinzu, so daß die Zahl Vierzig der den Zeugentod Erleidenden doch voll wird. Die Leichen der Getöteten werden verbrannt und ihre Asche ins Wasser geschüttet, wodurch (wie Basilius im Schlußkapitel seiner Homilie bemerkt) „die auf der Erde zuvörderst Gepeinigten und dann in der Luft Erstarrten schließlich durch Feuer und Wasser hindurchgeführt wurden", zu buchstäblicher Erfüllung des Psalmworts Ps 66, 12. — Schon des Basilius Zeitgenossen Ephräm (Opp. gr. t. II, Rom. 1743, p. 341 sq.) und Gregor v. Nyssa (in MSG 46, 749 sq.), sowie zu Anfang des 5. Jahrhunderts Gaudentius v. Brescia (MSL 20, 946) bezeugen dieselbe Legende. In den aus späterer Zeit als diese Väter herrührenden Acta martyrii (s. ASB l. c., p. 19—21) werden auch die Namen der 40 Getöteten genannt, und kehren die einzelnen Züge der Passion wieder, bereichert mit Ausschmückungen, welche eine spätere Gestalt der Überlieferung zu erkennen geben. Daß jedoch der wesentliche Inhalt dieses Berichtes, namentlich auch die 40 Namen, auf thatsächlichem Grunde ruhen, hat die neuerdings durch Bonwetsch vorgenommene genauere Untersuchung einer *Διαθήκη τῶν ἁγίων τοῦ Χριστοῦ τεσσεράκοντα μαρτύρων* gezeigt — eines in griechischem Texte zu Wien und Paris, in altslavischer Übersetzung im Troitzko-Sergiewschen Kloster bei Moskau erhaltenen Schriftstückes, welches durch gewichtige innere Indicien, besonders auch durch die Wiederkehr der 40 Namen in seiner Unterschrift, durch die damit verbundenen Grußbestellungen 2c., sich als echte Urkunde zu erkennen giebt, die dem Verfasser jener Passion wohl schon vorlag. S. den griechischen Text nach der Wiener Hds. samt einer Verdeutschung der slav. Version in der ersten, sowie dann — unter Kollation auch der Pariser Hds. noch sorgfältiger wiedergegeben — in der zweiten der oben genannten Abhandlungen von Bonwetsch und vgl., was die Echtheitsindizien betrifft, besonders auch Haußleiter a. a. O. **Zöckler.**

Mäßigkeitsvereine s. Enthaltsamkeit Bd V S. 396, 31.

Magarita, Magarites. Bei einigen Schriftstellern des Mittelalters Benennung für die Apostaten von der christlichen Religion, namentlich für diejenigen, die zum Islam übertraten. Woher die Benennung rührt, ist unbekannt. S. Du Cange s. v. **Herzog †.**

Magdalena s. Maria Magdalena.

Magdalenerinnen. — Helyot, Gesch. aller Kloster- und Ritterorden III, 426—455. Giucci, Iconografia storica etc., VIII, 122—126. Fehr, Mönchsorden I, 419 ff., II, 317 ff. Uhlhorn, Christl. Liebesthätigkeit II, 298—303, 500. Heimbucher, Orden u. Kongr. I, 528—533; II, 311, 350.

Ueber Magdalenenasyle im Protestantismus s. bes. C. Herbst, Die Magdalenensache mit bes. Rücksicht auf Holland und die Asyle vom Rhein, Elberfeld 1867; Uhlhorn III, 390. 398. 404; Th. Schäfer, D. weibl. Diakonie 2c., Hamburg 1880, II, 89 ff.; ders., Art. „Heldring“ in d. Enc. VII, 613—615. Vgl. A Riemann, Art. „Unsittlichkeit und deren Bekämpfung“ in Schäfers Evang. Volkslexikon, Bielefeld 1900, S. 775—778 (hier am Schlusse reichliche Mitteilungen über die neueste Litteratur).

Ein einheitlicher Ursprung der verschiedenen, seit den letzten Jahrhunderten des Mittelalters unter diesem Namen entstandenen Genossenschaften zur Pflege und Rettung gefallener Frauen dürfte schwer nachzuweisen sein; die verschiedenen Kongregationen des Namens scheinen polygenistisch, d. h. von einander unabhängig an verschiedenen Orten, ins Dasein getreten zu sein. Als älteste Vereine von Büßerinnen unter dem Patronat der h. Maria Magdalena gelten mehrere auf deutschem Boden entstandene Institute dieser Art, z. B. der Magdalenerinnenkonvent zu Metz, welcher (gewiß übertreibend) seine Existenz sogar bis auf das Jahr 1005 zurückzuführen suchte; das Reuerinnenkloster zu Trier, das um 1148 gegründet sein soll (nach Marx, Gesch. v. Trier IV, 401, dessen Angabe aber ausreichender Belege entbehrt). Bestimmtere Nachrichten liegen vor über mehrere zu Anfang des 13. Jahrhunderts, wohl im Zusammenhang mit der vom hl. Franz ausgehenden Erweckung, erfolgte Gründungen derartiger Institute, nämlich zuerst über ein Büßerinnenkloster auf dem Frankenberge zu Goslar (gestiftet gegen 1215, laut einem Erlaß des Kardinals Otto von 1220 im Chronicon coenobii montis Francorum Goslariae [Frankfurt 1698], p. 8); sodann über die von einem Priester Rudolf zwischen 1220 und 1230 zu Worms und Straßburg gestifteten Klöster der hl. Maria Magdalena; desgleichen über ein um dieselbe Zeit entstandenes Haus zur Aufnahme gefallener Frauen in Speier (Uhlhorn II, 299. 500). Bestätigungsbullen zu gunsten der Privilegien deutscher Frauenvereine unter diesem Namen erließen die Päpste Gregor IX. und Innocenz IV. zwischen 1227 und 1251 (vgl. die Regesten darüber bei Grotefend, Beiträge zur Gesch. der Stadt Frankfurt, 1881). Die in den betr. Klöstern wohnenden Schwestern folgten der Regel Augustins und wurden von Pröpsten, die ein dem ganzen Orden vorgesetzter Generalpropst bestätigte, beaufsichtigt. Klöster dieser Art befanden sich um 1250 auch u. a. zu Erfurt, Prenzlau, Malchow, Wien, Regensburg 2c., und zwar angeschlossen bald an diesen bald an jenen größeren Orden — wie denn die Insassinnen solcher Magdalenenhäuser ihre Regel häufig wechselten (Uhlh. II, 301). — Die letzten mittelalterlichen Jahrhunderte brachten weitere Gründungen in beträchtlicher Zahl. Johann Milicz, der böhmische Vorläufer Hussens, ließ um 1372 in Prag ein großes Haus für büßende Gefallene herrichten, in dessen der hl. Magdalena geweihten Kapelle tägliche Predigten für die Neubekehrten gehalten wurden; die in dem vorher sehr verrufenen Stadtteil „Klein-Venedig“ (Benatky) gegründete Stiftung erhielt den Beinamen „Klein-Jerusalem“ (Neander, KG. II, 769). Schon vor diesem Prager Magdalenum sollen ähnliche Häuser in Marseille (durch den „sel. Bertrand“, 1272) sowie in Neapel (1324, durch Königin Sancia von Aragonien) entstanden sein. Das erste bestimmtere Hervortreten der Magdalenerinnen von Metz fällt ins Jahr 1432. In Paris trat 1492 unter Bischof Johann Simon V. ein Konvent solcher Frauen ins Dasein, verfaßt nach der Nonnenregel Augustins, mit einem Artikel in den Statuten, welcher ausdrücklich nur gefallenen Frauenspersonen und zwar solchen von jüngerem Alter (noch unter 35 Jahren) die Aufnahme gestattete. In Rom stellte Leo X. 1520 eine derartige, gleichfalls nach Augustinerregel verfaßte Genossenschaft von Madalenotten unter die Aufsicht einer Erzbruderschaft barmherziger Brüder, räumte ihr ein Gebäude ein und beschenkte sie reichlich. 1550 entstand in Sevilla ein ähnlicher Konvent, 1618 desgleichen in Rouen und Bordeaux u. s. f. — So strenge die den meisten dieser Büßerinnenvereine vorgeschriebenen Kasteiungen waren — für jenen Pariser Verein z. B. allfreitägliche Geißelung, sowie während der Karwoche sogar tägliche Geißelung 2c. — geriet doch die Disziplin bald sehr in Verfall, wozu auch der Umstand beitrug, daß man, entgegen der ursprünglichen Bestimmung und Richtung des Ordens, vielfach nur Nichtgefallenen die Aufnahme gewährte. Für Paris erfolgte daher während der Jahre 1637—40 unter Mitwirkung des hl. Vincenz von Paula (vgl. Helyot III, 449 f.) eine Neuordnung der Einrichtungen des dortigen

Ordens, die dann auch in Bordeaux, Rouen und anderen Madelonettenhäusern eingeführt wurde. Nach dieser 1640 kirchlich bestätigten Reform soll der ganze Orden drei Klassen oder Grade von Mitgliedern umfassen: 1. Die Kongregation der hl. Maria Magdalena (im engeren Sinne), mit ziemlich strengen Gelübden, die nach zweijähriger Probezeit ab-
5 gelegt werden und bei deren Übernahme die Profitentinnen mit einem schwarzen Leichentuche überdeckt, dann von allen Schwestern mit Weihwasser besprengt, endlich mit einer Dornenkrone geschmückt werden; verpflichtet sind diese Magdalenerinnen des obersten oder strengsten Grades zum Tragen eines dunkelgrauen Rocks und Scapuliers mit weißem Gürtel, zum Fasten an allen Freitagen sowie in der ganzen Adventszeit, zu mehrfachen retraites
10 spirituelles von 1—3 Tagen Dauer u. s. f.; 2. die Kongregation der hl. Martha, ohne strengere Gelübde und Scapulier, bloß zum Tragen eines weißen Schleiers verpflichtet, mit der Erlaubnis im Falle hinreichender Besserung das Kloster wieder zu verlassen und zu heiraten; 3. Kongregation des hl. Lazarus, aus den der Anstalt unfreiwillig behufs ihrer Heilung vom Laster der Wollust Überwiesenen bestehend.
15 Der Magdalenensache widmen sich übrigens auch mehrere jener neueren katholischen Frauenkongregationen, über welche in Bd VI S. 236 ff. gehandelt wurde. So der Orden Notre Dame de Refuge der Elisabeth de la Croix zu Nancy († 1649); die Schwestern des hl. Joseph mit ihrem Hause der Einsamkeit Magdalenas zu Montauban (seit 1821); der seit 1828 von Angers aus über ganz Frankreich verbreitete neuere Frauenorden „Vom
20 guten Hirten" 2c. (Näheres bei Heimbucher I, 530—533). — Einige den Namen Magdalenen führende kath. Vereine haben mit dem Rettungswerk an gefallenen Frauen überhaupt nichts zu thun; so die zu Aix 1633 von Marie Madeleine Martin de la Trinité gestifteten und zuweilen nach derselben benannten Soeurs de la Miséricorde (Heimb. I, 534 f.) und das 1808 von der Gräfin Maddalena v. Canossa gegründete Institut der
25 „Mägde der Armen" oder Canossanerinnen (ebd. II, 452).
Für die hierher gehörigen evangelischen Bestrebungen und Leistungen hat das Wirken Th. Fliedners in Kaiserswerth (seit 1833) die erste Anregung gegeben (s. Bd VI, S. 109, 3), worauf dann die reichgesegneten Arbeiten Heldrings in Steenbeck seit 1848 und anderer folgten. S. die oben angegebene Litteratur. **Zöckler.**

30 **Magdeburg,** Erzbistum. — G. A. v. Mülverstedt, Regesta archiepiscopatus Magdeburgensis, 4 Thle, Magdeburg 1876—1899; Gesta archiepiscoporum Magdeb. MG SS XIV, S. 361 ff.; Annal. Magdeb. SS XVI, S. 105 ff.; Catalogi ae. Magdeb. SS XIV S. 484 und XXV S. 486; Die Magdeb. Schöppenchronik, herausgegeb. v. W. Janicke in den Chroniken d. deutschen Städte, Bd VII, Leipzig 1869; K. Uhlirz, Gesch. des EB. Magdeburg unter
35 den Kaisern aus sächsischem Hause, Magdeb. 1887; Hauck, KG Deutschlands 3. u. 4. Bd, Leipzig 1896 u. 1902; Eubel, Hierarchia cathol. m. ae., 2 Bde, Münster 1898 u. 1901.

Magdeburg war einer der ältesten Stapelplätze für den deutschen Handel mit den Wenden. Als solcher wird es schon in der Zeit Karls d. Gr. genannt, Cap. 44, 7 S. 123; Karl schützte ihn, indem er am Ostufer der Elbe eine Befestigung anlegen ließ, Ann. regni
40 Franc. z. 806 S. 121; chr. Moiss. z. d. J. S. 308. Im Zusammenhang hiermit mag der älteste Kirchenbau in Magdeburg stehen, der der Zeit Karls zugeschrieben wird. Es ist wahrscheinlich, daß mit der Kirche ein Stift verbunden war, s. Jostes, Saxonica ZdA 40 S. 129 ff., das aber keinen langen Bestand gehabt haben kann. Im 10. Jahrhundert wird eine Pfarrkirche in Magdeburg erwähnt, MG Dipl. I, S. 123 Nr. 37 v. 941. Die
45 Stadt gehörte zum Bistum Halberstadt. Von Wichtigkeit für die Zukunft wurde die Gründung des Benediktinerklosters St. Peter, Moritz und Innocenz durch Otto I. am 21. Sept. 937, Stiftungsurk. Ottos a. a. O. I, S. 101 Nr. 14. Otto hat seine Stiftung ungewöhnlich reich ausgestattet: er übertrug ihr schon bei der Stiftung den Königshof in Magdeburg mit allen dazu gehörigen Orten in den Gauen Nordthüringen und Belxem,
50 den Zehnten vom Zins und von den Verkaufsabgaben in den wendischen Gauen Morazeni, Liezizi und Hevellun und das Recht des Holzschlags und der Schweinemast in den fiskalischen Forsten dieser Landschaften, und er wurde nicht müde ihren Besitz und ihre nutzbaren Rechte zu vermehren. Durch die Gewährung des Königsschutzes und der Immunität, Verleihung des Rechts, den Abt und Vogt frei zu wählen, und die Unterstellung
55 unter den päpstlichen Schutz, a. a. O. S. 101 ff. Nr. 14—16, S. 123 Nr. 37, wurde die rechtliche Lage der Abtei in jeder Hinsicht gesichert. Bei der Stiftung dachte Otto nicht daran, einen Mittelpunkt für die Wendenmission zu schaffen; denn der Grundbesitz, den er dem Kloster übertrug, lag ausnahmslos auf der deutschen, nicht auf der wendischen Seite der Elbe. Dagegen faßte er später den Plan, den Sitz des Bistums von Halberstadt

nach Magdeburg zu verlegen, ihm das Kloster zu inkorporieren und das Bistum zu einem Erzbistum für das Wendenland zu erheben, Bf. Wilh.s v. Mainz an Agapet, ep. Mog. 18 S. 348 f. Durch den Abt Hadamar von Fulda versicherte er sich im Sommer 955 der Zustimmung des Papstes Agapet. Aber die Ausführung des Planes scheiterte am Widerspruch des Erzb. Wilhelm von Mainz, der sich weigerte auf die Diöcese Halberstadt zu verzichten, a. a. O. Es war wie es scheint Wilhelm, der statt dessen den Gedanken in Vorschlag brachte, Magdeburg von dem Halberstädter Bistum zu trennen und ihm einen neuen Sprengel im Wendenland zu bilden, KG Deutschlands III, S. 121. So ist der Plan ausgeführt worden. Auf der römischen Synode vom 12. Februar 962 wurde dem Wunsche des Kaisers gemäß die Gründung eines Erzbistums in Magdeburg und die Unterordnung der im Wendenland zu errichtenden Bistümer unter dasselbe beschlossen, Jaffé 3690. Nun erhob zwar Bischof Bernhard von Halberstadt Einsprache gegen die Verkleinerung seines Sprengels, Thietm. chron. II, 11 S. 24; aber sein Tod, Februar 968, beseitigte dieses Hindernis gegen den kaiserlichen Plan, der inzwischen durch die Synode Johanns XIII. in St. Severus zu Classe bei Ravenna, 20. April 967, noch einmal gebilligt und genauer gefaßt worden war, Jaffé 3715. Die abschließenden Verhandlungen fanden im Oktober 968 in Ravenna statt. Dort gab Erzb. Hatto II. von Mainz, der Nachfolger des am 2. März 968 gestorbenen Wilhelm, seine Zustimmung zur Errichtung des EB. Magdeburg und entließ zugleich Havelberg und Brandenburg aus seinem Diöcesanverband, cod. dipl. Brand. II, S. 436 Nr. 2; Bischof Hildiward von Halberstadt trat einen kleinen Teil seiner Diöcese, etwa die Hälfte des Nordthüringgaues, behufs Gründung des neuen EB. ab, Thietm. chron. II, 20 S. 30. Otto I. endlich ernannte den Abt Adalbert von Weißenburg im Els. zum ersten Erzbischof. Die Benediktiner von St. Moritz waren schon vorher in das Johanniskloster übergesiedelt. St. Moritz wurde zum Domstift.

Die Diöcese Magdeburg war nur unbedeutend; außer dem oben erwähnten Teil des Nordthüringgaues gehörten nur die kleinen slavischen Gaue Serimunt, Nudizi, Neletici und Nizizi zu ihr, s. Uhlirz S. 61. Um so größer war der erzbischöfliche Sprengel; er wurde gebildet aus den schon bestehenden Bistümern in Brandenburg und Havelberg, und aus den neugegründeten Merseburg, Meißen und Zeitz; er umfaßte also den größten Teil des Slavenlandes zwischen der Saale und Elbe im Westen und der Oder im Osten.

Erzbischöfe: Adalbert 968—981; Gisiler 981—1004; Tagino 1004—1012; Walthard 1012; Gero 1012—1023; Hunfrid 1023—1051; Engelhard 1051—1063; Werinhar 1063—1078; Hartwig 1079—1102; Heinrich von Asloe 1102—1106 oder 1107; Adelgoz 1106 oder 1107—1119; Rotger 1119—1125; Norbert 1126—1134; Konrad 1134—1142; Friedrich 1142—1152; Wichmann 1152—1192; Ludolf 1192—1205; Albert 1205—1232; Burchard 1234—1235; Wilbrand 1235—1253; Rodulf 1254—1260; Rupert von Mansfeld 1260—1266; Konrad v. Sternberg 1266—1277; Erich v. Brandenburg 1283—1295; Burchard v. Blankenburg 1296—1305; Heinrich v. Anhalt 1306—1307; Burkhard v. Skrapelau 1308—1325; Heidenreich v. Erbs?; Otto von Hessen 1327—1361; Dietrich Kagelweit 1361—1367; Albert v. Sternberg 1368—1371; Peter Gelyto 1371—1381; Ludwig v. Meißen 1381—1382; Friedrich v. Hoym 1382; Albert v. Querfurt 1383—1403; Günther v. Schwarzburg 1403—1445; Friedrich v. Beichlingen 1445—1464; Johann, Pfalzgraf 1465—1475; Ernst v. Sachsen 1479—1513; Albrecht v. Brandenburg 1513 bis 1545. **Hauck.**

Magdeburger Centurien s. d. A. Flacius Bd VI S. 89, 48 ff.

Magier, Magie. — I. Begriff, Wesen und Ursprung. Mart. Ant. Delrio, Disquisitionum magicarum libri VI, Mainz 1593; Löwen 1599 u. ö. (s. darüber Hurter, Nomencl. lit.[2], I, 193, und Graf Hoensbroech, Papsttum I, 441 ff.); Bened. Pererius, Adversus fallaces et superstitiosas artes, i. e. De magica, de observatione somniorum et de divinatione astrologica, ll. III, Ingolstadt 1591; Lyon 1592 u. ö., Cöln 1612; William Maxwell, Medicina magnetica, Francof. 1679 (auch deutsch: das. 1687); (J. F. Kleuker), Magikon oder das geheime System einer Gesellschaft unbekannter Philosophen, 2 Tle, 1784; Carl v. Eckartshausen, Aufschlüsse zur Magie aus geprüften Erfahrungen über verborgene philos. Wissenschaften und verdeckte Geheimnisse der Natur, 4 Bde, München 1791 f.; Georg Konr. Horst, Von der alten und neuen Magie Ursprung, Ideen, Umfang und Geschichte, Frankf. 1820; derselbe, Zauberbibliothek, 6 Bde, Frankf. und Mainz 1821—26 (samt der ergänzenden Monographie: Deuteroskopie, 1830); Joseph v. Görres, Die christl. Mystik, 5 Bde, Regensburg 1836—42 (unkritische ultramontan-romant. Tendenzschrift); Justinus Kerner,

Magikon: Archiv f. Beobachtungen auf dem Gebiet der Geisterkunde und des magnet. und mag. Lebens, 5 Bde, Stuttgart 1842 ff.; Joseph Ennemoser, Der Magnetismus im Verhältnis zur Natur und Religion, Stuttg. 1842; ders., Geschichte der Magie, Leipzig 1844. (Wegen der älteren Litt. vgl. überhaupt Grässe, Bibliographie der wichtigsten ins Gebiet des Zauber-, Wunder-, Geister- und sonstigen Aberglaubens einschl. Werke, Lpz. 1843).

Neuere Litteratur (seit Mitte des 19. Jahrhunderts). Alfr. Maury, La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge, Paris 1860; A. Christian, Histoire de la magie, du monde surnaturel et de la fatalité à travers les temps et les peuples, Paris 1870; Max. Perty, Die mystischen Erscheinungen der menschl. Natur (1861), 2. Aufl. in 2 Bden, Heidelberg 1872; A. F. C. Vilmar, Kirche und Welt, Gütersloh 1872, I, S. 246 ff.; O. Pfleiderer, Theorie des Aberglaubens (Samml. gemeinverst. w. Vortr., Ser. VII, H. 167), Berlin 1872; K. Meyer, Der Aberglaube des MA und der nächstfolg. Jahrhunderte, Basel 1884; Ernst Mühe, Der Aberglaube. Eine biblische Beleuchtung der finsteren Gebiete der Sympathie, Zauberei, Geisterbeschwörung &c. 2. Aufl., Lpz. 1886; Carl Kiesewetter, Geschichte des neueren Occultismus, 2 Bde, Leipzig 1891—95; ders., Der Occultismus des Altertums, 2 Bde (Bd II nach dem Tode des Verfassers ergänzt durch L. Kuhlenbeck), Leipzig 1895; Alfred Lehmann (Kopenhagen), Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Aus d. Dän. durch Petersen, Stuttgart 1898; Ferdinand Frhr. von Andrian, Elementar- und Völkergedanke; Beitrag z. Entwicklungsgesch. der Ethnologie (Vortrag beim deutschen Anthropologenkongreß 1898) in J. Rankes Archiv f. Anthropol. 1899, S. 166—179); Ernst Kuhnert, Zauberwesen im Altert. und in der Gegenwart: Nord und Süd 1900; Th. Achelis, Abergl. und Zauberei (Referat über A. Lehmanns Schrift): ebd. II, 222 ff.; Paul Schanz, Zauberei und Wahrsagerei. Ein religionsgesch. und psychol. Problem: ThQS 1901, S. 1—45.

Aus der neuesten engl. Litt. gehören hierher: die Artikel „Magic" von E. B. Tylor in d. Encycl. Brit. XV, p. 199—206, sowie: „Magic white", von J. Algernon Clarke, ebd., p. 207—211. Ferner F. B. Jevons, Introduction to the Hist. of Religion, Lond. 1896; J. G. Frazer, The Golden Bough: a Study in Magic and Religion, 2 edit., 3 vols., Lond. 1900; A. Lang, Magic and Religion, Lond. 1901 (ausführl. scharfe Kritik des in dem Frazerschen Werke vorliegenden Versuchs einer Herleitung aller Religion aus magischem Aberglauben; vgl. Starr im Am. J. f. Theol. 1902, I, 107 f. und Marwick in Exp. Times 1901, June, p. 401 sq.).

Vgl. noch die Art. „Zauberei" von P. Schanz: KKl² XII, Sp. 1870—1883, sowie den gleichnamigen von C. Burger in PRE² XVII, 417—423; auch Art. „Aberglaube" von Rud. Hofmann: PRE³ I, 77—83.

Unter Magie (μαγεία, ars magica, magice [daher engl. magic]) versteht man im allgemeinen das Streben oder die angebliche Kunst, mittelst verborgener Kräfte übernatürliche Wirkungen hervorzubringen. Im weitesten Sinn genommen würde „Magie" auch die Mantik oder übernatürliche Zukunftsschau (Divination) mit in sich begreifen, also überhaupt mit „Geheimwissenschaft" (scientia s. ars occulta, Occultismus) zusammenfallen. Doch soll hier — unter Ausscheidung dieser auf die Zukunftserforschung oder Wahrsagerei bezüglichen Seite des magischen Strebens, sowie ferner unter Aufsparung der experimentierenden Geisterkunde oder des Spiritismus für einen besonderen Artikel — lediglich die Magie im engeren Sinne behandelt werden. Darunter versteht man die (angebliche) Kunst des Hervorbringens von Wunderwirkungen durch Anwendung gewisser geheimwissenschaftlich überlieferter Beschwörungskünste oder Zaubersprüche (incantationes), mittelst deren entweder Gutes oder Glückbringendes (beneficium) oder Schlimmes, das Wohl des Nächsten Schädigendes (maleficium) gewirkt wird. Das magische Können und Lehren in dieser bestimmteren Fassung deckt sich großenteils mit der Zauberei (vgl. d. A.); doch greift es dadurch über deren Gebiet hinaus, daß ihm einerseits eine mehr wissenschaftliche Tendenz eignet, andererseits ein gemeinschaftsbildender Trieb, der auf einheitliche Regelung der magischen Verrichtungen durch Geheimtraditionen abzielt. — Je nach den beim magischen Thun zur Anwendung kommenden Mitteln unterscheidet man dämonistische (mit Hilfe von Geistern wirkende), religiöse (priesterlich-kultisch geregelte) und natürliche Magie; die letztgenannte sucht, statt durch Geister- oder Götterhilfe, nur durch verborgene Naturkräfte Wunderbares zu wirken. Auf dem Gegensatze zwischen satanisch bösen oder guten und gottgemäßen Hilfskräften, deren sich der Magier bedienen kann, beruht der Unterschied zwischen „schwarzer" und „weißer" Magie (vgl. unten III).

Die Magie ist ein das empirisch gegebene Religionswesen aller Völker und Zeiten konkomitierendes Element, sie gehört gleich der Askese, dem Opferwesen, den Reinigungsbräuchen &c. zu den beständigen, überall wiederkehrenden, ja unausrottbaren Faktoren des religiössittlichen Gemeinschaftslebens der Menschheit. Sie spielt eine Hauptrolle in dem, was das Leben der Naturvölker an Spuren oder Überresten von Religion aufweist, und

sie besitzt inmitten der höchstcivilisierten Kreise unsrer christlichen Kulturwelt noch Tausende von Liebhabern. Bei nicht wenigen wilden Stämmen scheint fast das Ganze ihrer religiösen Vorstellungen und Aktionen im Zauberwesen aufzugehen, Religion und Magie also sich wesentlich zu decken. Und doch würde die Annahme einer ausnahmslosen Ursprünglichkeit der magischen Religionselemente oder m. a. W. eines Hervorgegangenseins aller Religion aus Zauberwesen und Magie ein großer Irrtum sein. Nicht wenige der neueren Ethnologen und Religionsforscher huldigen dieser Annahme, sei es nun, daß sie dabei von der Hypothese eines fetischistischen Ursprungs der Religion oder von der etwas rationelleren Animismus-Theorie ausgehen. Außer verschiedenen Vertretern des modernen englischen Naturalismus (wie Tylor in dem oben angef. Artikel und schon in seiner Early History of Mankind und Primitive Culture; desgl. Jevons und bes. Frazer [s. oben]) stehen auch deutsche und niederländische Gelehrte wie Adf. Bastian (Die Rechtsverhältnisse bei versch. Völkern, Berlin 1872, S. 242), Kiesewetter (Occultismus d. Altert. I, S. 190), H. Oldenberg (Die Religion des Veda 1894, S. 58 ff.), C. P. Tiele (Kompendium der Religionsgesch., 2. A. 1887; Gesch. der Relig. im Altertum, I, 1895 u. s. f.), dieser Ansicht mehr oder weniger nahe. Wie denn überhaupt da, wo die Urgestalt der Religion als eine polytheistische oder polydämonistische gedacht und der Glaube an Eine Gottheit für ein Entwickelungsprodukt vorgerückterer Zeiten angesehen wird, die genannte Auffassung einen fruchtbaren Boden findet. Aber es sprechen entscheidende Gründe gegen sie. Die Frage nach dem Alter und Ursprung der Magie in ihrem Verhältnisse zur Religion ist im Sinne nicht einer naturalistischen Entwickelungstheorie, sondern gemäß der Annahme eines Herabsinkens der Menschheit von relativ reinerer zu zunehmend getrübterer und entarteter Religiosität zu beantworten.

Für eine nicht einseitig evolutionistische, sondern im wesentlichen degradationistische Lösung des in Rede stehenden Problems spricht 1. im allgemeinen die Unzulässigkeit jener Betrachtungsweise, welche den heutigen religiössittlichen Zustand der Naturvölker als Maßstab für die Feststellung dessen, was die älteste Menschheit in religiöser Hinsicht gedacht oder gethan, zu gebrauchen sucht. Es wird dabei verkannt, daß der für einen langsamen Verfall und ein allmähliches Herabsinken der Religionen von ihrer ursprünglichen Reinheit zeugenden Symptome weit zahlreichere im Völkerleben der älteren wie der neueren Menschheit vorliegen als der Zeugnisse für die gegenteilige Annahme (vgl. Max Müller, Vorll. über Ursprung und Entwickl. der Relig., Straßburg 1880, S. 74), sowie desgleichen, daß nicht wenige der jetzt entweder zu fetischistischem oder zu schamanistischem Aberglauben herabgesunkenen Stämme inmitten der Absurditäten und Zauberkünste ihrer Kultussitte doch auch Spuren des Glaubens an eine höhere geistige Macht bewahrt haben (Br. Lindner, Grundzüge der allg. Religionswissensch., in Zöcklers Handb. der theol. Wissensch.[3], III, 668. 670. 687; W. Schneider, Die Naturvölker [Paderborn 1885], III, 259. 269 ff. 347. 389 ff.; vgl. Lang und Starr gegenüber Frazer [s. o. d. Litt.]).

2. Einen ferneren Gegengrund gegen die Behauptung eines Hervorgegangenseins aller Religion aus ursprünglichem Magismus und Zauberaberglauben bildet die Thatsache, daß ein Emporsteigen wilder Stämme von ihrem entweder fetischistischen oder animistischen Naturdienste zur Stufe einer höheren Religiosität noch nie beobachtet worden ist. Wie in kultureller, so auch in religiöser Hinsicht fehlt den Völkern, deren Religionswesen ganz und gar nur in Fetischdienst oder polydämonistischem Aberglauben aufgeht, jegliche Entwickelungsfähigkeit. Beide Fragen sind gleichsehr berechtigt: „Warum bringen diese Wilden keine höhere Kultur hervor, wenn doch alle Kulturarbeit von diesem ihrem rohen Zustand ausgegangen ist?“ und die andere: „Warum sehen wir aus den Fetischreligionen keine höheren hervorgehen, wenn doch alle höheren Religionen aus Fetischdienerei hervorgegangen sein sollen?“ (s. v. Orelli, Religionsgesch., S. 842).

3. Auch für die Kulturnationen der alten Welt, deren Geschichte bis in die graueste Vorzeit zurückreicht, ist Magiertum und Zauberwesen keineswegs als die Urgestalt ihrer Religionen bisher nachgewiesen worden. Weder Ägyptens noch Babyloniens Religionsentwickelung giebt polydämonistischen Magismus als den Ausgangspunkt für ihre mythologischen Gebilde und ihr Kultuswesen zu erkennen. So frühzeitig bei beiden Völkern die Ausbildung magischer Riten und Beschwörungskünste begonnen haben mag: als die Quelle, woraus ihre Gottesvorstellungen und das System ihrer religiösen Satzungen ursprünglich entflossen, können dieselben nicht gelten (s. unten II).

4. Das Hervortreten der Magie ist überhaupt, wie die Geschichte der meisten, ja wesentlich aller Kulturvölker lehrt, ein Symptom nicht aufblühender, sondern alternder und dem Verfall entgegengehender Religiosität. Ähnlich dem Bilderkult, mit dem sie vielfach

verflochten zu sein pflegt, gehört sie nicht den frühesten, sondern erst den späteren Stadien der Religionsentwickelung an. Sie ist ein Produkt beginnender Entartung und Zersetzung des religiössittlichen Lebens der Völker; wo sie relativ frühe auftritt, pflegt sie nicht eignes Entwickelungsprodukt des betreffenden Volkes zu sein, sondern ein Eindringling fremden Ursprungs, ein von gesunkenen Nachbarnationen herübergekommener Ansteckungsstoff. — Der im folgenden zu bietende Überblick über die wichtigeren Erscheinungsformen der Magie älterer wie neuerer Zeit wird bestätigende Beispiele hierfür in hinreichender Zahl erbringen.

II. Die Magie bei den Völkern der alten Geschichte. — Babylonier und Assyrer. François Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, Jena 1878; Paul Haupt, Akkadische und sumerische Keilschrifttexte, Leipz. 1881 (bes. S. 75—106: Beschwörungstafeln); A. H. Sayce in den Records of the Past, I. III. V; F. Hommel, Die semit. Völker und Sprachen, I, 1883, S. 356 ff.; H. Zimmern, Hexenbeschwörungen bei den Babyloniern: Beil. z. Allg. Ztg. 1891, Nr. 337; derselbe, Beiträge zur Kenntnis der babylonisch-assyr. Religion, 3 Hefte, Leipz. 1896—1901 (bes. H. II: Ritualtafeln f. Beschwörer und Sänger, und H. III: desgl. f. d. Exorkisten); A. Laurent, La magie et la divination chez les Chaldéo-Assyriens, Paris 1894 (Kompilation geringeren Wertes); Leonard King, Babylonian magic and sorcery: being the prayers of the lining of the hand, Lond. 1896; Morris Jastrow, The religion of Babylonia and Assyria, Boston 1898 (bes. p. 253—293: Magical texts); R. C. Thompson, Reports of the magicians and astrologers of Nineveh and Babylon, in British Museum original texts, — — with translation, notes etc. 2 vols. London 1900.

Aegypter. P. Le Page-Renouf, (Hibbert-) Lectures on the origin and growth of the religion as illustrated by the rel. of ancient Egypt., Lond. 1880 (auch deutsch: Leipz. 1882); H. Brugsch, Relig. und Mythologie der alten Aegypter, 2 Tle, Leipz. 1884—88; Adolf Erman, Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1885—87; Richard Pietschmann, Der äg. Fetischismus und Götterglaube: Z. f. Ethnol. X, S. 153 ff.; C. C. Wessely, Die Pariser Papyri des Fundes von El-Fayum, Wien 1890; V. v. Strauß, Der altägypt. Götterglaube, 2 Bde, Heidelberg 1889 f. (bes. Bd II: Entstehung und Gesch. des altäg. G., 1890); A. Wiedemann, D. Religion der alten Aegypter, Münster 1890; G. Maspéro, Études de mythologie et d'archéologie égyptienne, 2 vols, Paris 1893 (= Bibliothèque égyptienne I. II); E. Wallis Budge, Egyptian religion, 2 vols., Lond. 1899 (bes. vol. II: Egyptian magic).

Hebräer. P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und deren Nachbarvölkern, Regensburg 1877; R. Smend, Alttestamentl. Religionsgeschichte, Freib. 1893 (bes. S. 278 ff.); Kleinert, Art. „Zauberei" in Riehms Hdwb. d. bibl. Altert.², II; T. W. Davies, Magic, divination and demonology among the Hebrews and their neighbours, Lond. 1898; L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Straßburg 1899; F. C. Conybeare, The Testament of Salomon (Jewish Quart. Rev. XI, 1—45; Grüneisen, Der Ahnenkult und die Urreligion Israels, Halle 1900.

Arische Völker des Altertums. F. Spiegel, Eranische Altertumskunde, 3 Bde, Leipz. 1871—78; F. Justi, Gesch. des alten Persien, Berlin 1879 (bes. S. 70 f. 84 ff.); Kiesewetter, D. Occultismus d. Altertums, I, S. 67—181; B. Lindner im Hdb. der th. Wissensch.², III, 619—627; H. Zimmer, Altindisches Leben, Berl. 1879; H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Leipz. 1894; P. Deußen, Das System der Vedanta, 1883, und: Allg. Gesch. der Philos., I, 1, 1894; E. W. Hopkins, The religions of India, Boston 1895; Kiesewetter l. c. (S. 187 bis 262); W. Caland, Altindisches Zauberritual; Probe einer Uebers. der wichtigsten Teile des Kausika Sutra, Amsterdam 1900; Joh. Kreyher, Darstellung und Kritik der Vedanta-Lehre (in Schlatter-Cremers Beiträgen z. Förderung chr. Theologie, V), Gütersloh 1901. (Wegen des Zauberwesens bei den buddhistischen Völkern sowohl Indiens wie Chinas, der Mongolei 2c. s. die unten im Text angeg. Litt.). — Jak. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Aufl., Berlin 1875 (I, 508 ff.); W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte der alten Germanen, 2 Tle, Berlin 1875—77; Jul. Lippert, Die Religionen der europäischen Kulturvölker in ihrem geschichtl. Ursprung, Berl. 1881 (einseitig animistisch); J. Sepp, Die Religion der alten Deutschen und ihr Fortbestand bis zur Gegenwart, München 1890; D'Arbois de Jubainville, Mythologie celtique, Paris 1884; Rhys, (Hibbert-) Lectures on — — Celtic Heathendom, London 1888; Kiesewetter l. c. II, 857—966.

Griechen. Die ältere Litteratur (Nägelsbach, Welcker, Preller, Müller 2c.) siehe bei Br. Lindner l. c., S. 634 f.; K. Bötticher, Baumkultus der Hellenen, 1857; W. Mannhardt, a. a. O.; Erwin Rhode, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 2. Aufl. Freiburg 1898 (bes. II. 23. 38. 75. 86 ff); Heim, Incantamenta magica graeca latina: JB f. klass. Ph., Suppl. XIX, 1893; A. J. Evans, The Mycenaean Tree- and Pillar Cult, Lond. 1901.

Römer. Döllinger, Heidentum und Judentum, Vorhalle z. Gesch. des Christentums, Regensburg 1857 (S. 448 ff. 662 ff.); Preller, Röm. Mythol.³, Berlin 1881; Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, Bd III: Das Sakralwesen, 2. Aufl. (v. Wissowa), Leipz. 1885;

Bouché-Leclerc, Hist. de la divination, IV, Paris 1882 (p. 80 sq.; 102—115); Kiesewetter II, 619—689; J. Réville, Die Religion in Rom unter den Severern (deutsch durch G. Krüger), Leipz. 1888; Wilh. Kroll, Antiker Aberglaube, Hamburg 1897, Vortr. in Virchow-Holtzend. Samml., Ser. XII, Nr. 278.

Die Frage, bei welchem der alten Völker die Magie im engeren Sinne, d. h. der mit dem Namen MAG (Magia) bezeichnete Zauberaberglaube zuerst aufgetreten sei, wird jetzt in der Regel zu Gunsten der Babylonier beantwortet. Und zwar dies wohl mit Recht, sofern nämlich nicht das spätere, semitische Babyloniervolk der beiden letzten vorchristlichen Jahrtausende, sondern dessen nichtsemitischer Vorgänger: das protochaldäische Volk der Akkado-Sumerier, als Urheber der den Magismus konstituierenden Ueberlieferungen sowie auch des betr. Namens angenommen wird. Zwar der durch Jeremia überlieferte Amtsname מָג, enthalten in dem Kompositum רַב־מָג „Obermagier" (Jer 39, 3. 13), gewährt keinen hinreichend sicheren Aufschluß, denn dieses māg läßt sich ebensogut auf eine semitische Wurzel zurückführen (etwa im-ga = „der [an Macht und Ansehen, oder an Einsicht] Tiefe", vgl. hebr. עָמֹק), wie auf ein etwaiges arisches Stammwort mah oder maghu (vgl. sskr. maha, altpers. maz „groß", griech. *μέγας* 2c.) oder endlich auf eine sumerische Radix wie JM (= „Machtfülle, Erhabenheit", oder auch „Furcht") — s. das Nähere bei Schrader, D. Keilschr. u. d. AT², S. 417—421. (Über die abweichende Deutung von Pinches [Rab-Mag = Oberarzt] s. unten.) Auch scheinen griechisch überlieferte alte Nachrichten statt auf Babylonien, vielmehr auf dessen Nachbarland Medien als Heimatland des Magiertums hinzuweisen (Herod. III, 30 ff. 70. 74. 79 in den Berichten über das bei den Persern gefeierte Fest der *μαγοφονία* [vgl. Ktesias Persica 10—12; Agathias II, 25], auch derselbe in den Angaben über die *μάγοι* als einen Stamm der Meder: I, 101. 120. 128; VII, 19. 37 [vgl. Plin. h. n. V, 29 und Agathias II, 26; auch Justi, Gesch. Persiens, S. 70 ff.]). Allein viel weiter als das arische Volk der Meder reichen die semitischen Babylonier und zumal deren wahrscheinlich nichtsemitische Vorgänger, die Sumerier, in entlegenes Altertum zurück. Erst infolge der vorübergehend von ihnen geübten Herrschaft über Babylonien kann den ersteren Bekanntschaft mit magischem Zauberwesen und Ausübung desselben erwachsen sein. Gleich ihrem persischen Brudervolke waren die Meder von Haus aus der Zendreligion Zoroasters ergeben, welche eine nicht nur magiefreie, sondern geradezu magierfeindliche Haltung bethätigte und, solange sie Staatsreligion des persischen Großreichs war, die vom babylonischen Nachbarvolke (oder eventuell von Indien, bezw. von Ägypten) her andringenden Zauberpriestersitten beharrlich abwehrte. Wie denn die alten mazdeischen Religionsschriften strenge Verbote gegen Beschwörungskünste und dgl. enthalten und eine Erwähnung der Magier im Avesta überhaupt nicht vorkommt (Spiegel, Avesta 291; Roth in Paulys Encykl. VI, 2893; — vgl. Schanz, ThQS 1901, S. 24 — wo die Angabe Augustins: „Zoroaster magicarum artium fuisse perhibetur inventor" [De Civ. Dei XXI, 14] gewiß mit Recht aus der irrtümlichen Überlieferung späterer Zeiten erklärt wird). Weder den Persern noch den Medern kann der geschichtliche Ursprung jener magischen Künste, die von den Ländern des Orients aus später auch in Hellas und Rom eindrangen, zugeschrieben werden. Vielmehr hat als eigentliche Urheberin derselben die protobabylonische Priesterschaft des Euphratreichs zu gelten, deren in sumerischer Sprache abgefaßten Zaubertexte die mutmaßlich älteste schriftliche Aufzeichnung der hier in Rede stehenden Überlieferungen bilden. Als die Nationalität, der diese (von Rawlinson in den Cuneiform inscriptions of Asia 1866 zunächst nur teilweise, sodann vollständiger von Lenormant l. c., sowie neuerdings von Thompson und Zimmern bekannt gemachten) Texte entstammen, hat wahrscheinlich jene turanische Völkerschicht zu gelten, die von ihrem centralasiatischen Ursitze aus wiederholt Verstöße in südwestlicher Richtung machte und sich sowohl mit den arischen Stämmen südlich vom Kaspisee, insbes. den Medern, wie mit den semitischen Euphratvölkern vermischte. Derselbe Kultus der Elemente und der Elementargeister, dem die turanischen Völker Mittel- und Nordasiens huldigen, drang so in das Religionswesen auch des Südwestens ein und übte eine fortbildende Einwirkung auf dasselbe im Sinne einer Verstärkung und Vermannigfaltigung seiner abergläubigen Faktoren aus. In den älteren magischen Texten, die uns in Gestalt zahlreicher Thontäfelchen aus Asurbanibals Bibliothek aufbewahrt sind, trägt die Zauberpraxis noch überwiegend den Charakter eines gegen die Wirkungen böser Dämonen gerichteten Beschwörungsverfahrens. Aufgefunden wurden bisher (s. bes. Jastrow, p. 254 ff.) 16 Täfelchen mit Beschwörungsformeln (incantamenta) gegen allerlei schlimme Geister überhaupt, ferner 9 mit Formeln gegen Kopf- oder Hirnkrankheiten, sowie 17 mit den Verbrennungsformeln Surpu und Maklu, d. h. mit Sprüchen, die bei den diese Namen führenden Riten

des feierlichen Verbrennens von Bildern schädlicher Zauberer zu rezitieren waren (vgl. Jensen, De incantamentorum . . . serie, quae dicitur Surpu: Zeitschr. für Keilforschung I, 279 ff., und Tallquist, Die assyr. Beschwörungsserie Maklu, Leipz. 1894). Gegenüber den mit vielerlei charakteristischen Namen belegten Dämonen, die es abzuwehren gilt, werden verschiedene Gottheiten, besonders Ea, Marduk, der Feuergott Gibil-Nusku, der Mondgott Sin, als Schutzmächte angerufen (Jastrow 260 ff. 275 ff.). Das ganze Verfahren zielt wesentlich auf Beseitigung physischer Übel und Bannung schädlicher Krankheitsgeister ab (s. die von Lenormant S. 4 f. mitgeteilten Beschwörungssprüche gegen allerlei Geschwülste, gegen „böses Antlitz, bösen Blick, bösen Mund, böse Zunge, böse Lippe, schädliches Gift„ ꝛc.); es ergiebt also reichliche Parallelen zu den Künsten schamanischer Medizinmänner und könnte einen Gesamtnamen wie mugi = „Arzt", „Heilkünstler" für die Ausüber der betr. Praxis wohl begreiflich erscheinen lassen (vgl. Pinches [bei Orelli, Religionsgesch. 556], der jenen Titel Rab-Mâg durch „Oberarzt, Archiater" gedeutet wissen will; auch Chantepie, Religionsgesch.², II, 155 ff.). Aber nur die ältere, noch überwiegend vom sumerischen Urvolke her beeinflußte Magie der Babylonier scheint dieses hauptsächlich auf Heilkünste hinauslaufende Gepräge getragen zu haben. Von der Konsolidierung der babyl. Reichseinheit im 2. vorchr. Jahrtausend an beginnt die medizinische Tendenz der magischen Praxis mehr zurückzutreten, während allerlei Methoden der Wahrsagerei und Zukunftserforschung als Hauptzweige der Magie in Übung kommen. Die Magie Jungbabyloniens tritt vorherrschend in Gestalt mantischer Operationen auf. Man „schüttelt die Pfeile, befragt die Teraphim, beschaut die Leber", sagt darüber der Prophet (Ez 21, 26). Und eifriger noch als diese Künste der Belomantie, Nekyomantie (Totenbefragung) und Extispizin wird die Astrologie betrieben, das Weissagen aus dem Stand der Gestirne (vgl. Diod. Sic. II, 29 sq.), das von Chaldäa aus allgemach über die Länder des Westens sich verbreitete und um dessen willen die Namen Chaldaei und Astrologi bei den Römern seit Varro und Cicero fast gleichbedeutend wurden (vgl. Orelli, S. 199 f.; Schanz, ThQS S. 18 f.).

Wenn neben Babylonien auch Ägypten als ein Hauptherd altorientalischer Magie genannt wird, so handelt es sich, was die frühere Entwickelung unseres Gegenstandes beim Nilvolk betrifft, um ein dem altbabylonischen wesentlich gleichartiges, zum Teil auch wohl von ihm herstammendes Gebiet von Erscheinungen. Dagegen läßt ein späteres Obsiegen der mantischen (astrologischen) Form des Magismus über die dämonistisch-exorkistische Urform sich hier nicht nachweisen. Die Magie der Ägypter trägt von Anfang an einen vorwiegend medizinisch-exorkistischen, durch priesterliche Zauberärzte gepflegten, auf Sympathiekuren, Beschwörung giftiger Naturpotenzen, Krankheitsbannung durch Amulette u. dgl. abzielenden Charakter, und sie bleibt diesem Grundgepräge bis in die Jahrhunderte der christlichen Zeit hinein treu. Die durch Papyri in London, Paris, Turin, Leiden ꝛc. zu unserer Kenntnis gebrachte magisch-medizinische Litteratur des neuen Reichs enthält Beschwörungsformeln gegen Krokodile und andere schädliche Tiere, besonders gegen Schlangen (die weithin berühmte Kunst der lybischen Schlangenbändiger oder *Ψύλλοι*, Strab. XIII, 588; Paus. IX, 28; vgl. die Chartummim in Ex 7—9, sowie Ps 58, 6; Jer 8, 17; Sir 12, 13); desgleichen gegen die Schädigung durch allerhand Dämonen, gegen das Übel des „bösen Blicks", gegen Krankheiten verschiedenster Art. Medizin und magische Beschwörungs- oder Besprechungskunst decken sich hier vollständig! Selbst für die Verabfolgung von Brechmitteln erscheinen bestimmte Zaubersprüche vorgeschrieben, wie jene von Tylor p. 201 A angeführte Formel: „O Dämon, der du hausest im Magen des M . . ., Sohnes des N . . ., du deß Vater „Kopfabschlager" heißt und deß Name „Tod" ist, deß Name ewig verflucht ist", u. s. w. Über die besondere Zauberkraft der barbarisch klingenden Namen, unter welchen man in Ägypten die Dämonen anzurufen pflegte, weiß noch im 2. chr. Jahrhundert der Philosoph Celsus Merkwürdiges zu berichten (Orig. c. Cels. VIII, 58), und daß ein Teil dieser rätselhaften Kraftwörter babyl.-assyrischen Ursprungs sei, bezeugt das unter Jamblichos' Namen gehende Mysterienbuch, worin die älteren magisch-medizinischen Traditionen der Ägypter mit neuplatonischer Spekulation verquickt erscheinen (vgl. unten, III). Es fehlt nicht an Angaben bei den Alten, wonach auch astrologische Weisheit und mantische Künste von den Ägyptern geübt wurden (Her. II, 38; Diod. Sic. I, 73; Porphyr. b. Euf. Praep. ev. V, 10). Doch lautet die weit überwiegende Zahl der Zeugnisse zu Gunsten des Vorherrschens medizinisch-magischer Praxis bei ihnen.

Daß die alten Hebräer, umgeben und vielfach beeinflußt von zwei in magischen Künsten excellierenden Nachbarnationen, auch ihrerseits sich mehrfach mit solchen Künsten abgaben, konnte durch die Strenge der Verbote im Gesetz (Ex 22, 18; Dt 18, 10) nicht

verhindert werden und erscheint im AT reichlich bezeugt; vgl. außer den schon angeführten Hinweisen auf Schlangenbeschwörungskünste noch Mi 5, 11; Jes 3, 18. 20; 57, 3, sowie besonders 2 Kö 21, 6 und 2 Chr 33, 6 (Manasse). Beide, die wahrsagerische Magie des Euphratvolks und die exorkistisch-medizinische des Nilvolks scheinen ungefähr gleich stark ihre verführende Einwirkung auf Israel bethätigt zu haben (Näheres s. bei Kleinert, l. c.). Und im späteren Entwickelungsstadium des vorchristlichen Judenvolks nimmt die Neigung für solche verbotene Künste nicht etwa ab, sondern eher noch zu. Zeugnisse dafür bieten mehrere der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, besonders Tobit. K. 3 und 6 (der Dämon Asmodäus), Henoch K. 69 (der Engeldämon Kasdejâ als Lehrmeister von Zauberkünsten); die Testamenta XII patriarcharum (p. 258); das spätjüdische „Testament Salomos"; verschiedene andere unter dem Namen Salomos erdichtete und zugleich an die Überlieferung von der Königin (Belkis) von Saba 1 Kö 10, 1 ff. anknüpfende Legenden und Beschwörungsformeln (*Ἐπῳδαί*), deren bereits Josephus gedenkt (Antt. VIII, 2 und 6; vgl. Orig. ad Matth. 26, 63); auch allerlei hierauf bezügliche Sagen in den Midraschim (z. B. Jalqut Melachim, p. 195). Vgl. außer den obigen Litteraturangaben noch Zöckler, Apokr. und Pseudepigr. d. ATs [in Stracks ATl. Kommentar, IX], S. 424 f. u. Bäthgen, Salomo in d. jüd. Sage, Beil. z. Allg. Zeitg. 1892, Nr. 151.

Hält man Umschau bei den die südwestasiatischen Kulturvölker nach Osten und Norden zu umgebenden Gliedern der arischen und der turanischen Völkerfamilie, so gewinnt man immer wesentlich das gleiche Bild. Die magischen Künste treten in den betr. Religionen zwar nicht uranfänglich, aber doch verhältnismäßig frühzeitig hervor. Und sie verlieren sich nicht etwa beim Vorrücken der Völker in Bildung und Wissenschaft, erfahren vielmehr auch ihrerseits eine Steigerung zu immer üppigeren Formen und zu raffinierterer Ausbildung, — so daß sie im allgemeinen nicht so sehr als Kinderkrankheiten denn als Alterssymptome und Verfallserscheinungen auftreten. — So bei den Indern, deren älteste Religionsperiode, das Zeitalter der Vedas, noch das Gepräge eines schlichten und reinen Naturkultus ohne üppiges magisches Beiwerk trägt, während mit dem Aufkommen der brahmanischen Priesterreligion ein äußerlicher Formalismus mit theurgischer Tendenz, d. h. dem Streben nach Ausübung einer Macht über die Götter mittelst des korrekten Vollzugs der vorgeschriebenen Opfer, Gebets- und Wunschformeln, Platz greift. Der Atharvaveda bietet eine Fülle von Proben der bei solchen theurgischen Zauberakten zu gebrauchenden Sprüche, Gebete, Beschwörungs- und Verwünschungsformeln. Noch weiter fortgeschritten in der Richtung auf abergläubigen hieratischen Formalismus erscheint die Litteratur der Sutras, d. h. der Ritualkompendien für die Kultusfunktionen der Brahmanen (so das Srauta-Sutra, das jüngst durch Caland teilweise herausgegebene Kausika-Sutra ɔc.). Auch in die Lehren der sicher erst der christl.-mittelalt. Zeit entstammenden Vedanta-Philosophie spielt der ältere magisch-abergläubische Hintergrund noch vielfach hinein (s. bei Kreyher a. a. O. bes. S. 98. 104. 153 ff.). Und ebensowenig wie diese auf künstliche Spiritualisierung der altindischen Religionsideen abzielende Spekulation hat die asketische Reform Buddha-Gautamas die alten zauberischen Grundlagen zu verdrängen vermocht. Vielmehr ist gerade im buddhistischen Stadium der dortigen Religionsentwickelung die abergläubige Volkstradition von einem den Erd-, Baum-, Berg-, Feld-, Hausgeistern ɔc. gebührenden Kultus (bestehend in Beschwörungen, Gebetslitaneien, im Gebrauch von Zauberschalen, Zauberjuwelen, Zauberärzten, Zaubertrommeln u. dgl.) aufs üppigste emporgeblüht. — Vom indischen Buddhismus gilt dies nicht allein, sondern mehr fast noch von dem der mongolisch-tatarischen Nachbarnationen der Inder, insbesondere der Chinesen und der dem Schamanendienst huldigenden mittel- und nordasiatischen Völker mongolischer Rasse. Im heutigen China wetteifern buddhistische Bonzen mit den Priestern der entarteten Tao-Religion Laotses in der Ausübung trügerischer Zauber- und Wahrsagekünste behufs der Abwehr schlimmer Teufelsgeister, der Enthüllung einer glücklichen Zukunft ɔc. Auch noch in die Boxerbewegung der letzten Jahre hat dieser Teufelsaberglaube mit seinen Besessenheitsvorstellungen, Beschwörungskünsten u. dgl. vielfach hineingespielt (Schanz S. 11 bis 14; vgl. Eytel, Handbook of Chinese Buddhism; Edkins, Folklore of China (p. 65 f.), M. Schaub, Geistesleben der Chinesen im Spiegel ihrer drei Religionen, Basel 1898; Rhys Davids, Der Buddhismus, deutsch durch Pfungst, Lpz. 1899 ɔc.).

Was die arischen Völker des Westens angeht, so wurde betreffs der Perser bereits konstatiert, daß erst ein vorgerückteres Stadium ihrer Religionsentwickelung magisch-abergläubige Trübungen in die anfänglich magierfreie Gestalt ihres Mazdeismus eindringen ließ. Gegen das teils von Turan teils von Babylonien her vordringende zauberische Treiben der Yâtus oder der „Feinde Zoroasters" schritt die alte Avesta-Religion noch mit

strengen Strafen ein. Erst gegen Ende der Achämenidenzeit, sowie dann unter den Arsaciden, begann das dämonistisch-abergläubige Element die Volksreligion und -sitte in dem Maße zu überwuchern, daß gerade für Persiens Priesterschaft fortan der Name „Magier“ weit und breit üblich wurde (vgl. schon Herod. I, 132, u. ö., Xenophon, sowie für die spätere Zeit z. B. Apulejus, Apol. p. 290: Persarum lingua Magus est, qui nostra sacerdos) und auch die Bemühungen der Sasaniden um Wiederherstellung des älteren, vor-magischen Religionssystems nur vorübergehenden Erfolg hatten (vgl. Agathias II, 26; Ammian. Marc. 17, 5; 23, 25 ꝛc.). Soweit dieser spätere persische oder parthische Magismus überwiegend astrologisch-mantische Gestalt trug, scheint er als von semitischen Nachbarvölkern, namentlich den Babyloniern her eingedrungenes Element gelten zu müssen, während seine im engeren Sinne magische, auf beschwörendes Formelwesen, Amulettgebrauch u. dgl. hinauslaufenden Faktoren, wohl mehr von den turanischen (bezw. skythischen) Nachbarn im Norden herrührten (vgl. die treffenden Bemerkungen hierüber bei M. A. Gasquet, Le culte de Mithra: RdM. 1899, 1. Avr., p. 530 sq.). — Bei den alten Germanen und Skandinaviern spielte ein mit Zauberpraxis verbundener Kultus von Feld- und Waldgöttern schon frühzeitig eine bedeutsame Rolle. Doch ging erst gegen die Zeit, wo ihre nationale Selbstständigkeit dem erobernden Eingreifen christlicher Herrscher erlag, das Ganze ihrer angestammten Volksreligion in solchen abergläubigen Traditionen auf. Ähnlich bei den Kelten, deren mit magischen Elementen stark durchtränktes Religionswesen anstatt des naiv-volkstümlichen Charakters der alt-germanischen und -nordischen Magie eine etwas verfeinerte und kompliziertere Gestalt seiner magischen und mantischen Überlieferungen zeigt, was sich vom Einflusse ihrer ordensartig organisierten Priesterschaft herschreibt. Über die Weisheit dieser Druiden, die besonders auf dem Gebiete magischer Heilkunst (mittelst allerlei Kräutern u. dgl., namentlich der „allheilenden“ Mistelpflanze, die sie bei Mondlicht mit goldner Sichel von Eichen herabschnitten und womit sie Geschwülste, Kröpfe, Geschwüre ꝛc. bei Menschen, auch Klauenfäule beim Vieh heilten, Wirkungen der Gifte vertrieben u. s. f.) sich auszeichnete, s. die oben genannte französ. und engl. Litteratur, auch Kiesewetter l. c. und Orelli, Relig.-Gesch., S. 697.

Bei den Griechen spielen allerlei Zauberkünste schon in den Götter- und Heldensagen der homerischen und nächsten nachhomerischen Zeit eine wichtige Rolle; so Medea in der Argonautensage, Kirke in der Odyssee, die unter allerlei Namen (wie *Τριοδῖτις, Τρίμορφος, Τρικέφαλος*) nächtlicherweile angerufene Zaubergöttin Hekate, der schützende Götterherold und Traumspender Hermes, und noch allerlei andere Schutzgottheiten (*θεοὶ ἀποτρόπαιοι, ἀλεξίκακοι, λύσιοι, καθάρσιοι*); vgl. Lobeck, Aglaoph. 1231; Maaß, Orpheus ꝛc. Für den einheimischen, nicht etwa vom Orient her importierten Charakter dieser älteren hellenischen Zaubertraditionen liegen zahlreiche Zeugnisse vor, namentlich solche, die teils auf Thrakien teils auf Thessalien als Hauptherde derselben hinweisen (s. Maaß und Rohde l. c.; vgl. schon K. Fr. Hermann, Gottesdienstliche Altertümer der Griechen, 2. Aufl. 1858, S. 274 f.). Aber frühzeitig drang sowohl aus Ägypten wie aus Babylonien — oder (laut der politisch-geographischen Ausdrucksweise der Griechen seit dem 6. Jahrhundert): aus „Persien“ — auch fremdländisches Zauberwesen in Hellas ein. Der höhere Bildungsgrad der Hellenen verhinderte es nicht, daß die magischen Künste der „Barbaren“ des Orients aufs wärmste bewillkommt und aufs vielfachste nachgeahmt wurden. Die ägyptische Zaubermedizin mit ihren Theorien von dämonistischer Krankheitserregung und von magischem Heilverfahren mittelst Besprechung, Entzauberung, Incubation (Tempelschlaf) ꝛc. fand unbeschränkten Eingang (vgl. einerseits *βασκαίνειν*, andererseits *θεραπεύειν* in magisch-abergläubigem Sinne auch bei den besten Klassikern). Weder die rationellere Nosologie und Therapie der Hippokratiker, noch die Spöttereien Lukians vermochten der je länger je reichlicher vom Nil herüberflutenden Afterweisheit der Goëten und Zauberdoktoren Einhalt zu thun. Und entsprechende Erfolge erzielte die mehr mantisch geartete Zauberpraxis babylonisch-persischen Ursprungs. Allerlei Methoden von Wahrsagerei — durch Sterndeutung, Totenbeschwörung, Götter- und Geistercitieren (evocatio deorum, vgl. Plin. h. n. XII, 12; XXI, 11; XXIV, 17), Schlüssel- und Wasserweissagung (Strab. XVI, 2), Wahrsagen aus Bechern, aus menschlichen Eingeweiden (nach Athenäus) u. s. f. — gingen im Schwange. Gerade das apologetische Eintreten einzelner helleren Köpfe für die „persischen“ Magier als priesterlicher Weisen, die keine verbotenen Zauberkünste trieben (so Aristoteles bei Diog. Laërt. pr. 8; Dio Chrysost. orat. 36; Apulejus Apol. s. Oratio de magia; auch Celsus bei Orig. VI, 30, VIII, 60) zeugt für das hohe Ansehen und den mächtigen Einfluß dieser Adepten orientalischer Geheimweisheit bei den Griechen der Diadochen- und röm. Kaiserzeit.

Auch Rom besaß seine einheimische Zaubertradition magischer wie mantischer Art, deren Anfänge bis in die Königszeit zurückgingen und bei den mittelitalischen Nachbarstämmen des Tibervolks zu Hause waren. Von den Etruskern ist der Kult der Dii Averrunci, das Beobachten der prodigia, die Haruspicin und das Augurium in die römische Staatsreligion übergegangen (Cic. de div. I, 41 sq.; II, 23. 35; vgl. Bouché-Leclerc und Kiesewetter a. a. O.). Aber auch südlicher wohnende Nachbarstämme, wie die Marsen in Samnium, deren Meisterschaft im Schlangenbeschwören Cicero rühmte (l. c. II, 33; vgl. Augustin De Gen. ad lit. XI, 28), haben auf die Pflege solcher Künste im älteren Rom Einwirkung geübt. Dem Eindringen orientalisch-magischer Lehren und Künste hat dann die Gesetzgebung zum Schutze der Staatsreligion verschiedentlich, noch bis ins 2., ja 3. Jahrhundert der Kaiserzeit hinein, strenge Verbote und Strafen entgegengesetzt; so die unter Sulla erlassene Lex Cornelia de sicariis et veneficis, die man öfters auch gegen Magier oder „Mathematici“ (= Chaldaei) anwendete, (vgl. Instit. IV, 18, 5: Eadem lege et damnantur, qui sururris magicis homines occiderunt); so die Kaiser Augustus, Tiberius und Claudius in ihren Erlassen de mathematicis et magis expellendis; so die noch unter Caracalla neu eingeschärften Bestrafungen von Zauberern allerlei Art durch lebendige Verbrennung oder damnatio ad bestias (Paull. V, 23; Ulpian. in coll. XV). Aber im Verein mit griechischer Bildung strömte auch die okkultistische Weisheit der Orientalen unaufhaltsam herein. Kein Eifern eines Tacitus gegen die superstitiones magicae oder eines Plinius gegen magica mendacia (h. n. XXVI, 4; XXX, 1. 2; vgl. Tac. Ann. II, 17; IV, 21. 29 u. ö.) konnte die zunehmende Depravation der altrömischen Sittenstrenge durch die abergläubigen Modethorheiten des Zeitalters anhalten. Gerade von den kaiserlichen Häuptern des Staats haben mehrere das Umsichgreifen des Unfugs direkt gefördert. Nero ließ sich zu magischen Mahlzeiten einladen und Otho galt als entschiedener Gönner der Magie. Vespasian, Hadrian, Mark Aurel waren wenigstens tolerant gegen sie; unter dem letzteren standen die Goëten Arnuphis und Alexander von Abonoteichos zeitweilig in hohem Ansehen. Alexander Severus war den Chaldäern so zugeneigt, daß er ihnen sogar Staatsgehalte aussetzte und sie zu öffentlichen Vorträgen verpflichtete. Unter ihm, wie schon unter seinen Anverwandten und letzten Vorgängern, erstieg der Einfluß orientalisch-synkretistischer Religionsmengerei, und damit magischer Theurgen und Thaumaturgen, den höchsten Gipfel (s. Réville-Krüger, bes. S. 127 f. 135 ff.). Das beschränkende und bestrafende Einschreiten Diokletians dagegen und zu Gunsten der altrömischen Augurenpraxis (wie sie damals der Haruspex Tages vertrat: Lact., De mortt. 10) war nur von ganz vorübergehendem Erfolge, zumal da einige seiner jüngeren Mitkaiser, bes. Maxentius, Anhänger und Förderer der von ihm verbotenen Künste waren. Erst dem christlich gewordenen Rom ist, wenn nicht die Ausrottung, doch die allmähliche Eindämmung des Übels gelungen.

III. Die Magie in der christlichen Geschichte. — Aeltere Zeit (Gnostiker und Kirchenväter). J. Vacherot, L'école l'Alexandria, Paris 1846, II, 115 sq.; J. Burckhardt, D. Zeitalter Konstantins, 2. A., 1853; A. Dieterich, Abraxas; Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums, Lpz. 1891; auch desselben: Nekyia; Beiträge zur Erklärung der neu entdeckten Petrusapokalypse, ibd 1893 (S. 194, 228 ff.); C. Schmidt, Gnostische Schriften aus dem Codex Brucianus übers. und bearb. (TU VIII), Leipz. 1892; G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum, Gött. 1894; W. Anz. Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus (TU XV, 4), 1896, S. 5 ff.; Frz. Diekamp, Hippolytos v. Theben, Münster 1898, S. 57—66; E. Bratke, Das sog. Religionsgespräch am Hofe der Sasaniden (TU, NF IV, 3), 1899, S. 129 ff.; Weinel, Die Wirkungen des Geistes u. der Geister im nachapost. Zeitalter bis auf Irenäus, Freiburg 1899; W. Vollert, Kaiser Julians relig. und polit. Ueberzeugung (in Schlatters Beiträgen ꝛc., III, 6. 1899), S. 18 ff.; P. Schanz, ThQS 1901, S. 28 ff.

Mittelalter u. Reformationszeit. K. Meyer und Alfr. Lehmann a. a. O. (s. o. I); Kiesewetter, Gesch. des neueren Occultismus, bes. I, 1—229 und II, 34 f. 300 ff.; J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien Bd II[8], S. 279 ff.; L. Geiger, Renaissance u. Humanismus, Berlin 1882, S. 446 f. — Wegen des Hexenwesens insbes. s. die Litt. in Bd VIII, S. 30 f. (bes. Riezler, Hansen und A. D. White, The Warfare of Science).

Magie und Occultismus neuester Zeit. Kiesewetter, Neu. Occ. I, 230—799; Eckartshausen, Horst, Ennemoser ꝛc. (s. o. I); James Braid († 1860), Magic, Witchcraft, Animal Magnetism, Hypnotism and Electrobiology, 3. ed., Lond. 1852; A. Edw. Waite, The Mysteries of Magic; a Digest of the Writings of Eliphas Levy Zahed (alias Alph. Louis Constant), London 1887; J. Algernon Clarke, Art. Magic, white, in Enc. Brit. XV, 207—211; Frz. Hartmann, Die weiße und die schwarze Magie, oder das Gesetz des Geistes in der Natur (deutsche Bearb. der engl. Schrift: Magic, white and black, 7. ed.), Leipz. 1894;

Gérard Encausse (pseudonym Papus), Traité élémentaire de Magie Pratique. Avec un appendice sur l'histoire et la bibliographie de l'évocation magique, Paris 1893; Hübbe-Schleiden, Sphinx: Monatsschrift f. Seelen- und Geistesleben, Braunschweig, Schwetschkes Verlag (seit 1886); Ferd. Maack, Wissenschaftl. Zeitschrift für Occultismus, Hamburg 1896 ff. (seit 1899 unter dem Namen: „Wissensch. Z. für Xenologie"); Karl du Prel, Studien über Geheimwissenschaften, 2 Bde, Leipz. 1890 f.; ders., Die Magie als Naturwissenschaft. I.: Die magische Physik; II. Die mag. Psychologie, Jena 1899; ders., Die unbekannte Naturwissenschaft, in „Nord und Süd", Febr. 1897, S. 227 ff. — ein Versuch, im Mesmerschen tierischen Magnetismus, bezw. in dem mit diesem identischen Od Reichenbachs, den Schlüssel zur Magie nachzuweisen und diese durch Zurückgehen auf die Odlehre des letzteren zur Höhe echter physikalischer Wissensch. zu erheben. (Ueber du Prels frühere Arbeiten referiert ausführlich Kiesewetter I, 749 ff.). K. A. Hager, Rich. Wedel, J. A. Mordtmann, W. Bormann, Max Seiling: Beiträge zur Grenzwissenschaft, ihrem Ehrenpräsidenten Karl du Prel gewidmet von der Münchener Gesellsch. f. wissensch. Psychologie, München (1898).

Das Christentum tritt der Magie nicht ausrottend gegenüber, sondern kritisch sichtend und veredelnd, d. h. die in ihr beschlossenen Wahrheitselemente entwickelnd und zur Geltung bringend. Der Gegensatz zwischen der Religion des Glaubens an das Heil in Christo und zwischen den verschiedenen Systemen religiösen Aberglaubens ist zwar ein prinzipieller, aber doch kein solcher, der ein mit Feuer und Schwert verfolgendes Einschreiten gegen die letzteren rechtfertigen würde. Wo immer ein nach Perser- oder Römerart feindselig verfolgendes und vertilgendes Auftreten des Christentums gegen die es konkomitierenden Erscheinungsformen der Magie stattgefunden hat oder heute noch vorkommt, da ist nicht echtes Christentum die Ursache solcher Konflikte, sondern ein verunreinigtes, — ein Christentum, das von außerchristlich-magischen Elementen ein mehr oder weniger starkes Quantum in sich aufgenommen und dadurch eine Degeneration und Trübung seines eigentlichen Wesens erfahren hat. Während der Jahrhunderte des Mittelalters hatte dieser entartete Zustand sich zu vollster Stärke entwickelt, weshalb während dieser Zeiten ein bis zu barbarischer Härte gesteigertes Wüten der christlich-kirchlichen Organe gegen die (angeblichen oder wirklichen) Träger und Förderer magischer Bestrebungen stattfand und ebendarum auch die Aussonderung und veredelnde Ausbildung jener in den älteren magischen Traditionen enthaltenen Wahrheitselemente gehemmt, verlangsamt, bezw. unmöglich gemacht wurde. Erst in dem Maße wie in nachreformatorischer Zeit die düsteren Schatten dieses zeitweiligen Rückfalls in vorchristlich-heidnische Zustände durch das Licht evangelischer Wahrheit verscheucht wurden, hat einerseits die Schärfe jenes Konflikts eine dem wahren Wesen der Religion Christi entsprechende Milderung erfahren, andererseits die Herausbildung echter Wissenschaften aus dem dunklen Mutterschoße heidnisch- oder jüdisch-gnostisierender Geheimtraditionen ihren ungehemmten Verlauf zu nehmen vermocht.

Während der altchristlichen Zeit treten Symptome eines friedlichen Nebeneinanderbestehens vorchristlicher Magie und christlich-kirchlicher Erkenntnisbestrebungen und Lebensregungen vereinzelt zu Tage; in überwiegendem Maße freilich erscheint das Verhalten beider als ein gegenseitig sich abstoßendes. — Schon im NT tritt dieser gegensätzliche Sachverhalt auf charakteristische Weise hervor. Es ist prophetisch bedeutsam, daß „Magier aus dem Morgenlande" als Erstlinge der Heidenwelt dem Jesuskinde in Bethlehem ihre Huldigung darbringen (Mt 2, 1—12). Diese *μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν* stehen einerseits in erfüllungsgeschichtlicher Beziehung zu alttestamentlichen Messiasweissagungen von höchstem Belang (Jes 60, 1 ff.; Ps 72, 10. 15 ꝛc.), andererseits weisen sie vorwärts auf die erst während der letzten Jahrhunderte zum Vollzug gelangte Erhebung und Verklärung der Magie zur Stufe echter Wissenschaftlichkeit (vgl. unten) und damit auf ihren Eintritt in die Reihe der im Dienste des Christentums fruchtbringenden edelsten Funktionen des Geistesstrebens und -schaffens der Menschheit. Eine ahnende Erkenntnis von dieser tieferen Bedeutung der Magier-Episode des evangelischen Geschichtscyklus verraten manche der in Epiphanienpredigten oder in Erzeugnissen altchristlicher Lyrik (z. B. bei Prudentius Cathem. XII, hymn. de Epiph.) enthaltenen Aussprüche von Kirchenvätern — mögen dieselben nun Arabien (Justin, Tert., Epiphan.) oder Chaldäa (Orig., Petr. Chrysol, Maxim. v. Turin) oder Persien (Clem. v. Alex., Diod. v. Tars., Chrysost., Cyrill v. Alex., Juvencus, auch Prud. l. c.) als spezielles Heimatland der „aus Anatolien" gekommenen *μάγοι* denken (Näheres s. bei Diekamp, S. 63 f.). Auch abgesehen von dem durch dieses Moment der Kindheitsgeschichte Jesu gebotenen besonderen Anlaß bietet die altchristliche Litteratur hie und da wohlwollende Bezugnahmen auf das Gebiet der scientiae occultae des Altertums dar. Zumal über astrologisches Forschen und Können wird mehrfach nicht ungünstig geurteilt; so von Origenes in seinem Genesiskommentar, wo anläßlich der

Gestirnschöpfung des 4. mosaischen Schöpfungstags zwischen einer gottgemäßen und einer dämonisch-widergöttlichen Sterndeutungskunst unterschieden wird (Eus. Praep. ev. VI, p. 11, 115 sq.), auch von demselben in seinen Verhandlungen mit Celsus über das Können magischer Heilkünstler, dem eine gewisse Realität und Berechtigung zuzugestehen sei (c. Cels. I, 24 f. 36; IV, 33; V, 45). Überhaupt sind es die christlichen Alexandriner, bei welchen derartige Äußerungen zumeist begegnen. Wie denn einerseits schon jüdisch-hellenistische Vorgänger dieser Schule Vertreter einer relativ anerkennenden Denk- und Lehrweise in dieser Hinsicht gewesen waren (bes. Philo, z. B. De spec. legg. 792; Quod omnis prob. 876), andererseits der Neuplatonismus, insbesondere der spätere seit Jamblichus und Synesius, nicht ohne Einwirkung auf das betr. Verhalten der den betr. Fragen näher tretenden christlichen Autoren blieb. Als eins der jüngsten hierher gehörigen Zeugnisse scheint der astrologiefreundliche Dialog Hermippus (herrührend wohl von einem christlichen Himmelskundigen des 5. oder 6. Jahrhunderts; neuerdings herausgeg. von Kroll und Viereck, Leipzig, Teubner, 1895) gelten zu dürfen.

Der verwerfenden Urteile über die Magie sind freilich im NT und sodann bei den ältesten Vätern weit zahlreichere erhalten als der anerkennenden oder relativ günstigen. Die Apostelgeschichte charakterisiert den Samariter Simon mit seinen *μαγεῖαι* als einen falschen Propheten (K. 8, 9), ebenso später den Elymas oder Barjesu auf Cypern (13, 6 ff.); ihn schilt Paulus wegen seiner „List und Schalkheit" (*ῥᾳδιουργία*) sogar einen „Teufelssohn" (*υἱὸς διαβόλου*, V. 10); vgl. auch Apk 9, 20 f. Das Büchlein von den „Zwei Wegen" zu Anfang der Didache und am Schlusse des Barnabasbriefs warnt nachdrücklich vor *μαγεία*, die es neben *φαρμακεία*, *εἰδωλολατρία* und anderen Untugenden des Wegs des Bösen nennt (Did. 5, 1; Barn. 20, 1); vgl. Did. 3, 4, wo auch *οἰωνοσκοπία*, sowie 2, 2, wo allerlei Hurereisünden nebst Kindermord als Annexa der Magie genannt sind. Aehnliches liest man in Mand. XI bei Hermas (bes. § 2 u. 4), wo vom gottlosen Treiben der Pseudopropheten die Rede ist. — Als Vertreter verabscheuenswerter magischer Künste gelten den Vätern seit Mitte des 2. Jahrhunderts im allgemeinen alle G n o s t i k e r; wie denn Irenäus (I, 16) die gesamte häretische Gnosis auf den Magier Simon zurückführt. Nicht nur die Simonianer beschuldigt derselbe des Umgehens mit gottlosen Beschwörungskünsten (ebd.), sondern auch den Menander (I, 17), die Karpokratianer (I, 19), die Markosianer (I, 20). Bei Hippolytos wird dieselbe Anklage gegen die Elkesaiten gerichtet (Philos. IX, 3, 14). Origenes läßt die Sekte der Ophiten ihre Archontennamen Jaldabaoth, Astaphaeus, Horaeus aus der Magie entlehnen (c. Cels. VI, 32). Tertullian wirft allen Häretikern insgesamt vor, sie unterhielten commercia cum magis quampluribus, cum circulatoribus, cum astrologis, cum philosophis scilicet curiositati deditis (De praescr. haer. 43). Tiefe Blicke in das ebenso konfuse wie unheimliche Treiben der Pistis-Sophia-Gnostiker und ihrer näheren Verwandten haben die durch C. Schmidt bekannt gemachten koptischen Zauberbücher eröffnet (s. o. die Lit.). Sowohl diese erst jüngst erschlossenen Quellen ägyptischen Ursprungs, wie das durch Keßler und Brandt über die magischen Geheimlehren der Mandäer zu Tag geförderte Material (Brandt, Die mandäer. Religion, 1889, S. 133 ff., Keßler, A. „Mandäer" in d. Enc. Bd XII), dazu die vor kurzem durch R. Wünsch erbrachten Aufschlüsse über die noch zu Anfang des 6. Jahrhunderts in Rom gebrauchten Verwünschungsformeln der Sethianersekte (Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom, Leipzig 1898), alles dies giebt die aus vorchristlich-heidnischer Zeit stammenden okkultistischen Lehren und Künste der häretischen Gnosis als ebensowohl weit verbreitet wie schwer ausrottbar und tief eingewurzelt im Leben der beteiligten Kreise zu erkennen (vgl. Anz a. a. O., bes. S. 6 ff.). — Neben diesem Magismus christlicher Gnostiker behauptet sich aber bis zum Schluß der abendländisch-römischen Kaisergeschichte, ja teilweise noch über diese Grenze hinaus, auch der antik-heidnische Aberglaube an die Kraft magischer Zauberkunst. Einflußreiche Häupter der Neuplatonikerschule suchten seit Anfang des 4. Jahrhunderts beiderlei Formen dieses Aberglaubens, die theurgische wie die mantische, angelegentlichst zu verbreiten; ja während der Regierung ihres Zöglings Julianus wurden sogar die Mittel kaiserlicher Macht zur Einleitung einer Reform der römischen Reichsreligion gemäß den Grundsätzen dieses magisch-superstitiösen Neoplatonismus aufgeboten (Vollert a. a. O., S. 18 ff. 42 ff.; vgl. Glover, Life and letters in the fourth Century, Cambridge 1901, p. 56 ff. 63 ff.). Die durch christliche Kaiser wie Konstantius, Valentinian I., Valens, Theodosius I. 2c. gegen magische Lehren und Bräuche erlassenen Verbote (Cod. Theod. IX, 16, 4. 8. 12) bewirkten zwar vorübergehende Zurückdrängung, aber nicht Vertilgung der alten Praxis. Zur Kunst toskanischer Magier hat man in den Jahrhunderten der Barbarenkämpfe immer wiederholt sich flüchten zu

müssen gemeint, während der Gotenbelagerung Roms durch Alarich nicht allein (Zosim. V, 41; vgl. Sozom. h. e. IX, 6), sondern noch unter Justinian I. (Prokop, Bell. Goth. IV, 21; — vgl. V. Schultze, Unterg. des griech.-röm. Heident. I, 370 f.; S. Dill, Roman Society in the last Century of the Western Empire, London 1898, p. 41 f.; Bouché-Leclerc, Hist. de la divin. IV, 115). Daher denn der patristischen Zeugnisse gegen diese altheidnischen Zauberkünste als teuflische Verführungen nicht wenige vorliegen. Vgl. einerseits die Predigten von Ephräm De magis (bei Lamy, S. Ephraemi hymni et sermones II, 393 sq.), von Isaak von Antiochia (Serm. XXXIV ed. Bickell, 531 sq.), von Chrysostomus (Hom. III in 1 Th und Hom. VIII in 2 Ti; s. die Mitteilungen daraus bei Schanz, S. 34 und bei Burkitt, S. Ephraim's Quotations from the Gospel, Cambridge 1901, p. 82); andererseits Augustins häufige Ausfälle gegen die „astrologischen plani, quos mathematicos vocant (Conf. IV, 3), gegen die deliramenta genethliacorum (De doctr. chr. II, 29), gegen die miracula magorum, quae doctrinis fiunt et operibus daemonum (De Civ. Dei VIII, 19), XXI, 6), gegen die incantationes et carmina nefariae curiositatis arte composita, quam vel magiam vel detestabiliore nomine goëtiam vel honorabiliore theurgiam vocant (ib. X, 9), sowie aus späterer Zeit ähnliches bei Gregor d. Gr. (Epp. XI, 53 u. ö.) und Isidor (Etym. l. VIII, c. 9: de magis).

In das Mittelalter hinein und durch dasselbe hindurch vererbt sich beides: die magische Geheimtradition in vielerlei Formen und Verkleidungen, und die endlose Reihe der wider sie einschreitenden kirchlichen Zensuren und Dekrete. Die Litteratur der Orakelbücher und der an allerlei berühmte alte oder neuere Namen (Zoroaster, Daniel, Methodius, Kaiser Leo d. Weise ꝛc.) sich anlehnenden Apokrypha schwillt besonders im Orient mächtig an (s. Krumbacher, Byz. Lit.^{2} 627—631). Um die Kommentation dieser rätselvollen Geheimschriften mühen nicht bloß die Paradoxographen der dunkleren Zeiten sich ab, wie Mich. Psellos d. Jüngere (Ἐξήγησις εἰς τὰ Χαλδαϊκὰ λόγια u. a.; s. Krumbacher, S. 436), Roger Baco, Albertus Magnus u. a. als Zauberer verrufene Gelehrte, sondern auch manche Vorkämpfer der Renaissance seit dem 14. Jahrhundert, wie Plethon, Ficinus ꝛc. (vgl. die von Joh. Obsopöus [Paris 1607] herausgegebene Sammelschrift: Oracula magica Zoroastris, cum scholiis Plethonis et Pselli, und dazu Kiesewetter, Occ. d. Alt. I, 163 ff.). Auch aus jüdisch-kabbalistischen Quellen erfährt der dunkle Strom dieser Geheimweisheit reichliche Zufuhr. Ihnen entstammt, was bis in die neueren Zeiten hinein über die dämonenverscheuchende Kraft des Pentagramma und über die Wunderwirkungen des Schem hammephorasch gefabelt worden, desgleichen die Traditionen über die Zaubermacht des Worts Agla (d. h.: „du bist ein mächtiger Gott für ewig!"), über die noch wirksamere Kraft der hebräisch-griechischen Mischformel „Hel Heloym Sother Emmanuel Sabaoth Agla Tetragrammaton Agyros Otheos Ischyros Athanatos Jehova Va Adonay Saday Homousion Messias Eschereyeye", u. dgl. m. (vgl. Tylor in Enc. Brit. XV, 202). — Eine fast unübersehbare Reihe kirchlicher Verbote tritt dem Unwesen entgegen, ohne es beseitigen zu können. Die im Altertum noch mehr vereinzelten Akte der Synodalgesetzgebung (z. B. Conc. Illib. c. 6; Ancyr. c. 14; Brag. v. 563, c. 8) leitet fürs Mittelalter ein der Can. 61 des Trull. II mit seinen gegen Wahrsagerei, Schicksalsdeutung, Nativitätsstellen, Amulettverteilen, Wolkenbeschwören u. dgl. gerichteten Verboten. Jedes Jahrzehnt, ja fast jedes Jahr bringt neue Sentenzen dieser Art (Hinschius, Kirchenr. VI, 397 ff.). Die im früheren Mittelalter hie und da noch vorkommenden milderen und erleuchteteren Urteile über die Magie als einen nicht positiv bösen oder diabolischen, sondern nur absurden Aberglauben (so bei Agobard, Contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis [ca. 814] und in dem Can. Pseudo-Ancyranus des Decr. Gratiani c. 26, qu. 5 [vgl. Bd VIII, 32, 18 ff. d. Enc.]) werden seit der Zeit der Kreuzzüge mehr und mehr durch Sentenzen verdrängt, welche auf den Voraussetzungen eines krassen Teufels- und Hexenaberglaubens fußen. Seitdem der hl. Thomas gegenüber jener liberaleren, noch dämonistischen Theorie das dämonische Verursachtsein des Zauber- und Hexenwesens ausdrücklich als die allein rechtgläubige Annahme bezeichnet hat („Fides catholica vult, quod daemones sint aliquid et possint nocere" etc., s. Summ. th. II, 2, qu. 92 sq.; Quodl. XI, 10), unterliegt die Anwendung der altrömisch-barbarischen Strafjustiz für den Kampf gegen die Magie kirchlicherseits keinen Bedenken mehr. Damit ist denn der Weg gebahnt zu päpstlichen Kundgebungen wie die Hexenbulle Innocenz' VIII. von 1484; wie die in gleichem Sinne gehaltenen Erlasse seiner nächsten Nachfolger (s. d. A. „Hexen und Hexenprozesse", Bd VIII S. 32—34); wie noch im 17. Jahrhundert die Konstitution „Omnipotentis" Gregors XV.

vom J. 1623, worin Magie und Sortilegium, falls der Tod einer Person dadurch bewirkt worden, mit peinlicher Bestrafung durchs weltliche Gericht bedroht, auch magisch verursachter Schaden am Eheleben, an Tieren, Saaten, Früchten ꝛc. mit lebenslänglicher Gefängnisstrafe belegt wird, u. s. f. (Hinschius KR. V, 694 ff.).

Nur mühsam kämpft seit dem Reformationszeitalter eine lichtere Denk- und Lehrweise sich empor, die dem Teufels- und Dämonenaberglauben allmählich seinen Boden entzieht und aus dem konfusen Wörterschwall und Formelkram der scientiae occultae in langsamem Werdeprozeß eine Reihe rationeller Wissenschaften sich entwickeln läßt: aus der magischen Zauberheilkunst und dem Paracelsismus die Medizin und Chirurgie, aus der Astrologie die Astronomie, aus der Alchymie und hermetischen Kunst die moderne Chemie und Experimentalphysik. Eine genauere Schilderung dieses Prozesses, sowie der ihn durchziehenden und bald hemmenden bald ablenkenden Gegenwirkungen von kirchlicher Seite (NB. vielfach auch im Protestantismus!) würde mit einer Gesamtgeschichte der neueren Naturwissenschaften sich mehr oder weniger decken (vgl. das Whitesche Werk über den „Siegeszug der Wissenschaft", sowie Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen Theol. und Naturwissensch., bes. Buch IV u. V). Hier ist nur über diejenigen Faktoren des betr. Entwickelungsprozesses zu handeln, an welchen der Begriff und Name des Magischen am längsten gehaftet hat oder gegenwärtig noch haftet — und zwar dies mit Ausschluß der sonst noch in dieser Enc. (in den Artikeln „Hexen" ꝛc., „Spiritismus" und „Zauberei") behandelten Materien.

1. Schwarze Magie oder Schwarzkunst (maleficium) nannte man, besonders im Zeitalter des Humanismus und der Reformation, die Anwendung und Ausübung derjenigen Geheimwissenschaften, wobei angeblich böse Geister zu Hilfe gerufen oder gar ein Bund mit dem Teufel zu Grunde gelegt wurde. Die Sache gehört wesentlich in das Kapitel vom Hexenwahn und ist dort schon teilweise mit behandelt worden (Bd VIII, S. 33 ff.). Unter dem Vorwurf des Beteiligtseins an satansdienerischer schwarzer Kunst haben Gelehrte jener Zeit vielfach unschuldigerweise zu leiden gehabt; so Abt Trithemius v. Sponheim, den u. a. auch Luther in seinen Tischreden (EA, Bd 60, S. 43) als einen „Zauberer und Schwarzkündiger" bezeichnet, welcher dem Kaiser Maximilian einst „durch des Teufels Gespüknis" (d. h. mittelst nekromantischer Kunst, gleich der Hexe zu Endor) alle verstorbenen Kaiser und großen Helden vorgezaubert habe. Der Glaube an die Realität und weite Verbreitung schwarzkünstlerischer, also diabolischer Magie begegnet überhaupt mehrfach in den Schriften der Reformatoren, z. B. auch bei Melanchthon, bei Joach. Camerarius, bei H. Bullinger (in der um 1570 verfaßten und 1586 im Theatrum de veneficis [Frankf. a. M.] gedruckten Schrift „Wider die Schwartzkunst, abergläubiges Segnen, unwahrhaftes Wahrsagen und andere dergleichen verbotene Künste"). Einzelne Charlatane dieser Zeit scheinen sich des Bündnisses mit dem Bösen und der dadurch erlangten schwarzkünstlerischen Virtuosität geradezu gerühmt zu haben, um damit Reklame für ihr Gewerbe zu machen; so namentlich das echte Original des Goetheschen Faust, Dr. Gg. Faust aus Knittlingen, gest. 1539 (vgl. K. du Prel, Das Faustproblem, Beil. z. Allg. Ztg. 1894, Nr. 96; G. Witkowski, Der historische Faust, in DZG 1896, IV, S. 323 ff.). — Mit der allmählichen Verscheuchung des Hexenaberglaubens seit dem 18. Jahrhundert ist auch dieses Wahngebilde einer angeblich durch Eingehen eines Pakts mit dem Teufel zu erlangenden höheren Zauberkunst ziemlich allerorten entschwunden. Selbst im ultramontanen Lager sind die das Problem der Realität einer teufelsdienerischen Magie erörternden Stimmen gegenwärtig geteilt. Der in Befolgung von J. Görres' Vorgang die älteren Vorstellungen ohne wesentliche Einschränkung repristinierenden Lehrweise der jesuitischen Neuscholastiker schließen Oswald (Angelologie², 1889) und Heinrich (Dogm. Theol. X, 1884, S. 817) sich rückhaltlos an, während andere (wie Scheeben, Kathol. Dogm. II, 680 f.; W. Schneider, Der neuere Geisterglaube, 2. Aufl. 1885, S. 66 ff.) vorsichtiger urteilen, und P. Schanz die Möglichkeit des Teufelsbunds und Teufelskults überhaupt bezweifelt, da statt irgend welcher Thatsachen „nichts als bloße Geständnisse und Phantasien für ihn vorliegen" (ThQS 1901, S. 41).

2. Weiße Magie (auch wohl niedere M., magia naturalis) nannte man die besonders im 16. Jahrhundert von nicht wenigen Gelehrten geübte Kunst des Hervorbringens von Wunderaffekten, wozu entweder die Hilfe von guten Geistern oder auch nur eigne Gaben und Kräfte des Menschengeists befähigen sollten. Es ist das jene harmlosere magische Wissenschaft, in welcher Trithemius nach dem Zeugnis seiner Schüler Agrippa von Nettesheim (s. Bd I S. 257) und Theophrastus Paracelsus sich ausgezeichnet haben soll und welche sie selber lehrten und mehreren Generationen von Schülern überlieferten. Bei

Agrippa, dessen magisches Hauptwerk „De occulta philosophia" (geschrieben schon um 1510 und angeblich von Trithemius gebilligt) überhaupt dreierlei Arten geheimer Weisheit kennen lehrt: 1. magia naturalis, 2. m. coelestis, d. i. Astrologie und Kunst des Nativitätsstellens; 3. m. ceremonialis s. religiosa, d. i. fromme Kontemplation und Herzensreinigung, erscheint der Inbegriff der Kräfte, welche schon durch die erste dieser drei Künste verliehen werden, als ein gewaltiger. Vermöge der „natürlichen" Magie, die auf Kenntnis des alldurchdringenden Weltgeists oder der quinta essentia beruht, wird der menschliche Geist zum Inhaber jener vires occultae, durch die er „zuweilen über die Natur gebieten, auch bewirken kann, daß die abgeschiedenen Seelen gehorchen, daß Gestirne gestört, Geister bezwungen und die Elemente dienstbar gemacht werden". Phänomene wie Levitation (magisches Emporschweben des Körpers), Gedankenübertragung, Fascination durch Blick 2c. gehören mit zu den Wirkungen dieser verborgenen Kräfte. — Ausgehend von der nämlichen Theorie von der quinta essentia oder dem alldurchdringenden Astralgeist (Makrokosmos) entwickelte eben damals Paracelsus die Lehre von der mystischen Sympathie aller Dinge als Grundlage seiner sympathischen Heilkunst. — Einige Ernüchterung zeigt die natürlich-magische Tradition dieser Schule schon bei dem Neapolitaner J. P. Porta (gest. 1615), wenigstens in der zu 20 Büchern erweiterten zweiten Bearbeitung seiner Magia naturalis (Neapel 1589 u. ö.), worin manche der von den Vorgängern übernommenen fabulosen Elemente, welche die erste Auflage (in 4 Bden, erschienen 1561) noch darbot, ausgeschieden erscheinen und zum Teil gute Naturbeobachtungen mitgeteilt werden, verbunden mit Proben einer gesunden Experimentalphysik, insbesondere auf dem Gebiete der Katoptrik (Camera obscura etc.). An die Lehren dieses Physikers und seiner Zeitgenossen, der Italiener Bruno und Campanella einerseits und des Niederländers J. Bapt. von Helmont (gest. 1644) andererseits, hat die zur Stufe der Wissenschaftlichkeit allgemach emporstrebende chemisch-physikalische Forschung der Folgezeit angeknüpft. Freilich nicht ohne noch bis ins 18. Jahrhundert hinein manchen Hemmungen und zeitweiligen Abirrungen vom richtigen Ziele zu unterliegen.

3. Die sogen. weiße oder natürliche Magie neuester Zeit hat jeden Rest abergläubisch-supranaturaler und mystischer Lehrweisen abgestreift und erhebt eben deshalb Ansprüche darauf, als exakt experimentierende Wissenschaft zu gelten. Sie ist die Wissenschaft der Taschenspieler und Prestidigitateurs ersten Ranges, deren optische, akustische und elektromagnetische Kunststücke den höchsten Gipfel des von physikalischer Experimentierkunst bisher Erreichten darstellen. Sie ist die Arena für die Erringung solcher auch pekuniär einträglicher Trophäen, wie sie seit Anfang des letzten Jahrhunderts durch Robertsons Phantaskop, durch Tobins und Peppers „Kabinet des Proteus" (1865), durch die mit allerlei Spiegelstellungskünsten bewirkten Geisterapparitions-Illusionen der Philippsthal, Stobare, Sylvester, Dirks 2c., durch die musikspielenden Automaten von Maelzel, van Oeckelen, Maskelyne 2c., durch Robert Houdins Temple de Magie in Paris (1845), durch desselben Kunststücke der suspension éthérique (1849), durch Maskelynes automatisch schreibende Puppenfiguren Zoe und Psycho (seit 1877), durch L. Döblers Nebelbilder (seit ca. 1850) u. a. derartige Erfindungen erstritten worden (vgl. J. A. Clarke l. c.; auch F. J. Pisko, Licht und Farbe: eine gemeinschaftliche Darstellung der Optik [München 1869]), S. 153 ff., sowie überhaupt die illustrierten Lehrbücher der Optik und Experimentalphysik.

4. Die Anhänger des modernen Occultismus oder der Geheimwissenschaft im engeren und strengeren Sinne des Worts protestieren dagegen, daß eine natürliche Magie von der eben beschriebenen Art sämtliche Vorkommnisse und Phänomene der altehrwürdigen magisch-mystischen Tradition sollte erklären können. Sie wollen nicht alles dahin Gehörige an eine mechanische Theorie ausgeliefert wissen; den Kunststücken der „antispiritistischen" Prestidigitation und Taschenspielerei soll nicht das ganze Gebiet dessen, was man magisch nennt, eingeräumt werden. Aber auch nicht als Vertreter des gemeinen, volkstümlich-naiven Aberglaubens wollen sie betrachtet sein. Jenen vom alten germanischen Heidentum her übrig gebliebenen Volksaberglauben, wie er in den Schriften von Rochholz, Wuttke, Mannhardt 2c. beschrieben wird, jene Magie der Naturvölker, womit die folkloristischen Gesellschaften und die Schriftsteller auf ethnologischem und völkerpsychologischem Gebiet sich beschäftigen, weisen sie von sich als nur nebensächlicherweise dem Bereiche ihres Forschens angehörig. Die Geheimwissenschaft, wie sie von ihnen aufgefaßt und gepflegt wird, soll nicht mit dem Brandmal der Rückständigkeit oder des Dilettantismus gezeichnet, sie soll den übrigen Wissenschaften der Jetztzeit ebenbürtig sein. Ein ansehnliches Quantum

mystischer Phänomene und Thatsachen soll dem Kreise der ordinären, überall mit mechanischen Kräften rechnenden Naturforschung entzogen bleiben und dieser jetzt erst im Werden begriffenen Geisteswissenschaft der Zukunft überwiesen werden. Was geniale Denker und Dichter selbst in den Zeiten der Aufklärung zu Gunsten des guten Rechts einer solchen Wissenschaft geäußert, soll unvergessen und unverloren bleiben. Auch dem bekannten Postulat Schopenhauers (in dem über animalischen Magnetismus und Magie handelnden Kapitel der Schrift „Über den Willen in der Natur [Bd IV der Sämtl. Werke, Leipzig 1874]) sowie den ähnlichen Forderungen des Philosophen des Unbewußten soll Rechnung getragen und demnach dieser jüngste und interessanteste Zweig des psychologisch-anthropologischen Forschens mit allem Ernst kultiviert werden (vgl. Kiesewetter, Neu. Occ. I, 626 ff.; 787 f., und bes. Du Prel in vielen seiner Schriften und Aufsätze).

Das Streben nach Verwirklichung einer solchen höheren Magie oder occultistischen Wissenschaft der Zukunft mag als ein berechtigtes anzuerkennen sein; es fehlt aber noch viel daran, daß man in den beteiligten Kreisen über die Prinzipien und die Methode dieser Wissenschaft sich auch nur einigermaßen geeinigt hätte. Selbst über den ihr zukommenden Namen wird seit länger als 100 Jahren gestritten, und ein Ende dieses Streits ist noch nicht abzusehen. Je nachdem der Kreis der zu behandelnden Erscheinungen in die schwer kontrolierbaren Gebiete des Jenseits und der Geisterwelt hinein ausgedehnt oder ganz nur innerhalb der menschlichen Seelenkunde gezogen wird, bilden sich die beiden Reihen der von spiritistischen und der von nicht-spiritistischen Voraussetzungen ausgehenden Theorien samt den entsprechenden Namenbildungen. Lassen wir die erstere Reihe hier außer Betracht, so bleibt immer noch eine stattliche Zahl von Namen und Methoden für die auf rein anthropologischer Basis operierende occultistische Forschung zu registrieren. „Tierischer Magnetismus“ oder auch „Mesmerismus“ war eine um den Anfang des 19. Jahrhunderts vor anderen beliebte Benennung; „Elektrobiologie“ lautete das von James Braid (gest. 1860) für denselben Gegenstand in Vorschlag gebrachte Synonymum. Als „Somnambulismus“ bezeichnete man die Sache besonders gern zur Zeit und unter dem Einfluß J. Kerners (gest. 1862), und „Nachtseite des Naturlebens“ war ein sowohl in diesem Kreis wie bei den Verehrern des frommen G. H. v. Schubert üblicher Name für wesentlich dasselbe Gebiet (vgl. noch G. Th. Fechners Monographie: „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“, 1879). „Psychische Kraft“, auch wohl „Psychismus“, ist der durch den englischen Spiritismuskritiker Edw. William Cox (gest. 1879) empfohlene Name, dem in Deutschland insbesondere Gr. Const. Wittig durch seine „Psychischen Studien“ (seit 1874) Verbreitung verschaffte. Zu einer „Transscendentalphysik“ (und gleichnamigen „Physiologie“) versuchte der Leipziger Astrophysiker F. Zöllner (1878 ff.), unter Zustimmung der Philosophen Ulrici, J. Huber ꝛc. das occulte Wissensgebiet fortzubilden (vgl. PRE³ XVIII, 281 f.). Für „praktische Magie“ oder Geheimwissenschaft (= „Occultismus“, auch wohl „Experimental-Occultismus“) als bestgeeigneter Namen ist hauptsächlich K. du Prel in München (gest. 1900) eingetreten. Als „Grenzwissenschaft“ endlich hat ein Verein von Schülern des letzteren den Gegenstand bezeichnet (s. o. d. Lit.), unter Zustimmung des Hamburger Gelehrten Ferdinand Maack, der seine seit 1896 herausgegebene „Wissenschaftliche Zeitschrift für Occultismus“ drei Jahre später in eine „W. Z. f. Xenologie“ umtaufte (s. ebd.). Es sind hiermit keineswegs alle die Namen erschöpft, womit die Paradoxologie unserer Tage ihre viel erörterte und viel umstrittene Zukunftsweisheit zu definieren versucht hat. Selbst Ausdrücke wie „Kryptologie“, „Akrologie“, „Adelologie“ (von ἄδηλος), Horologie (von ὅρος) sind gelegentlich in Vorschlag gebracht worden. Ob die Emporhebung der mehr oder weniger noch unbekannten Größe X zur Stufe heller Wissenschaftlichkeit überhaupt jemals gelingen wird, läßt sich einstweilen noch ernstlich bezweifeln.

Auf die verschiedenen Unterabteilungen oder Zweigdisziplinen der natürlichen Magie näher einzugehen, z. B. auf den Hypnotismus und dessen Verwendbarkeit teils für psychologische Forschung teils für praktische Chirurgie, auf die Kunst der Gedankenlesung und Gedankensuggestion ꝛc., kann nicht dieses Orts sein. Als eine der jüngsten und abenteuerlichsten dieser Spezialformen des neueren Magismus sei nur noch die „Christliche Wissenschaft“ (Christian Science) der Nordamerikanerin Mary Eddy hier hervorgehoben, eine seit ca. 1880 von Boston aus hauptsächlich durch weibliche Emissäre verbreitete und jetzt Hunderttausende von Anhängern zählende Sekte, die ein eigentümliches Heilungsverfahren ohne Anwendung medizinischer Mittel, nur durch Gebet und eine Art neuer „Metaphysik“ (bestehend hauptsächlich in Lehrsätzen, welche alles Kranksein als un-

wirklich, d. h. als Produkt bloßer Einbildung zu erweisen suchen) und an die Stelle der als materialistisch bekämpften modernen Medizin zu setzen sucht. Die neuerdings auch in einigen Großstädten Deutschlands (Berlin, Hannover, Dresden 2c.) mit einigem Erfolg missionierende Sekte bestreitet zwar eifrig ihre Zugehörigkeit zur Klasse der occultistischen Richtungen und Lehrweisen, hat auch mit Mesmerschem Heilmagnetismus in der That wohl nichts gemein, legt aber den in ihren Organen gelehrten heilenden Formeln und Gebetsvorschriften thatsächlich eine magische Wirksamkeit bei und vergöttert das grundlegende Werk ihrer Stifterin (Sciene and Health, zuerst erschienen 1875) gleich einer neuen Bibel. Vgl. den Aufsatz: Die Stellung der Chr. Science zum Magnetismus und Spiritualismus, in „D. chr. Welt" 1901, Nr. 28; auch die Abhandlungen vom Unterzeichneten und von P. Gerhard im Bew. d. Gl. 1901, S. 185ff. und 1902, S. 117ff., sowie Stöcker und Schwabedissen, Die Christliche Wissenschaft (Chr. Science) und Glaubensheilung, Berlin 1901. **Zöckler.**

Magister sacri palatii. — Fontana, O. Pr., Syllabus Magistrorum s. Palatii apostolici, Romae 1663. Quétif und Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, (Paris. 1721), t. II, p. XXI und Helyot, Geschichte aller Kloster- und Ritterorden, III, 252—262. Joseph Catalanus, De magistro s. Palatii apostolici ll. II, Rom. 1751. Frz. Ant. Zaccaria, La Corte di Roma, 1774, t. II.; Phillips, Kirchenrecht, Regensburg 1845ff., VI, 545. F. H. Reusch, Der Index verbotener Bücher, passim., bes. I, 544. 552; II, 3. 6. 236ff. 445f. H. Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. u. 14. Jahrh. im ALKM II, 167—248.

Der erste Inhaber dieses einflußreichen päpstlichen Hofamtes, das die Funktionen eines Oberhofpredigers und theologischen Konsultors des Papstes in sich vereinigt und stets von Dominikanern bekleidet wird, soll der hl. Dominikus selbst gewesen sein. Honorius III. hatte demselben das Kloster S. Sabina samt einem Teile des päpstlichen Palastes als Wohnung für seine Religiosen eingeräumt. Da Dominikus hier wahrnahm, wie die Dienerschaft der Kardinäle und anderer päpstlicher Beamten während der Abwesenheit ihrer Herren ihre Zeit mit Spielen und allerhand unnützem Treiben hinzubringen pflegte, erteilte er dem Papste den Rat, jemanden zur Unterweisung der Leute im Verständnis der hl. Schrift und in der christlichen Lehre zu bestellen. Da ihm selbst nun der Auftrag hierzu wurde und er mit seiner Auslegung der paulinischen Briefe gute Erfolge erzielte, soll schon Honorius (um 1218) das Amt eines päpstlichen „Palastmeisters" zur religiösen Unterweisung des päpstlichen Hofgesindes förmlich gestiftet haben, und zwar als stets mit einem Religiosen vom Orden des hl. Dominikus zu besetzende Stelle. Das Legendarische dieser Nachricht erhellt daraus, daß erst Bartholomäus de Bragantiis als Inhaber der Stelle unter Papst Gregor IX., ca. 1236 durch einigermaßen zuverlässige Zeugnisse beglaubigt ist (s. unten u. vgl. Grützmacher, A. „Dominikus": IV, 771,34—36). — Zur Unterrichtserteilung durch Predigtvorträge u. dgl. traten für den Inhaber des Amts nach und nach eine Reihe sonstiger Obliegenheiten hinzu: Prüfung der in der Kapelle des Papstes zu haltenden Predigten, sowie Erteilung der Genehmigung zur Promotion theologischer Doktoren in der Stadt Rom (seit Eugen IV., 1436); Ernennung der Prediger für den Gottesdienst in der päpstlichen Kapelle, sowie öffentliche Rüge derselben im Falle unstatthafter Vorkommnisse in ihren Reden (seit Calixt III., 1456); Ausübung einer Bücherzensur für Rom und seinen Stadtbezirk, und zwar in Gemeinschaft mit dem Kardinalvikar, der zusammen mit dem Palastmeister darüber entscheidet, welche Bücher und Schriften zu drucken seien oder nicht (seit Leo X., 1515); Ausdehnung dieser Zensurbefugnis über alle Bewohner des Kirchenstaats, sodaß keiner derselben ohne Erlaubnis des Mag. s. palatii etwas drucken lassen darf, auch nicht im Ausland (seit Urban VIII., 1625); Beaufsichtigung von Aus- und Einfuhr, Kauf und Verkauf aller Bücher und Kupferstiche im römischen Gebiete; Assistenz bei den Sitzungen der Indexkongregation; Ernennung seines Stellvertreters für den Fall einer längeren Reise von Rom weg, sowie Ernennung der bei seinen Zensurgeschäften fungierenden Gehilfen, die gleich ihm selber alle dem Predigerorden anzugehören haben u. dgl. m. Diesen vielerlei Verrichtungen haben sich allgemach verschiedene hohe Auszeichnungen des Palastmeisters hinzugesellt. Eine Bulle Eugens IV. von 1436 weist ihm in der päpstlichen Kapelle seinen Platz unmittelbar nach dem Dechanten der Auditoren der Rota an. Der Kongregation des hl. Offiziums (der Inquisition) sowie derjenigen de ritibus wird er als geborenes Mitglied zugezählt. Desgleichen hat er, wie schon erwähnt, den Sitzungen der Indexkongregation beizuwohnen. Er führt den Titel Reverendissimus und hat, laut der Neuordnung des Ceremoniells durch

Alexander VII. von 1655 seinen Rang zwar nach den Auditoren der Rota, aber noch vor den Klerikern der Camera apostolica, die gleichfalls des Papstes Finanzräte sind. — Behufs seiner Dotation verordnete Pius V. 1570, daß er als „Theologal" ein Kanonikat von St. Peter genießen sollte; Sixtus V. dagegen zog diese Pfründe 1586 zurück und stattete den Maestro di S. Palazzo vielmehr mit einem aus der Abtei S. Maria di Terreto 5 im Neapolitanischen fließenden Jahrgeld von 300 Scudi, sowie mit Abgabenfreiheit, Gewährung einer päpstlichen Hofkutsche 2c. aus. — Vieles von diesen Vorrechten sowie von den Funktionen des Maestro di S. P. ist nachgerade obsolet geworden und selbst seine Stellung als Bücherzensor fürs päpstliche Gebiet hat seit der faktischen Aufhebung des Kirchenstaats und der weltlichen Herrschaft des Papstes ihre einstige Bedeutung verloren. — 10 Die Inhaber des Amts seit den Zeiten des hl. Dominikus bezw. seit jenem Barth. de Bragantiis, führt Echard (l. c. t. II) in vollständiger Liste vor. Zu den namhaftesten aus mittelalterlicher Zeit gehören: angeblich auch Albert d. Gr. unter Alexander IV., 1255—56 (vgl. G. de Ferrari, Vita del b. Alberto M., Rom. 1847, p. 86 sq.); Hannibaldus de Hannibaldis, des Thomas v. Aquin Freund (unter demselben Papste, 15 1259—61); ferner Thomas Aquinas selbst (sechs Jahre hindurch, 1262—68); hierauf der berühmte Kanzelredner Ambrosius Sansedonius (1269—75); später Durandus de S. Porciano; Guilielmus de Lauduno, späterer Erzbischof von Toulouse (1310—21); Raimund Durandi (1336—1342); Johannes de Turrecremata, der spätere Kardinal (1432—39); Heinrich Kalteisen aus Koblenz (vgl. Hurter, Nomencl. litt. IV, 747 und 20 Pastor, Die Päpste seit Ende des MA.s, I, 187). Die Reihe der der neueren Kirchen- und Theologiegeschichte angehörigen Palastmeister eröffnet Silvester Mazolini de Prierio (Prierias, 1515—23), der durch seinen mißglückten Angriff auf Luthers Thesen (vgl. Lutheri Opp. ad Reformationis historiam spectantia, Francof. 1865, T. I, p. 341 sqq.) und seine schwerfällig gelehrte Apologie des Hexenaberglaubens (s. Bd VIII, 25 33, 58 f.) zu traurigem Ruhm gelangte Zeitgenosse Leos X. (Inhaber des Amts 1515 bis 1523). Unter seinen Nachfolgern verdienen Hervorhebung: Bartholom. Spina (1542—46, gleichfalls als Verteidiger des Hexenwahns berühmt (s. VIII, 33, 60 f.); Ägidius Foscarari, als Erzbischof v. Modena Mitarbeiter am Catechimus Romanus (1547—50); Hieron. Mazarellus (1550—53); Thomas Manriquez (1565—73); aus dem 17. Jahr- 30 hundert besonders der gelehrte Raimund Capisucchi, dessen fast über drei Jahrzehnte sich erstreckende Verwaltung der Stelle (1654—81) während der JJ. 1663—73 durch eine ihn verdrängende jesuitische Gegenpartei unterbrochen wurde, worauf dann unter Clemens X. seine mit glänzenden Ehrungen verbundene Restitution und später seine Ernennung zum Kardinal folgte (gest. 1691; vgl. Echard, II, 729; Reusch, Index, II, 445; Hurter, 35 Nomencl. II, 329). — Von den als Sekretäre der Indexkongregation noch im letzten Jahrhundert zu Ansehen gelangten Palastmeistern mag Pater Modena hier genannt werden. Er war es, der für Döllinger eine Aufhebung des Verbots der Lesung häretischer Bücher auf Lebensdauer vermittelte (1861), später jedoch, gelegentlich einer Verhandlung über Frohschammers Rechtgläubigkeit, demselben eingestehen mußte, daß er trotz seines Funk- 40 tionierens als Zensor auch deutscher Schriften, kein Wort Deutsch verstehe (Friedrich, Ign. v. Döllinger, III, 178—182). Auch unter den Vorgängern dieses P. Modena, schon von Ende des 17. Jahrhunderts an, begegnet man nur wenigen Gelehrten von Bedeutung.

Zöckler.

Magnifikat (vgl. die Artikel: Antiphon, Bd I S. 597; Brevier, Bd III S. 393; 45 Kirchenmusik, Bd X S. 443; Psalmodie; Vesper). — Litteratur: Fr. Jacobé (A. Loisy?), L'origine du Magnificat, in Revue d'histoire et de littérature réligieuse II (1897) S. 424 bis 432; A. Durand, S. J., L'origine du Magnificat, in Revue Biblique VII (1898) S. 74—77; Ad. Harnack, Das Magnificat der Elisabet (Luc. 1, 46—56) ..., in den Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, XXVII. Sitzung d. philos.-histor. 50 Abt. S. 538—556 (1900); O. Bardenhewer, Ist Elisabeth die Sängerin des Magnificat? In dessen „Biblischen Studien" VI (1901), H. 1 u. 2, S. 189—200. — Zur Textkritik s. Tischendorf, Novum Testamentum graece, ed. oct. critica major, I (1872), 420. — Vgl. die bekannten Commentare zum Ev. Luc. von Meyer II[8]; Plumner, auch Holtzmann, Handbuch zum NT, 2. A. (1892) S. 34 ff. 55

Ueber die liturgische Stellung und musikalische Ausstattung s. katholischerseits: V. Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik, Freiburg i. B. 1883—1890 II S. 478; Fluck, Kathol. Liturgik, Regensburg 1855 II S. 181. 477; J. G. Mettenleiter, Enchiridion chorale, Regensburg 1853, S. 86—92 und 112—745; evangelischerseits: G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, Berlin 1899, S. 345. 443; Schöberlein und Riegel, Schatz des liturg. Chor- und Gemeinde- 60

gesangs . . . Göttingen 1865 ff. I. S. 664 ff.; S. Kümmerle, Encyklopädie der evangelischen Kirchenmusik, Gütersloh 1888—95, II (1890) S. 124—127 und 180—186; Ph. Spitta, J. S. Bach, Leipzig 1873/80 II (1880) S. 204 ff.; Proske, Musica divina, Berlin 1853—1864, T. III (1859) S. 225—344; Becker, Die Tonwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts
5 S. 79—84; J. S. Bachs Magnificat in der Ausgabe der Bach-Gesellschaft, Jahrgang XI Lief. 1.

Magnifikat ist die herkömmliche liturgische und musikalische Bezeichnung des Lobgesanges Lc 1, 46—55 nach dessen Anfangswort in der lateinischen Übersetzung (Magnificat anima mea Dominum . . .). Er heißt „der Lobgesang der Maria (Canticum
10 beatae Mariae virginis) gemäß der Überlieferung, die ihn auf Grund der von sämtlichen griechischen Codd., der Mehrzahl der lateinischen Handschriften und unzähligen alten Zeugen, vorab dem Irenäus (Adv. haer. L. III, 10, 2) und Tertullian, De anima c. 26 bezeugten Lesart „*καὶ εἶπεν Μαριάμ*" in V. 46 der Mutter des Herrn in den Mund legt, die damit auf die Begrüßung durch Elisabeth 43—45 antwortet. Die Be-
15 rechtigung dieser Bezeichnung (in dem Sinne, daß Maria die Sängerin, nicht vielmehr die Angesungene sei) ist neuerdings durch G. Morin anläßlich der durch ihn erfolgten Neuherausgabe des Traktates De Psalmodiae bono, der dem um die Wende des 4. Jahrhunderts anzusetzenden Bischof Nicetas von Remesiana in Dacien zugeschrieben wird und an zwei Stellen zweifellos Elisabeth als die Sängerin des M. voraussetzt (. . „Nec
20 Elisabeth diu sterilis edito de repromissione filio de ipsa anima magnificare cessavit" . . . „Cum Elisabeth Dominum anima nostra magnificat") zur Diskussion (Revue Bénédictine, T. XIV (1897) S. 385—397), von Fr. Jakobé a. a. O. auf Grund hiervon, wie auf Grund der übrigen Zeugnisse für die Lesart „*Ἐλισάβετ*" in V. 46, und aus inneren, dem Textzusammenhang entnommenen Gründen ernstlich in Frage
25 gestellt, unabhängig von diesen beiden von A. Harnack a. a. O. mit voller Entschiedenheit bestritten worden, während für die Überlieferung A. Durand gegenüber Jacobé a. a. O. und O. Bardenhewer gegenüber Harnack a. a. O. eintreten. Die gegen die Überlieferung geltend gemachten Instanzen sind im wesentlichen:

1. drei vorhieronymianische lateinische Evangelientexte, codd. Vercellensis (IV. saec.),
30 Veronensis. (V. saec.) und Rhediger. Vratislaw. (VII. saec.) schreiben in V. 46 „et ait Elisabeth." Daß diese Lesart und die ihr entsprechende Auffassung des Magnificat als Lobgesanges der Elisabeth auf abendländischem Boden bekannt und kirchlich nicht abgewiesen war, beweist der oben angeführte Traktat De Psalmodiae bono, sowie eine Stelle in der von Hieronymus übersetzten 7. Homilie des Origines zu Lucas, wo es heißt:
35 „Invenitur beata Maria, sicut in aliquantis exemplaribus reperimus, prophetare; non enim ignoramus quod secundum alios codices et haec verba Elisabeth vaticinetur" (letztere Bemerkung ist dem Hieronymus zuzuweisen, da Origenes selbst das M. als „*παρθενικὴ προφητεία*" bezeichnet, also der Maria beilegt.

2. Die Worte des Gesanges passen weit besser in den Mund der Elisabeth. Sie,
40 nicht Maria, hat eine Heilserfahrung gemacht, welche an die der Mutter Samuels erinnert, deren Worte (1 Sa 2, 1. 7; 1, 11) deutlich anklingen (V. 47; 53; 48).

3. Die Liturgie der Mette in der griechischen Kirche führt das Magnifikat mit den Worten ein: „Lasset uns hoch erheben mit Lobliedern die Gottesgebärerin, und die Mutter des Lichts!" und singt nach jedem Vers die Antiphon: „Dich, Geehrtere über die Cheru-
45 bim . . . preisen wir" (vgl. Rajewsky, Euchologion der orthodoxen Kirche, Wien 1861—62, I, S. 51. 121), richtet also das M. an Maria, schließt sich lobpreisend mit den Worten der Elisabeth zusammen, die mit den Worten Lc 1, 45 die Gottesgebärerin begrüßt und dann von dem ihr (ihnen beiden) widerfahrenen Großen lobpreisend redet, setzt also Elisabeth als das Subjekt des Gesanges voraus. In der Form der liturgischen Verwendung dürfte
50 sich, wie so manchesmal, die ursprüngliche Meinung und Auffassung erhalten haben.

4. Das Aufkommen der Lesart „et ait Elisabeth" läßt sich nicht gut erklären, wenn Lukas ursprünglich „*καὶ εἶπεν Μαριάμ*" geschrieben hat. Das Eindringen der letzteren Lesart und Auffassung läßt sich eher verstehen aus der zunehmenden Verehrung der Maria als *Θεοτόκος*, vollends, wenn man mit Harnack annimmt, Lukas habe ursprünglich nur
55 die Worte „*καὶ εἶπεν*" gesetzt, die dann ein Abschreiber durch den Zusatz „*Ἐλισάβετ*", ein anderer mißverständlich durch den von „*Μαριάμ*" ergänzt habe.

Hiegegen wird eingewendet 1. die Einstimmigkeit gerade der griechischen codd. in Überlieferung der Lesart „*Μαριάμ*"; 2. der Zusammenklang der Worte V. 48 (*τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου*) mit dem Worte der Maria an den Engel V. 38 einerseits,
60 die Bezugnahme des „*μακαριοῦσιν* . ." V. 48 auf V. 45 („*μακαρία ἡ πιστεύσασα* . . ."

andererseits, wonach V. 46—55 recht eigentlich als Respons, nicht als Fortsetzung zu V. 43—45 sich gebe; 3. die Worte V. 48b „πᾶσαι αἱ γενεαί", die im Munde der Elisabeth eine unverständliche Hyperbel wären. Dagegen kann gesagt werden, daß poetische Redewendungen nicht gepreßt und dogmatisch beurteilt werden dürfen; daß der Zusammenklang von 48 und 38 ein zufälliger, die Wendung „τ. ταπειν. τῆς δούλης σου" durch die Beziehung auf das alttestamentliche Vorbild 1 Sa 1, 11 herbeigeführt ist, nicht durch V. 38, daß von einer „ταπείνωσις", auch nicht einmal im Sinne der Mt 1, 19 ff. angedeuteten, bei Lucas keine Spur sich findet, gerade dieses Wort für Maria nicht paßt, wohl aber für Elisabeth vgl. 1, 26; daß die Einstimmigkeit der Lesart *Μαριάμ* im Orient, bezw. die Verdrängung der anderen durch sie, sich eher erklären lasse, als das Aufkommen der Lesart *Ἐλισάβετ*, wenn ursprünglich *Μαριάμ* stand. Welches Gewicht man den aus dem Kontext entnommenen inneren Gründen beimesse, das wird immer mehr oder weniger von dem persönlichen Empfinden des Beurteilers abhängen. Die Verteidiger der Überlieferung sind die Erklärung, wie es — die Ursprünglichkeit der Lesart *Μαριάμ* V. 46 vorausgesetzt — zu der Lesart *Ελισάβετ* und zu der noch heute üblichen Verwendung des Gesanges in der Mette der griechischen Kirche hat kommen können, bis jetzt schuldig geblieben, während die Vermutung Harnacks jedenfalls das Aufkommen b e i d e r Lesarten, aber nicht, wenigstens nicht stringent, die durchgängige Verdrängung der richtigen Auffassung durch die unrichtige erklärt. Daß dieselbe auf dogmatische Beeinflussung zurückzuführen ist, hat größte Wahrscheinlichkeit für sich, ist aber bis jetzt nicht erwiesen und wohl auch kaum zu erweisen.

Das Magnifikat bildet — auch dies spricht für die Zueignung an Elisabeth — die Parallele zu dem Lobgesange des Zacharias, dem sog. Benedictus Lc 1, 68—79. Gleich diesem ist es als Dichtung des Lucas anzusehen, der darin „ein Stück geschaffen hat, das jeden Griechen mit dem Zauber der alttestamentlichen Sprache bestricken mußte, ohne durch zu starke Barbarismen oder Solöcismen abzustoßen" (Harnack a. a. O. S. 10), ein typisches Beispiel der urchristlichen Psalmdichtung, die, genährt an der Gedankenwelt des Psalters, die aus diesem der dichterischen Phantasie zuströmenden Wendungen und Elemente pietätvoll, aber frei und selbstständig zu einem neuen verarbeitet (s. d. Art. Kirchenlied Bd X S. 400 ff). Die natürlichste Gliederung ist die in 4 Strophen: I. 46—48; II. 49. 50; III. 51. 52. 53; IV. 54. 55. Was der Sängerin persönlich zu teil geworden, ist nur Ausfluß und Beleg des göttlichen Waltens überhaupt, der überragenden Wundermacht und Güte (II), die alle menschliche Machtwillkür sich unterwirft oder bricht, das Unrecht ausgleichend, dem Verkürzten Recht und Erquickung wirkend (III), ebendeshalb Bürgschaft und Angeld der Erfüllung seiner Verheißung, des Anbruchs der Heilszeit (IV).

Das M. gehört zu den Cantica (ᾠδαί) d. i. den der hl. Schrift entnommenen gottesdienstlichen Gesängen, und zwar mit dem Benedictus Lc 1, 68—79, dem Nunc dimittis Lc 2, 29—32, und dem Gloria in excelsis Lc 2, 14 zu den neutestamentlichen, den psalmi majores (Psalmen im höheren Chor) im Unterschied von den alttestamentlichen Psalmen und cantica (Ex 15; Deut. 32; 1 Sa 2, 1—10; Jes 26, 1—10; Jes 38, 10—20; Jon 3; Hab 3; Gebet Asariä, Gebet Manasse) als den psalmi minores.

Der Gebrauch des M. im Gottesdienste reicht in die ersten Jahrhunderte zurück. In der orientalisch-griechischen Kirche bildet es einen Bestandteil der Mette (Rajewsky, Euchologion der orth. Kirche, Wien 1861/62, I, S. 51. 121). Der Gesang, während dessen der Diakon „um den heiligen Tisch und in dem ganzen Altar räuchert" ist (s. o.) a n Maria gerichtet.

In der Liturgie der abendländischen Kirche erscheint das M. sicher schon vor 600 (2. gall. Lit.); die Einführung in dieselbe wird von Bingham (Orig. XIV, 2, § 7) auf Cäsarius von Arles († 543 [2]) zurückgeführt. Der „Lobgesang Mariä" ist seit Gregor M., bezw. dem hl. Benedikt hier der Liturgie der Vesper zugewiesen, die „als abendliches Lob- und Dankopfer" in ihm als dem „geistlichen odor suavitatis *κατ' ἐξοχήν* culminiert" (Thalhofer a. a. O. II, S. 478), was darin zum Ausdruck kommt, daß während dieses Gesanges der Altar inzensiert wird. Es entspricht in der Vesper dem Benedictus in der Matutin. Während dieses die kommende Erlösung ankündigt, preist das M. am Abend die eingetretene Erfüllung der Verheißung. Das dem Gesang angeschlossene Gloria patri verallgemeinert das Dankgebet der Maria zum Dankgebet der Kirche, die sich mit ihr zusammenschließt. Zugleich legt sich für den Betenden in den Lobgesang der Dank für die spezielle Heilserweisung, die jedesmal der bestimmte Tag feiert, sowie für das besondere Gute, für das der Einzelne am Abend des Tages persönlich zu danken hat. Dies bringt die den Lobgesang einfassende, nach der Kirchenzeit wechselnde Antiphon, die für das M.

besonders umfangreich und schön gewählt ist (s. Bd I S. 598), zum Ausdruck. Sie lenkt die Andacht auf die Heilsthatsache hin, welche der Betende sich jedesmal zu vergegenwärtigen hat, giebt dem Lobgesang das Gepräge de tempore und individualisiert ihn.

Die evangelische Kirche behielt mit der Vesper (s. d. A.) auch das M. bei, „dieweil 5 es ein trefflicher Lobgesang ist" (so die Braunschw.-Lüneb. KO. von 1544). Neben das in lateinischer Sprache vorgetragene, dem Chor zugewiesene Magnifikat, bezw. auch an dessen Stelle, trat hier sehr frühe gemäß dem evangelischen Prinzip der Gemeindebethätigung im Gottesdienst das deutsche, wie die Wittenberger KO. von 1533 bestimmt: „vor einem sonderlichen fest nach der (Nachmittags-)predigt soll man mitten in der kirch mit dem volck 10 singen das deutzsch Magnifikat wie gewonlich, mit einem deutzschen Versikel", und zwar zunächst das einfach ins Deutsche übertragene, genau der Melodie des lateinischen angeschlossene, dann das in die Form des deutschen Liedes umgegossene, das Magnifikatlied, oder beide zusammen in der Weise, daß je auf einen Vers des lateinischen, bezw. deutsch-lateinischen, Magnifikat als „Text" eine deutsche Liedstrophe als „Erklärung" folgt (vgl. 15 die Anweisung, die das Brüder-Ges.B. von 1566 zu dem „Lobgesang Mariä" giebt: . . welchen man von altersher, wenn die Christen am abend zum gebet zusammenkommen sind, hat pflegen zu singen. Gestelt das er von zween Choren mag gesungen werden: von einem der text, vom anderen die erklerung" (d. h. die entsprechende Strophe des Liedes „Hoch hebt mein Seel das ewig Heil"). Beispiele für das deutsch-lateinische M. s. im sog. 20 Eichhornschen G.B. 1569 f. 5, in Seth Calvisius, Harm. cant. Eccl., Kirchengesenge, und Geistliche Lieder D. Lutheri . . Leipzig 1597, Nr. XXXV. — Beispiele von Magnifikatliedern s. bei Schöberlein und Riegel a. a. O., S. 687 ff.; S. Kümmerle a. a. O. II, S. 182; Stip, Unverfälschter Liedersegen, Nr. 201 u. s. f. Angeführt seien: „Mein seel erhebt den Herren mein" von Symphorianus Pollio in „Ordnung und Ynnhalt teutscher 25 Meß und Vesper . . . zu Straßburg, 1524; „Mein Seel', o Gott, muß loben dich", seit 1555 bekannt (s. Zahn, Die Melodien der deutschen evang. Kirchenlieder, Gütersloh 1889/93, I, S. 135 Nr. 467 und Nr. 1747b); „Mein lieber Herr, ich preise dich" (Enchir., Hamb. 1565 Bl. 139 f. Zahn a. a. O. III, Nr. 5855 S. 556); „Mein Seel' erhebt zu dieser Frist" (Heidelberg 1573); „Hoch hebt mein Seel' das ewig Heil" (Böhm. Br. G.B. 1566. 30 1580 ff. s. Zahn a. a. O. IV, Nr. 7372); „Den Herren meine Seel' erhebt" von Johann Heermann; „Meine Seele will ihr Leben" von Christ. Keimann (in Hammerschmidts „Fest-, Buß- und Dankliedern" 1658); „Mein Herz und Seel (Sinn) den Herren hoch erhebet" von David Denicke (Hann. G.B, 1652); „Mein Gott, sei hoch gepreiset" von Joh. Rist; „Nun meine Seel erhebet den Herrn . . . von Phil. Harsdörfer (1649); „Nun, 35 mein Geist soll Gott erheben" von Laurentius Laurentii (1700) u. a. m.

Auch in der kathol. Kirche fand das deutsche Magnifikatlied in der Vesper Eingang (Dillinger G.B. 1576 Vorrede), Beispiele s. bei Bäumker, Das kathol. deutsche Kirchenlied . . ., Freiburg 1883/86, II, S. 117: „Mein' Seele macht den Herren groß" von Kaspar Querhamer, in Vehe's G.B. 1537; „Mein seel soll groß machen den Herren mein" 40 von Edingius, Cölner G.B. 1572; „Mein Seel, mach' groß den Herren" im Münsterschen G.B. 1677 (mit einer Melodie des reformierten Psalters!). — Der De tempore-Charakter, die Individualisierung des Lobgesanges nach der Kirchenzeit wird auch in der evangelischen Kirche zunächst im Anschluß an die Überlieferung durch die zugehörige Antiphon, sei es durch die antiphona propria (hier „Christum, unsern Heiland, ewigen Gott, Marien Sohn, 45 preisen wir in Ewigkeit, Amen"), sei es durch die Antiphonen „de dominica vel de festo", die hier dem „Evangelium" entnommen sein sollen, hergestellt, bald auch durch die Einlage passender Strophen von Kirchenliedern, die den von dem betreffenden Vers des M. angeschlagenen Ton festhalten und vertiefen, dem darin ausgesprochenen Gedanken die Beziehung auf die Gegenwart und die Person geben. So fügt J. S. Bach am Weihnachtstag dem 50 M. die Gesänge ein: 1. „Vom Himmel hoch" V. 1; 2. „Freut euch und jubilieret"; 3. „Ehre sei Gott in der Höhe"; 4. „Virga Jesse floruit . ." (Ph. Spitta a. a. O. S. 204).

Was den liturgischen, bezw. musikalischen Vortrag des M. betrifft, so wird es in der katholischen Kirche nach allen Psalmtönen, als neutestamentliches canticum etwas höher 55 und langsamer, gesungen, mit festiver Intonation für jeden einzelnen Vers (s. Herold, Vesperale, 2. A., Gütersloh, I. 1883, S. 41; II. 1893, S. 11; Schöberlein u. Riegel a. a. O. S. 664 ff.). Dem schließt sich die evangelische Kirche bezüglich des lateinischen M. an; für das M. in deutscher Sprache wird hier der 9. Psalmton (tonus peregrinus) die Regel (vgl. d. Art. Psalmodie). Für das Magnifikatlied wird die entsprechende Liedweise 60 genommen, bald werden auch eigene Melodien geschaffen (s. Kümmerle a. a. O. S. 182 ff.).

Das M. bildet in der Vesperliturgie den Höhe- und wegen der damit verbundenen Incensation einen Ruhepunkt. Hier kann und soll der Gesang sich ausbreiten. Daher wurde es schon in der katholischen Kirche mit Vorliebe zum Gegenstand künstlerischer Bearbeitung gemacht, und die Meister aller Stile der Kirchenmusik haben ihre Kunst daran gewendet, von Lassus, Palestrina, Durante, Anerio, Marenzio, Lotti u. a. bis auf die Gegenwart. Auch in der evangelischen Kirche bildet das M. den Einsatzpunkt für die Entfaltung und Ausbreitung der kirchlichen Tonkunst. „Es wird musicieret", bemerkt das S. Weisenfelsche Gesang- und Kirchenbuch v. 1714. Wo Orgeln sind, da soll der Organist „in dem Magnificat ein Vers um den andern schlagen und singen", schreibt die Oldenburgsche K.O. von 1573 vor. Aus dieser Sitte, zwischen die einzelnen Verse Orgelzwischenspiele einzuschieben („Versetten"), erwuchs ein besonderer Zweig der Orgellitteratur (s. d. Art. Orgel). Die Komposition des Textes selbst nimmt an der Entwickelung der evangelischen Kirchenmusik teil und weist alle Formen und Stilarten derselben auf von der geschlossenen Motette für den Chor (so Dietrich, die beiden Prätorius, Haßler, Vulpius, Frank, Crüger u. s. f.), bezw. was das Magnifikatlied betrifft, dem polyphonen Chorlied (so Eccard, Geistl. Lieder auf den Choral, 1597, Nr. 22; J. S. Bach in den von Ph. Em. Bach herausgegebenen 4stimmigen Choralgesängen von 1784 Nr. 120 u. 357) bis zu der entwickelten, alle Formen der Kirchenmusik zu einem mannigfaltig gegliederten Kunstwerk zusammenschließenden Cantate (Johann Sebastian Bachs 5stimmiges Magnifikat s. Spitta a. a. O., S. 204; neuere Kompositionen von Bernhard Klein, Neukomm, Felix Mendelssohn-Bartholdy u. a., s. d. Art. Kirchenmusik Bd X S. 455).

Das mag ein Wink sein für die auf reichlichere Verwendung der in der Gemeinde vorhandenen musikalischen Kräfte und auf breitere, freiere Entfaltung des Kunstgesanges im Gottesdienst gerichteten Bestrebungen der Gegenwart (vgl. Köstlin, Zur Evangelisierung altliturgischer Stücke. In Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, 7. Jahrgang (Göttingen 1802) S. 119 ff.). Das M. bietet vermöge der Stellung, die es in der Liturgie der Vesper einnimmt, wie vermöge der Mannigfaltigkeit der musikalischen Ausstattung und Ausgestaltung, die es im Laufe der Zeit erfahren hat, einen natürlichen Anknüpfungs- und Einsatzpunkt ebenso für den Wechselgesang einfachster Art zwischen dem (liturgischen) Chor und der Gemeinde, wie für einen Wechselhymnus im großen Stil, der alle zur Verfügung stehenden Gaben und Kräfte, den Solo- und Chor-, den liturgischen und den Gemeindegesang, das farbenprächtige Orchester und die vielstimmige Orgel zu einer christlichen Epopöe vereinigt. Nur darf das künstlerische Interesse das gottesdienstliche nicht verdrängen, das Kunstwerk sich nicht an die Stelle des Gottesdienstes setzen, wie dies im 18. und 19. Jahrhundert gerade an dieser Stelle schon einmal geschehen ist.

H. A. Köstlin.

Magnus, Heiligenname. — Litteratur: An die kritische Erörterung des Wertes der Vita s. Magni (Acta Sanctorum, Septemb., Bd II, S. 735 ff.) schließt sich die Beurteilung der Geschichte des Heiligen an. Nach Mabillon, in den Acta Sanctorum Ordinis s. Benedicti, Bd II, S. 505 ff., verwarf Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd II, S. 147 ff., die ganze Legende (anders Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd II, S. 654 ff.). Die Ausscheidung eines glaubwürdigen Teiles führten Steichele, Bistum Augsburg, Bd IV, S. 338 ff., Baumann, Geschichte des Allgäus, Bd I, S. 93 ff., aus, und Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 6. Aufl., Bd I, S. 284, schloß sich im wesentlichen dieser Auffassung an, während Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd I, 2. Aufl., S. 328, N. 3, sich dagegen ausspricht.

Zwei auf schwäbischem Boden, der eine im 7. und der zweite im 8. Jahrhundert genannte Heilige, beide mit Klöstern verbunden, der erste mit St. Gallen, der zweite mit Füßen am Lech — doch ist er wohl von St. Gallen ausgegangen —, erscheinen in der Legendenlitteratur durch nachherige gewaltsame, in der mittelalterlichen Litteratur der Gattung nicht ungewöhnliche Kunstgriffe verquickt. — Ein Maginold und ein Theodo begleiteten, von ihrem Lehrer, dem Priester Willimar zu Arbon, dem heiligen Gallus beigegeben, den irischen Mönch 613 in die Wildnis an der Steinach hinauf, wie die Lebensbeschreibung desselben erzählt. Auch nach des Meisters Tode blieben dieselben da bei der Zelle, und Maginold wird etwa die Mitte des 7. Jahrhunderts erlebt haben. Die Füßener Legende dagegen nennt einen Mönch Magnus, der seinem Namen nach wohl romanischer Geburt war — nicht ein Deutscher, wie Maginold gewesen — und der ein Zeitgenosse des ersten historisch feststehenden Augsburger Bischofs Wichbert, gegen Mitte des 8. Jahrhunderts, ist. Dieser Bischof wollte einen letzten heidnischen Winkel seines Bistums bekehren, am Ausfluß des Lech aus dem Hochgebirge, und schickte einen Kleriker Tazzo zu Abt Otmar nach

St. Gallen, das nun als förmliches Kloster wohlgeordnet war und weithin in gutem Rufe stand, auch wohl auf die umherliegenden Landschaften über dem Bodensee schon einwirkte. Eben Magnus und mit ihm ein Theodo oder Dieto — das war eine Analogie mit dem älteren Maginold, daß beidemale ein Dieto oder, wie die Biographen schreiben, 5 Theodor dabei war — gingen in den Allgau hinaus. Theodo blieb in Kempten, wo ihn hernach Perathgoz, ein im Leben Otmars gut bezeugter Name, ablöste; Magnus aber wirkte in der Lechgegend und gründete in Füßen eine Zelle, wo er etwa in der Mitte des 8. Jahrhunderts starb. Ein Jahrhundert später löste sich diese Zelle von St. Gallen und Füßen wurde durch die Bischöfe von Augsburg um die Mitte des 9. Jahrhunderts 10 ein eigenes Kloster. — Das dürfte der Kern der allerdings in wunderlicher Umhüllung gebrachten Legende des Magnus sein; denn als etwa 851 der Augsburger Bischof Lanto des Heiligen Gebeine erhob, wollte man für die Reliquien eine Vita haben, und so wurde das neu geschaffene Werk in die durchsichtige Erfindung eingekleidet, daß unter dem Haupte der Leiche eine ganz vermoderte Schrift, des Magnus Vita, durch dessen Gefährten Theodor 15 verfaßt, aufgefunden und durch Lanto einem Ellwanger Mönche, Ermenrich, zur Abschrift übergeben worden sei. Diese sogenannte Abschrift ist nun eben die Schicht der Füßner Nachrichten in der vorliegenden Legende. Hier liegt Tradition vor, aber allerdings erst über ein Jahrhundert nach der Zeit der zu schildernden Persönlichkeit aufgezeichnet und deswegen sagenhaft umgebildet, so daß Magnus zum Drachentöter wird. Die Erzählung 20 wurde in absichtlicher Fiktion einem Gefährten aus dem 8. Jahrhundert, eben jenem Dieto, falsch Theodor genannt, zugeschrieben, die Fabel von der Auffindung ersonnen. Daß der bekannte Ermenrich von Ellwangen die Vita im 9. Jahrhundert verfaßt habe, scheint, obschon Dümmler — Forschungen zur deutschen Geschichte, Bd XIII, S. 475 — die Möglichkeit nicht völlig ausschließen wollte, nicht der Fall zu sein, da dessen eigentümliches 25 Gepräge nicht vorhanden ist. Aber etwa vier Jahrzehnte darauf, im letzten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts, errichtete der Abtbischof Salomon III., wie Ekkehart IV. sagt, die St. Magnuskirche zu St. Gallen und erhielt vom Augsburger Bischof Adalbero Reliquien des Heiligen aus Füßen. Damals muß auch die auf Lantos Befehl geschriebene Vita nach St. Gallen gekommen sein, und nun verschmolz man in St. Gallen den St. Galler-30 Füßner Magnus des 8. Jahrhunderts mit dem Arboner-St. Galler Maginold des 7. Jahrhunderts, indem ganz wörtlich aus den Lebensbeschreibungen Columbans und Gallus' eine Geschichte Maginolds ausgeschrieben und derjenigen des Magnus vorangestellt wurde (wahrscheinlich war eben die Nennung eines Theodor als Genosse an beiden Orten eine Unterstützung des Irrtums oder aber der Täuschung). — Diese in St. Gallen zurecht gemachte, 35 verschmolzene, zwei Persönlichkeiten getrennter Jahrhunderte in eine einzige Vita vermengende Arbeit steht im St. Galler Kodex Nr. 565, ohne Einteilung in zwei Bücher, aus der Goldast dann dieselbe kurzweg als Werk des bekannten Ermenrich herausgab. Eine neue Redaktion mit wertlosen Erweiterungen machte noch um 1070 Otloh von St. Emmeram auf Bitte des Füßner Abtes Adalhelm. **Meyer von Knonau.**

40 **Magog** s. d. A. Gog und Magog Bd VI S. 761.

Mahlzeiten bei den Hebräern. — Litteratur: Vgl. die Bibelwörterbücher von Schenkel, Winer, Riehm und die Archäologien von de Wette, Keil, Nowack, Benzinger.

1. Die Fellachen Syriens und Ägyptens, wie überhaupt die Orientalen haben nicht wie wir Europäer so streng regelmäßig eingehaltene Zeiten für das Essen. Viel mehr als 45 wir sind sie gewöhnt, zu essen, wenn sie Hunger haben, und vor allem, wenn sie etwas zu essen haben. Der Bauer steckt sich sein Brot und seine Früchte, was er gerade hat, in den Bausch seines Gewandes an der Brust und ißt den ganzen Tag über, so lange sein Vorrat reicht. Immerhin läßt sich auch bei ihm von regelmäßigen Mahlzeiten reden. Der Fellache Syriens ißt morgens, ehe er aufs Feld geht, sein Brot, vielleicht mit etwas 50 Frucht je nach der Jahreszeit. Um die Mittagszeit auf dem Felde draußen nimmt er abermals eine kleine Mahlzeit ein, Brot und Früchte, und hält seine Mittagsruhe. Weder morgens noch mittags kocht er sich etwas Warmes. Ebenso machen es die Bauern Ägyptens (vgl. Lane, Manners and customes, übers. von Zenker I, 151). Erst abends, wenn des Tages Arbeit beendet ist, gegen Sonnenuntergang findet die Haupt-55 mahlzeit statt, wobei gewöhnlich etwas Warmes gegessen wird, und wenn es auch nur eine Zwiebelsauce oder dergleichen wäre. Auch von den Beduinen der Steppe gilt dasselbe. Vgl. hierzu was Wellstedt (Reisen I, 113) von den Bewohnern Omans berichtet,

daß nur die Reichen und Wohlhabenden ein Mittagsmahl einnehmen, die geringeren Leute sich mit dem Frühstück und Abendessen begnügen. Diese Sitten sind im Klima begründet. Die Hitze des Mittags macht diese Zeit für die Hauptmahlzeit ganz ungeeignet, sie benimmt den Appetit.

Wir dürfen deshalb diesen Brauch als den für jene Länder naturgemäßen ruhig in die alte Zeit übertragen. Die oft wiederholte Behauptung (vgl. z. B. Winer u. a.), daß für ein ackerbautreibendes Volk die Mittagszeit die einzig geeignete für die Hauptmahlzeit sei, hat dem gegenüber wenig Wert. Im Alten Testament selbst hören wir nur sehr wenig darüber, wann die gewöhnlichen Mahlzeiten stattfanden. Denn die meisten Stellen, die man gewöhnlich hierfür anführt, sagen uns, genau genommen, nichts darüber. Wenn dem Elias die Raben morgens und abends Fleisch und Brot bringen (1 Kg 17, 6), oder wenn das Volk in der Wüste morgens Brot und abends Fleisch bekommt (Ex 16, 12), so kann man daraus nicht schließen, daß die alten Israeliten nur zweimal des Tags gegessen haben. Höchstens kann man sagen, daß letztere Stelle darauf hindeutet, daß die Hauptmahlzeit, bei der man eventuell Fleisch aß, abends war. Das Passahmahl für diese Sitte anzuführen, geht deswegen nicht gut, weil dieses Fest im Unterschied von den anderen Festen überhaupt ein abends zu feierndes Fest war. Der Prediger aber (5, 11) denkt schwerlich daran, daß der Reiche deswegen schlechter schläft, weil er vor dem Schlafengehen zu üppig ißt. Eher darf man auf Gen 31, 54 verweisen, wo das Opfermahl, das Jakob veranstaltet, am Abend stattzufinden scheint, oder auf Ruth 3, 3. 7, wonach die Hauptmahlzeit des Boas abends vor dem Schlafengehen ist. Ebenso wird im Gleichnis Jesu das δεῖπνον, die Hauptmahlzeit, den Knechten bereitet, wenn sie von der Arbeit auf dem Acker abends nach Hause kommen. Die Stellen, die man für das Mittagessen als die Hauptmahlzeit anzuführen pflegt (Gen 18, 1 ff.; 43, 16. 25; 1 Kg 20, 16), beweisen deshalb nichts, weil es sich hier immer um außergewöhnliche Festmahle handelt: Abraham bewirtet den Gast eben zu der Zeit, wo er zu ihm kommt, Joseph giebt seinen Brüdern mittags ein Gastmahl, und Benhadad veranstaltet zur Mittagszeit ein Gelage mit seinen Heerführern. Das alles hat mit der Frage nach den gewöhnlichen Essenszeiten nichts zu thun. Aber es genügt das über die heutige Sitte Bemerkte im Zusammenhang mit den oben angeführten Stellen, um die Hauptmahlzeit am Abend wahrscheinlich zu machen. Das hindert natürlich nicht, daß man auch mittags etwas aß: die Schnitter auf dem Felde bei der Ernte haben auch um Mittag ihre Essenszeit und Ruhepause (Ruth 2, 14; vgl. auch Sus. 7, 13).

2. Noch heute sitzen die Orientalen, soweit sie nicht von europäischer Kultur beleckt sind, beim Essen meist auf dem Boden auf Matten oder Teppichen mit untergeschlagenen Beinen um einen niedrigen Tisch, auf dem eine Metallplatte oder eine runde Matte aus Flechtwerk, ṣufra genannt, liegt. Je größer die Platte, desto größer die Gastlichkeit des Besitzers; einen großen Aufsatz dieser Art zu haben (bis zu 2 m Durchmesser) gilt deshalb bei Bauern und Beduinen für ehrenvoll.

Auch der althebräische Tisch ist nicht anders gewesen. Das Wort שֻׁלְחָן bezeichnet ursprünglich das „Ausgebreitete", das runde Leder der Beduinen, das zum Essen als Tisch auf dem Boden ausgebreitet wurde, und nach dem Gebrauch durch eine Schnur, die durch Ringe am Rand lief, zusammengezogen und wie ein Beutel am Kamelssattel aufgehängt wurde. Um diese Platte herum saß man auf dem Boden herum (Gen 27, 19; 1 Sa 20, 24 f.; 1 Kg 13, 20; Spr 23, 1). Bald nach der Ansiedlung wird es wohl auch Sitte geworden sein, die Platte auf einen niedrigen Tisch, oder besser auf einen schemelartigen Untersatz zu stellen. Übrigens reichen Tisch und Stuhl in verhältnismäßig alte Zeit zurück, wie 2 Kg 4, 10 zeigt. Immerhin handelt es sich dort um Ausrüstung eines Zimmers für einen ganz besonders geehrten Gast, nicht um das Hausgerät eines gewöhnlichen Mannes, und ob Tisch und Stuhl in diesem Falle zur Einnahme der Mahlzeiten dienten, ist auch fraglich. Aus Ez 23, 41 erfahren wir, daß man in jener Zeit die miṭṭah, das Ruhebett, auch als Sitz beim Essen benützte und einen Tisch davor stellte.

Weil es uns so nicht möglich ist zu sagen, zu welchen Zeiten etwa und in welchem Umfang die Sitte, auf Stühlen bei Tisch zu sitzen, herrschend war, so erfahren wir aus einer gelegentlichen Bemerkung des Propheten Amos, daß zu seiner Zeit die Sitte aufkam, beim Mahl zu liegen. Er tadelt diese neue Mode, die wahrscheinlich von Osten her eingedrungen ist (Am 6, 4; 2, 8). Aber nichtsdestoweniger hat sie sich die Herrschaft errungen und erscheint schon in vorchristlicher Zeit als die allgemein verbreitete (Sir 41, 19; Est 1, 6; Jud 12, 15; To 2, 1). Im Neuen Testament wird sie überall als die gewöhnliche vorausgesetzt (Mt 9, 10; 14, 19; 26, 7. 10; Mc 2, 15; 6, 22; 14, 3. 18; Lc 5, 29; 7, 36 f.; 13, 2. 9; 14, 10; 17, 7; 24, 30; Jo 11, 23; 12, 2; 13, 23;

1 Ko 8, 10). Diese Divane, auf denen man sich ausstreckte, waren bei den Reichen mit kostbaren Teppichen bedeckt (Spr 7, 16 f.; Ez 23, 41; Joseph. Ant. XV, 9, 3). Sie waren gewöhnlich für 3 oder 5 Personen eingerichtet. Man lag auf denselben in der Weise, daß man die Füße nach hinten ausstreckte (Lc 7, 38) und sich auf den linken Arm stützte. Die rechte Hand blieb frei, um damit auf den Tisch zu langen und zu essen. So ruhte je der rechts liegende mit seinem Hinterhaupt an der Brust seines linken Nachbars (vgl. Jo 13, 23; 21, 20). Was bei den Römern als Gebot des Anstandes galt, daß die Frauen beim Essen nicht lagen, sondern saßen, dürfen wir wenigstens für die griechisch-römische Zeit auch bei den Israeliten voraussetzen. Die jetzt im Orient übliche Absperrung der Frauen war in alter Zeit unbekannt, und diese bewegten sich viel freier (vgl. d. A. Familie und Ehe bei den Hebräern Bd V S. 738); sie nehmen auch im allgemeinen an den Mahlzeiten teil (1 Sa 1, 8; Dt 16, 11. 14; Job 1. 4; Ruth 2, 14).

3. Messer, Gabel, Löffel kannte man beim Essen nicht, so wenig wie im heutigen Orient beim Bauern. Nur in der Küche zum Kochen brauchte man sie. Auf den Tisch kam alles schon so zugerichtet, daß man keine Messer ꝛc. nötig hatte. Das Fleisch, gekocht oder gebraten, wurde in kleine Stücke zerschnitten aufgetragen (vgl. Ez 24, 4). In der großen Speiseschüssel wurde Fleisch, Brühe, gekochtes Gemüse ꝛc. auf den Tisch gestellt; jeder Tischgenosse hatte seine Brotfladen. Mit den Stücken dieser Fladen wurde die Brühe, die wir uns aber nicht als dünne Suppe vorstellen dürfen (vgl. Ri 6, 19 ff.; Jer 65, 4), aus der gemeinsamen Schüssel herausgelöffelt, die Fleischbissen wurden mit den Fingern herausgefischt, oder man legte das Gemüse aus der Schüssel mit der Hand auf den Brotfladen wie auf einen Teller (vgl. Ruth 2, 14; Spr 19, 24; 26, 15; Mt 26, 23). Einem Gast legte wohl auch der Hausvater, um ihn zu ehren, die Portionen vor, wie er auch etwa das Brot brach und verteilte (1 Sa 1, 4; 9, 23 f.; Mt 26, 26; Jo 13, 26). Unter diesen Umständen begreift sich leicht, daß großes Gewicht darauf gelegt wurde, daß man vor der Mahlzeit die Hände wusch; ebenso nach dem Essen. Die spätere Zeit machte daraus eine religiöse Satzung (vgl. Mt 15, 2. 20; Lc 11, 38). Noch heute im Orient ist das strenge Sitte.

4. Der Brauch, die Mahlzeit mit einem Segensspruch oder Tischgebet zu beginnen oder zu schließen, ist im Alten Testament nicht bezeugt. Wenn Samuel vor dem Essen das Opfermahl segnet (1 Sa 9, 13), so handelt es sich hier um eine besondere Veranlassung; der Seher soll überhaupt das Opfer als solches segnen. Wann die Sitte, vor Tisch nach dem Händewaschen zu beten, aufgekommen ist, wissen wir nicht; im Neuen Testament begegnet sie uns als ganz allgemein in Übung, wenigstens spricht Christus immer eine Danksagung (בְּרָכָה, *εὐλογία, εὐχαριστία* Mt 14, 19; 15, 36; 26, 26; Lc 9, 16; Jo 6, 11) und ebenso halten es die Jünger (AG 27, 35 vgl. 1 Ti 4, 3 ff.). Ebenso wurde nach dem Essen in jener Zeit ein Gebet gesprochen, worauf die Rabbinen viel Wert legen. Vgl. Kuinöl, De precum ante et post cibum apud Judaeos et Christianos antiquitate, Lips. 1764. Die rabbinischen Satzungen über das Tischgebet s. Berachot 6—8; vgl. Art. Gebet Bd VI S. 386.

5. Das Essen, das auf den Tisch kam, war bei dem gewöhnlichen Mann in alter Zeit sehr einfach. Brot bildete die Grundlage seiner Nahrung, vgl. Art. Brot Bd III S. 420. Dazu kam Milch und was daraus bereitet wurde: Butter und Käse. Als drittes ebenso unentbehrliches Stück sind dazu noch die Früchte und Gemüse hinzuzufügen, die die Zukost zum Brot bilden und roh oder gekocht gegessen werden. Aus diesen drei Stücken bestand die Kost des gemeinen Mannes im alten Israel und besteht noch heute die des Fellachen und Beduinen Syriens. Fleisch gab und giebt es nur ausnahmsweise als Festtagsspeise, wenn geopfert wird, oder wenn geehrte Gäste kommen, oder wenn ein Familienfest u. dgl. gefeiert wird. Die Reichen freilich essen ihren Braten werktäglich und schwelgen auch bei den Israeliten in den Genüssen der Tafel; die Propheten haben dagegen immer wieder zu eifern (vgl. z. B. Am 4, 1; 6, 4 f.; Ho 7, 5 u. a.).

Auch wenn man Gäste hatte, änderte sich in alter Zeit hierin nicht viel, außer eben, daß man den Gast durch das Schlachten eines Tieres der Herde ehrte. Sonst zeichnete man in alter Zeit ihn nicht sowohl durch die besondere Güte der Gerichte aus, als vielmehr durch besondere Größe der Portionen: Benjamin bekommt als besondere Auszeichnung fünfmal so viel als die anderen vorgelegt (Gen 43, 34; vgl. 1 Sa 9, 24 u. a.).

Benzinger.

Mai, Angelo, Kardinal, geb. 1782, gest. 1854. — Mai ist einer der bedeutendsten Gelehrten der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, der sich besonders durch Auffindung,

Entzifferung und Herausgabe alter Handschriften aus dem Gebiete der klassischen und patristischen Litteratur große Verdienste erworben hat. Er wurde am 7. März 1782 zu Schilpario in der Provinz Bergamo geboren und erhielt seinen ersten wissenschaftlichen Unterricht im bischöflichen Seminar zu Bergamo, besonders durch den Ex-Jesuiten Aloysius Mozzi, dem er später nach Colorno im Parmesanischen folgte. Im Jahre 1799 trat er 5 in den Jesuitenorden und kam unter Leitung des Joseph Pignatelli, mit welchem er 1804 nach Neapel beordert wurde, um im dortigen Jesuitenkollegium klassische Studien zu lehren. Als die Jesuiten dort von Joseph Napoleon vertrieben wurden, fand Mai im Collegium romanum zu Rom Aufnahme. Durch den Bischof J. B. Lambruschini von Orvieto dorthin berufen und zum Priester geweiht, legte er sich unter Leitung zweier alter 10 spanischer Jesuiten, Monero und Menchaca, auf paläographische Studien und beschäftigte sich namentlich mit Entzifferung von Palimpsesten. Im Jahre 1813 wurde er als Kustos der ambrosianischen Bibliothek in Mailand angestellt und fing nun an, eine Reihe von ihm aufgefundener alter Handschriften herauszugeben. Eine Rede des Isokrates, Fragmente einer gotischen Übersetzung der paulinischen Briefe, mehrere Schriften des Juden 15 Philo, eine des Philosophen Porphyrius, die römischen Antiquitäten des Dionysius von Halikarnaß, eine Schrift des Cornelius Fronto, Briefe des Antoninus Pius, Marc Aurel u. a., mehrere Bücher der Oracula sibyllina u. a. wurde von ihm entdeckt und herausgegeben. Die Berühmtheit, die er erlangte, verschaffte ihm die Stelle eines ersten Bibliothekars der Vaticana, wozu er im Jahre 1819 von Papst Pius VII. ernannt wurde, nachdem er ihn 20 seiner Gelübde entbunden hatte. Eine Reihe von Ehrenstellen fielen ihm zu, er wurde Kanonikus des Vatikan, römischer Prälat, apostolischer Protonotar, Sekretär der Kongregation der Propaganda, und am 12. Februar 1838 von Gregor XVI. zum Kardinal ernannt. Neben seinen vielfältigen litterarischen Arbeiten versäumte er seine bibliothekarischen Obliegenheiten nicht; so ordnete und katalogisierte er die Manuskripte der Vaticana. Die 25 meisten der von ihm herausgegebenen Handschriften sind in vier großen Sammelwerken vereinigt, die unter folgenden Titeln erschienen sind: Veterum Scriptorum nova collectio, 10 Bde, Rom 1825—1838; Classici auctores e codicibus vaticanis editi, 10 Bde, Rom 1828—1838; Spicilegium romanum, 10 Bde, Rom 1839—1844; SS. patrum nova bibliotheca, 6 Bde, Rom 1844—1871; Appendix ad opera edita 30 ab A. M., Romae 1879.

Bis in sein hohes Alter setzte er mit rastlosem Fleiß seine gelehrte Thätigkeit fort, bis er im Spätsommer 1854 von einem Brustleiden befallen und dann in Albano, wohin er sich zur Erholung begeben hatte, von einer Entzündungskrankheit ergriffen, am 9. September, 72 Jahre alt, starb. **Kläpfel †** (**Benrath**). 35

Maiandachten s. d. A. Maria.

Maimbourg, Louis, gest. 13. August 1686. — Bayle, Dictionnaire; Camet, Bibliothèque lorraine, Nancy 1751; Du Pin, Bibliothèque de tous les auteurs eccl.. contenant l'hist. de leur vie, la critique et la chronologie de leurs Ouvrages etc., Paris 1686 u. f. in zweiter Auflage Histoire de l'Eglise et des auteurs ecclésiastiques, 58 Bde in 8° 40 vollendet 1704.

Louis Maimbourg (geboren in Nancy im Jahre 1610) trat in seinem sechzehnten Jahre in den Jesuitenorden ein und wurde, nach in Rom vollendeten theologischen Studien, zum Professor an dem Jesuitenkollege von Rouen ernannt. Er erwarb sich einigen Ruf als Prediger, obschon er ein Kanzelredner von sehr untergeordnetem Range war, denn er 45 scheute kein Mittel (persönliche Anzüglichkeiten, gemeinen Witz), um sich die Volksgunst zu erwerben, und es geschah einst, daß seine Predigt schallendes Gelächter hervorrief. Auch hätte sein Ruf als Prediger nimmermehr genügt, um seinen Namen der Nachwelt zu erhalten, wäre er nicht als Kirchenhistoriker bekannt geworden. Seine Gelehrsamkeit ist wohl keineswegs zu rühmen, denn seine Geschichtskenntnis war eine sehr oberflächliche; 50 seinen Werken gebricht es durchaus an Gediegenheit; sie wimmeln von Unrichtigkeiten; es ist in denselben weder Gerechtigkeitssinn noch Unparteilichkeit zu finden; sie dienen ihm zur Waffe, um seine Gegner zu bekämpfen und als Mittel die Gunst seiner Gönner zu erwerben; doch sind sie in gefälligem, elegantem Stile geschrieben und seine Schilderungen sind lebhaft und anziehend. Das einzige reale Verdienst 55 des Jesuitenpaters ist, daß er der indirekte Urheber des vortrefflichen Geschichtswerkes von Seckendorf geworden ist. Diesem Werke allein verdankt seine Histoire de Luthéranisme, Paris 1680 4°, daß sie heute noch nicht in Vergessenheit geraten ist. — In seiner

Histoire de l'Arianisme verleumdet und verletzt Maimbourg durch seine Anzüglichkeiten die Jansenisten von Port-Royal; in seiner Histoire de l'hérésie des Iconoclastes, Paris 1674, 1679 in —4°., sucht er die Gunst des Königs Ludwigs XIV. zu gewinnen, indem er dessen Rechte gegen den römischen Stuhl behauptet; den Papst Innocenz XII. beschwichtigt er einigermaßen durch seine Histoire du Schisme des Grecs; jedoch trat er, bald hernach, obschon er ein Jesuite war, wiederum für Ludwig XIV. gegen den Papst ein, so daß er seinen Orden verlassen mußte, wurde aber dafür vom Könige zum Historiographen ernannt und bezog einen reichen Gehalt. Ludwig XIV. gebrauchte sodann seine gewandte Feder, um die Hugenotten zu verleumden und anzugreifen und die nahe bevorstehenden Gewaltmaßregeln vorzubereiten. Maimbourg schrieb gegen sie seine Histoire du Calvinisme, Paris 1682, 4°, die jedoch durch Bayle (Critique générale de l'Histoire du Calvinisme) und durch Jurieu (Histoire du Calvinisme et du Papisme) gehörig gezüchtigt wurde. Auch verloren gar bald die Schriften Maimbourgs alles Ansehen, so daß Voltaire sogar klagt: „Maimbourg sei während seines Lebens zu sehr gelobt, nach seinem Tode aber zu sehr (!?) verschmäht worden". Seine zahlreichen Werke verdienen kaum der Erwähnung und es möchte schwer sein, heute noch einen Leser derselben zu finden. Er schrieb über die Kreuzzüge, die Wicklefiten, die Ligue, die Päpste Gregor d. Gr., Leo d. Gr. u. s. w. **C. Pfender.**

Maimonides, Moses, gest. 1204. — Quellen: A. Geiger, Moses ben Maimon, 1850; E. H. Weiß, Tōledōth gedōlē Jisrāēl I, 1881; D. Jellin, Rabbenu Mosche ben Maimon, 1898; M. Jost, Gesch. d. Judent. II, 428 ff.; H. Grätz, Gesch. d. Juden, VI, 287 ff.; S. M. Schiller-Szinessy, Art. Maimonides in Encycl. Britannica XV (1883), 295 ff.; E. H. Weiß, Dōr dōr wedōreschāw IV (1887), 291 ff.; J. Hamburger, Real-Encykl. d. Judent. III, Suppl. V, 1900, 115 ff.; Suppl. VI, 1901, 86 ff.; M. Eisler, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters II, 1870; M. Joel, Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon, 1859; A. Kaminka, Die rabbin. Litteratur der spanisch-arabischen Schulen, in Winter und Wünsche, Die jüd. Litteratur II, 1894, 381 ff.; Ph. Bloch, Die jüdische Religionsphilosophie, ebenda 750 ff.; D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, 1877, 363 ff.; S. B. Scheyer, Das psychologische System des Maim., 1845; D. Rosin, Die Ethik des Maim., 1876; G. Marx, Die Tötung Ungläubiger nach talm.-rabbin. Recht, 1885; W. Bacher, Die Bibelexegese Moses Maimûni's, 1897; M. Joel, Verhältnis Albert des Gr. zu Mos. Maim., 2. Ausg., 1876; S. Rubin, Spinoza und Maimonides, 1868; J. Guttmann, Das Verhältnis des Thomas v. Aquino zum Judentum und zur jüd. Litt. (Avicebron u. Maim.), 1891. Ausgaben: Kommentar zur Mischna, in hebr. Uebersetzung in vielen Mischna- und Talmudausgaben, zuerst Neapel 1492; im arab. Original mit hebr. Uebersetzung nur einzelne Teile: E. Weill, Berachoth, 1891; D. Herzog, Pea, 1894; J. Zivi, Demaj, 1891; Sal. Bamberger, Kilajim, 1891; Sel. Bamberger, Challa, 1895; H. Kroner, Pesachim, 1901; H. Kroner, Beza, 1898; M. Friedländer, Rosch ha-Schana 1—III, 1890; S. Behrens, Megilla. 1901; M. Weiß, Sanhedrin I—III, 1893; J. Holzer, Einl. z. Chelek, 1901; J. Barth, Makkoth, 1881; M. Beermann, Edujjoth I, 1897; J. Wiener, Aboda zara 1895; M. Wolff, Einl. zu Aboth, 1863; E. Baneth, Aboth I, 1890; J. Derenbourg, Seder Tohoroth, 1887—1889. Lat. Uebersetzung (nach dem Hebr.) v. G. Surenhuys, in seiner Mischna, 1698—1703. Mischne Tōrā, erster Druck o. O. u. J., dann Soncino 1490, viele Ausgaben. Lat. Uebersetzungen einzelner Teile im 17. u. 18. Jahrh., deutsche Uebersetzung von Buch XI u. XII v. A. Wolff in „Das jüd. Civil- und Strafrecht", o. J. (1890?). Sēpher ha-Mizwōth, hebr. Uebers zuerst Konstantinopel 1510, arab. Original mit hebr. Uebersetzung herausg. v. M. Peritz, 1882. Sēpher Mōre Nebōchīm, hebr. Uebers. von Samuel ibn Tibbon, zuerst o. O. u. J. (vor 1480); hebr. Uebers. von Jehuda Charizi, herausg. von L. Schloßberg, 1851—1879; das arab. Original mit franz. Uebers., herausg. von S. Munk, 1856—1866. Engl. Uebers. von M. Friedländer, 1881—1885, deutsche Uebers., Teil I von R. J. Fürstenthal, 1838, Teil II v. M. E. Stern, 1864, T. III v. S. Scheyer, 1838. Biūr millōth ha-higgājon, hebr. Uebers. v. Mose ibn Tibbon, zuerst Venedig 1550, mit deutscher Uebers. v. M. S. Neumann 1822. — Ma'amar ha-jichūd, hebr. Uebers. v. Isaak ben Nathan, herausg. v. M. Steinschneider, 1846. — Ma'amar techijjath ha-mēthīm, hebr. Uebers. v. Samuel ibn Tibbon, zuerst Konstantinopel 1569. — Iggereth ha-schemād (oder Kiddūsch ha-Schēm), hebr. Uebers., herausg. von A. Geiger, 1850. — Iggereth tēmān, hebr. Uebers. v. Nachum ha-ma'arābī, zuerst Amsterdam 1660, v. Samuel ibn Tibbon, herausg. v. D. Hollub, Wien 1873. Responsen, Sendschreiben und Briefe (aber auch die letztgenannten drei Schriften) in Kōbez teschūbōth ha-Rambam, herausg. v. A. Lichtenberg, 1859. Perākīm bechochmath hā-rephūā, hebr. Uebers., 1834. — Sēpher Rephūōth, herausg. v. M. Großberg, 1900. — J. Friedländer, Der [arabische] Sprachgebrauch des Maimonides I, 1902.

1. Leben. Mose Maimuni, latinisiert Maimonides, akrostichisch Rambam (= Rabbi Mosche Ben Maimun), arab. Abu Amran Musa 'Obeidallah alkortobi, war der

Nachkomme einer spanisch-jüdischen Familie von Cordova, welche in sechs Generationen das Amt eines jüdischen Richters (Dajjān) bekleidet hatte und somit in jüdischer Rechtswissenschaft heimisch sein mußte. Am 14. Nisan (30. März) 1135 wurde er geboren und erhielt im Hause seines Vaters die erste Ausbildung in jüdischem und weltlichem Wissen, von Arabern lernte er Naturwissenschaften und Philosophie, doch wohl mehr aus Büchern, als aus persönlichem Verkehr. Als 1148 der Almohade Abdelmumen Cordova einnahm und das Bekenntnis zum Judentum untersagte, wanderte die Familie Maimunis aus und scheint an verschiedenen Orten Spaniens gelebt zu haben, bis sie um 1159 sich in Fez niederließ. Da öffentliches Bekenntnis zur jüdischen Religion auch hier verboten war, hat Maimunis Familie hier unter dem Schein der Annahme des Islams gelebt. Die erste Schrift des jugendlichen Maimuni war eine Rechtfertigung dieser Stellung, denen gegenüber, welche forderten, daß der Jude für sein Bekenntnis sterben müsse. In der um 1162 arabisch abgefaßten Iggereth ha-schemad führte er aus, wie der Islam doch nicht Götzendienst, Mord oder Unzucht fordere, sondern Anerkennung Muhammeds als eines Propheten, welche im Grunde nur als eine Formalität betrachtet werde. Deshalb brauche man nicht in den Tod zu gehen, wohl aber sei jedem zu raten, sobald als möglich ein Land mit freier Religionsübung aufzusuchen. Im April 1165 verließ dementsprechend Maimunis Familie Marokko und nahm nach kurzem Aufenthalt in Palästina ihren Wohnsitz in Fostat (Altkairo) in Ägypten, wo schon 1166 Maimunis Vater starb. Hier lebte Maimuni von da ab bis zu seinem Tod. 1168 vollendete er seinen Mischnakommentar und richtete um 1172 ein Sendschreiben an die Juden von Jemen, um sie zur Geduld in Leiden und zur Nüchternheit gegenüber messianischer Schwärmerei zu mahnen. Zuerst ernährte er sich von Juwelenhandel, den besonders sein jüngerer Bruder David pflegte. Nach dem Tode desselben und dem Verlust seines Vermögens wandte er sich der ärztlichen Praxis zu. Erst nach längeren Jahren erlangte er indes als Arzt größeres Ansehen, besonders durch die Gunst Alfadil's, des Wesirs von Sultan Saladin, der ihm um 1188 ein Jahresgehalt aussetzen ließ. Nach Saladins Tod war er kurze Zeit Leibarzt seines Sohnes und Nachfolgers. Seine medizinischen Schriften sind indes ohne besondere Bedeutung. Nachdem Maimuni schon früher in das Rabbinats-Kollegium von Kairo eingetreten war, ernannte ihn die Regierung — wohl um 1170 — zum Oberhaupt aller jüdischen Gemeinden Ägyptens. Seit dem Abschluß seines großen Rechtskompendiums Mischne Thora i. J. 1180 war er rasch eine anerkannte Autorität für religionsgesetzliche Fragen geworden, von der man von weit her Gutachten einforderte. Eine eigentliche Schule hat er nicht geleitet. Um 1190 ließ er sein religionsphilosophisches Hauptwerk, den Mōre Nebōchīm ausgehen, und bald darauf seine Abhandlung über die Totenauferstehung zur Verteidigung gegen Angriffe, beides in arabischer Sprache. Er starb in Fostat am 20. Tebet (13. Dezember) 1204 und wurde in Tiberias in Palästina bestattet. Ein Verehrer verfaßte in überschwänglichen Ausdrücken eine Grabinschrift, die indes wohl nie das Grab geschmückt hat. Sie lautet: „Ein Mensch, und doch kein Mensch, und wenn du Mensch warest, hat deine Mutter von den Engeln des Himmels empfangen, oder ich sage zu Gott: ohne Weib und Mann, einen Engel ohne Weib und Mann schufst du."

2. **Schriften.** Die Bedeutung Maimunis beruht auf seinen Schriften, sämtlich ausgezeichnet durch klare Erfassung und volle Durchdringung des Gegenstandes, durch ruhige und wohlgeordnete Darstellung und durch maßvolles und nüchternes Urteil, das freilich dann stets getrübt erscheint, wenn er Andeutungen seiner religions-philosophischen Gedanken in den Aussagen von Bibel und Talmud nachzuweisen sucht. Nicht die Originalität seines Denkens, wohl aber die umsichtige Beherrschung des durchdachten Stoffes machte ihn zu einem geistigen Führer, dessen Bedeutung für die Entwickelung der jüdischen Religion noch immer nicht erloschen ist. Auch die christliche Scholastik hat er in nicht unbedeutendem Maße beeinflussen können, weil sie bei ihm eine Verbindung von biblischer Offenbarung und aristotelischer Philosophie fand, die zum vergleichenden Studium reizte.

Die erste bedeutende Arbeit Maimunis war sein **Kommentar zur Mischna** (arab. Titel: Kitāb essirāg), leider von den hebräischen Übersetzern sehr mißhandelt, und auch nach den neuesten Bemühungen um den arabischen Text einer hinreichenden Erläuterung entbehrend. Vor M.s Zeit gab es, abgesehen von den beiden Talmuden, nur glossatorische Auslegungen zur Mischna, welche einzelne schwierige Ausdrücke erklärten, aber den eigentlichen Inhalt des Werkes unerörtert ließen. Maimuni machte es sich zur Aufgabe, den religionsgesetzlichen Stoff selbst zu klären und in der Auslegung zu reproduzieren, und zwar so, daß das in der Mischna selbst nicht ausgesprochene Prinzip ihrer Einzelbestimmungen

erkannt wird. Da die Mischna es an prinzipiellen Zusammenfassungen fehlen läßt, ersetzen besondere Einleitungen zu einzelnen Teilen der Mischna den Mangel. Hierher gehört die Einleitung zu Sēder Zerāʿīm, welche über das Gesetz, seinen göttlichen Ursprung, den verschiedenen Charakter des Inhaltes der Tradition und ihre letzten Tradenten, die Mischnalehrer, redet, weiter die Einleitung zum Traktat Aboth, in der ethische Regeln gegeben werden, die Einleitung zu Kapitel Chelek im Traktat Sanhedrin mit Entwickelung der Grunddogmen der jüd. Religion, die Einleitungen zu Sēder Kodāschīm, Trakt. Menāchōth und Sēder Tohorōth. Das philosophische Interesse Maimunis tritt überall zu Tage. Vernunftgemäße Vorstellungen von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt sollen zur Grundlage der Gesetzesübung werden. Maimunis Versuch einer Dogmenbildung in der Einleitung zu Chelek war weniger veranlaßt durch die Nötigung, dem Islam und Christentum gegenüber das Wesen des Judentums festzustellen, als durch den Wunsch, eine vernunftwidrige jüdische Gläubigkeit zu erschüttern und zugleich den jüdischen Zweiflern die wahre Weisheit echten Judentums, wie er es verstand, vorzuführen. Die dreizehn Glaubensartikel Maimunis, welche in verkürzter Form später in das Gebetsritual der Juden aufgenommen wurden (in jedem Gebetbuch nachzulesen), lassen sich in drei Gruppen teilen. Artikel 1—5 reden von Gott, seinem Wesen und seinem Dienst. 1. Gott ist Urheber alles Seins außer ihm selbst (Abweisung der philosophischen Lehre von der Ewigkeit der Welt). 2. Gott ist eine Einheit in einem Sinne, welcher sowohl die Existenz anderer ähnlicher Wesen als jede Teilbarkeit ausschließt (Abweisung der Trinitätslehre im Christentum). 3. Gott ist deshalb auch körperlos und gestaltlos (Abweisung der grobsinnlichen Vorstellungen der philosophisch nicht gebildeten Juden). 4. Gott ist allein ewig (siehe unter 1). 5. Diesem Gott gebührt Verehrung und Gehorsam, keinem ihm untergeordneten Wesen (Abweisung des Götzendienstes und des Christentums, da die göttliche Verehrung Jesu von M. als Götzendienst betrachtet wird). Artikel 6—9 behandeln die göttliche Offenbarung. 6. Es giebt Prophetie, hervorgebracht durch die Befruchtung der Vernunft frommer Männer durch die „thätige Vernunft" von oben (s. weiter unten). 7. Mosis Prophetie steht höher als jede andere Prophetie, weil er die göttliche Offenbarung empfing a) ohne Mittler, b) im wachen Zustand, c) ohne zu erschrecken, d) ohne Unterbrechung (Abweisung des Islam). 8. Der Pentateuch in seinem ganzen Umfang und Wortlaut — auch mit den Erzählungen — ist vollkommener Ausdruck der göttlichen Offenbarung an Mose und bedarf nur rechter Erklärung (Abweisung jüdischer Zweifler). 9. Das schriftliche wie das mündliche Gesetz ist keiner Veränderung fähig (Abweisung des Christentums und des Islams). — Artikel 10—13 sprechen von der göttlichen Vergeltung. 10. Als notwendige Voraussetzung dafür wird die Allwissenheit Gottes bezeugt. 11. Lohn und Strafe teilt Gott an Gehorsame und Ungehorsame aus. 12. Die messianische Zeit ist noch zu erwarten (gegen die Christen und ungläubige Juden). 13. Totenauferstehung muß geglaubt werden. Bei den letzten Artikeln unterläßt M. jede nähere Ausführung, was damit zusammenhängen wird, daß er das Wesen der göttlichen Vergeltung und die Stellung, welche Paradies, Hölle, Messiaszeit und Totenauferstehung einnehmen, hier nicht erörtern wollte. Er hätte nach seinen anderweitigen Äußerungen erklären müssen, daß Messiaszeit und Totenauferstehung zwar wichtig seien, um vielen Israeliten bei irdischem Wohlsein vermehrte Möglichkeit zu geben, an der Ausbildung ihrer Vernunft zu arbeiten, daß Paradies und Hölle aber nur Bilder sind für den Glückstand des zur Unsterblichkeit gelangten Geistes und den Untergang der Menschenseele, welche sich über die Sphäre der Tierwelt nicht erhoben hat, daß Lohn und Strafe sich im Diesseits in der Weise vollziehen, daß der fromme Weise, dessen Vernunft auf Gott gerichtet ist, die göttliche Vorsehung in entsprechendem Maße zu genießen bekommt, während der gottlose Thor dem Spiel der Naturkräfte überlassen bleibt. M. will offenbar hier abweichende Anschauungen offen lassen. Wenn er zum Schluß alle, welche die 13 Artikel nicht anerkennen, als Häretiker bezeichnet, die der zukünftigen Welt verlustig gehen, mußte das vor allem als ein Bannstrahl gegen die „Gläubigen" empfunden werden, welche körperliche Vorstellungen von Gott hegen.

Ein wahrhaft monumentales Werk ist die um 1180 nach zehnjähriger Arbeit vollendete, hebräisch geschriebene Zusammenfassung des gesamten rabbinischen Rechtes, dem der Verfasser die stolze Bezeichnung „Mischne Tōrā", d. h. „Deuteronomium" gegeben hat, während die Juden es später lieber wegen seiner 14 (י"ד) Bücher הַיָּד הַחֲזָקָה nannten. Nach dem Vorwort soll der Jude künftig nach dem schriftlichen Gesetz nur M.s Werk zu lesen brauchen, um das gesamte mündliche Gesetz zu erlernen. So sollte das zeitraubende Talmudstudium überflüssig werden und der Jude die Möglichkeit erhalten, sich eine höhere

Geistesbildung durch religionsphilosophische Studien anzueignen. M. hat zu diesem Ende aus dem gesamten gesetzlichen Inhalt von Mischna, Tosephta, Mechilta, Siphra, Siphre und den beiden Talmuden die als rechtsgiltig zu betrachtenden Sätze ausgezogen (s. über die dabei von M. befolgten Grundsätze und die oft nicht zu vermeidende Willkür der Entscheidung Maleachi hakohen, Jad Mal'āchī, Ausg. Przemyśl 1877, S. 182 ff.; E. H. Weiß, Tōledōth Gedōlē Jisrāēl I S. 23 ff.), das so gewonnene Material durch den ihm bekannten jüdischen Rechtsbrauch vervollständigt, und alles sachlich geordnet zusammengestellt. Dabei wurde absolute Vollständigkeit erstrebt, und deshalb sind auch alle außer Gebrauch gesetzten Teile des Rechts, wie z. B. Königsrecht, Tempelrecht, mit aufgenommen worden. Niemals hatte man vor Maimuni ein ähnliches Werk unternommen. Da es ein neues jüdisches Gesetzbuch außer dem Pentateuch nicht geben kann, ist indes auch M.s Mischne Tōrā nicht als solches, sondern als bloßes Rechtskompendium eines hervorragenden Rechtsgelehrten zu betrachten, dessen Einzelheiten stets Gegenstand der Diskussion werden können. Auch hier benützte M. die gebotene Gelegenheit, der üblichen Überschätzung der gesetzlich gebotenen äußeren Handlungen einen Damm entgegenzusetzen durch Betonung des unvergleichlichen Wertes wahrer Gotteserkenntnis und einer sittlichen Gesinnung. Das erste der 14 Bücher ist deshalb das „Buch der Erkenntnis". Es beginnt mit dem Satz: „Der Urgrund und die Säule der Weisheiten ist die Erkenntnis eines ersten Wesens, welches die Existenz alles Existierenden veranlaßt", bezeichnet dann das Wesen Gottes als einig im absoluten Sinne, körperlos und ewig (wie in den 13 Glaubensartikeln), und beschreibt das Verhältnis Gottes zur Welt als ein durch eine Reihe von Zwischenstufen vermitteltes. Zuerst kommen die zehn Stufen der Wesen, welche nur Form, aber nicht Stoff sind, in der hl. Schrift als Engel dargestellt, von M. sonst als Intelligenzen bezeichnet, dann, als von dieser Dekade hervorgebracht eine Zehnzahl von Wesen, welche aus Stoff und Form bestehen. Von diesen sind die ersten neun, die Sphären der Gestirne, unveränderlich, die zehnte und letzte ist dem Wechsel unterworfen, in ihr folgen aufeinander die Körper des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde, aus deren Mischung alle Dinge dieser Erde entstehen. Die Seele aller lebenden Wesen ist die von Gott ihnen gegebene Form, die Menschenseele unterscheidet sich von allen anderen Seelen durch ihre Fähigkeit des abstrakten Denkens, d. h. durch ihre Vernunft, welche ihren Ursprung in der „thätigen Vernunft" hat, d. h. in der zehnten der Intelligenzen (s. o.), welche der irdischen Welt vorgesetzt ist. Sie ist zunächst als bloße Anlage im Menschen vorhanden, aber bestimmt, sich ihrer Fähigkeit entsprechend zu entfalten, indem sie sich mit Anschauung und Erkenntnis der reinen Formen beschäftigt. Damit ist gegeben, daß ihre eigentliche Sphäre nicht die Körperwelt ist: sondern die Welt der körperlosen Geister, in welche sie entschwebt, sobald sie im Tode den Körper verläßt. Unterbleibt aber die Entwickelung der Vernunftanlage im Menschen, so ist nichts den Tod Überdauerndes in ihm vorhanden, da *die* Seele, welche Besitz aller Lebewesen ist, nur in Verbindung mit einem Körper existenzfähig ist. Das sittliche Verhalten, ohne welches das Streben nach wahrer Erkenntnis undenkbar ist, beschreibt Maimuni als das Einhalten der goldenen Mittelstraße und die Vermeidung aller Extreme. In seiner Ethik, wie in Psychologie und Kosmologie, geht M. in den Bahnen griechischer Philosophie und verwendet aristotelische und neuplatonische Gedanken, wie sie ihm besonders durch Ibn Sina vermittelt waren. Trotzdem ist er überzeugt, das mitzuteilen, was die Rabbinen der alten Zeit als Lehre vom „Thronwagen" und von der „Schöpfung" nur als Geheimnis einzelnen Schülern anvertrauten.

Das „*Buch der Gesetze*" (arab. Titel nicht sicher bekannt) war ein Nachtrag zu dem großen Rechtsbuche. Es bezweckte, auf Grund der überlieferten Zahl der biblischen Gebote und Verbote mit Anwendung bestimmter Regeln festzustellen, welche Gebote und Verbote dabei zu zählen seien, natürlich unter Voraussetzung ihres rabbin. Verständnisses, weshalb das Buch auch als bequeme Übersicht über rabbinische Gesetzesauslegung verwendbar ist.

Bisher hatte Maimuni nur gelegentlich und in thetischer Form seinen religionsphilosophischen Gedanken Ausdruck verliehen. Sein drittes großes Werk, betitelt „*Führer der Irrenden*", arab. Dalālat elḥāirīn, sollte nicht nur die bisher fehlenden Beweise liefern, sondern vor allem geeignet sein, Lernwillige in wahres Denken von Gott einzuführen. Es besteht aus drei Büchern. Im ersten Buch beschäftigt sich M. mit den Schriftaussagen über Gott, welche bildlich zu verstehen seien, und zeigt, daß positive Attribute von dem einigen und unkörperlichen Gotte nicht ausgesagt werden können. Das wahre Wesen Gottes werde indes auf Grund einer atomistischen Weltanschauung nicht hin-

reichend deduziert. Im zweiten Buch entwickelt M. zuerst seine eigene Weltanschauung, erklärt die ersten 4 Kapitel der Genesis in Einklang mit seinen kosmologischen Anschauungen und redet von dem Wesen der Prophetie. Im dritten Buch bespricht er den Thronwagen Ezechiels als ebenfalls seinen Aufstellungen von den Beziehungen Gottes zur Welt entsprechend und behandelt dann eine Reihe von Fragen mit praktischer Bedeutung; die Natur des Übels in der Welt als nicht von Gott gesandt, den Zweck der Welt als für den Menschen unerkennbar, die göttliche Vorsehung und Allwissenheit, endlich den vernünftigen Zweck der göttlichen Gebote, welche als Erziehungsmittel zur Besserung der physischen, moralischen und intellektuellen Lage der Israeliten gemeint seien. Mit einer Schilderung der verschiedenen Grade menschlicher Vollkommenheit schließt das Werk. — Die wichtigsten Punkte der religionsphilosophischen Anschauungen M.s wurden schon früher erwähnt. Hier werde nur auf die noch immer interessante Auseinandersetzung über den Zweck sämtlicher Gesetzesgebote aufmerksam gemacht. Dies dritte Hauptwerk M.s hat bis in die neueste Zeit eine besondere geschichtliche Bedeutung gehabt als wirksames Gegenmittel gegen ein Versinken des Judentums in Aberglauben und gedankenlosen Formalismus aber auch als Stützpunkt für rationalisierende Reformversuche verschiedener Art. Da es kurze Zeit nach seinem Erscheinen in das Lateinische übersetzt wurde, hat es auch die christliche Scholastik in nicht unwesentlichen Punkten beeinflußt. „Rabbi Moyses" hat z. B. in den Fragen nach dem Wesen der Gotteserkenntnis, dem philosophischen Erweis der Schöpfung aus Nichts, dem Zweck der alttestamentlichen Gebote dem Aquinaten bedeutsame Handreichung gethan. Indes muß der christlichen Scholastik zum Lobe nachgesagt werden, daß sie niemals in dem Maße wie die ihr vorangehende jüdische Scholastik, deren hervorragendster Vertreter Maimuni war, den Gehalt der Offenbarung zu Gunsten der „Vernunft" verflüchtigt hat. Die Bannstrahlen französischer Rabbiner gegen das Studium des „Führers" und die Verbrennung desselben durch die Inquisition auf Grund ihrer Denunziation im Jahre 1233 waren zwar thöricht und wirkungslos, aber nicht ohne Veranlassung in den rationalisierenden Anschauungen des Verfassers. **G. Dalman.**

Mainz, Erzbistum. — J. Fr. Böhmer, Regesta archiepiscoporum Maguntinensium, bearbeitet und herausgegeben von C. Will, 2 Bde, Innsbruck 1877 u. 1886; V. F. de Gudenus, Codex diplom. anecdotorum res Moguntinas illustrant. 5 Tle, Göttingen, Frankf. u. Leipzig 1743—1758; G. Chr. Joannis, Rerum Moguntiac. libri, 3 Bde, Frankf. 1722—27; S. A. Würdtwein, Dioecesis Moguntina in archidiaconatus divisa 4 Bde, Mannheim 1769: Monumenta Moguntina ed. Ph. Jaffé, Berlin 1866. Series ae. Moguntinorum MG SS XIII, S. 308 ff.; C. Eubel, Hierarchia cath., 2 Bde, Münster 1898 u. 1901. Man vgl. die A. Bonifatius, Lullus, Hraban und die dort angegebene Litteratur.

In kirchlicher Hinsicht war Mainz Jahrhunderte lang die wichtigste Stadt Deutschlands. Aber der Ursprung der christlichen Kirche daselbst liegt völlig im Dunkel. Wenn Irenäus I, 10, 2 von christlichen Gemeinden in den germanischen Provinzen spricht, so machen seine Worte wahrscheinlich, daß vor dem Ende des 2. Jahrhunderts eine Christengemeinde in Mainz vorhanden war; aber die wahrscheinliche Annahme läßt sich nicht beweisen. Altchristliche Inschriften aus der Stadt fehlen ganz oder fast ganz; erst durch Ammianus Marcellinus hören wir, daß im Jahre 368 ein großer Teil der Bevölkerung christlich war, XXVII, 10. Bei der Eroberung von Mainz durch die Germanen im Anfang des 5. Jahrhunderts wurden nach Hieronymus viele tausende von Menschen in der Kirche erschlagen, ep. 123, 16. Er nimmt also eine weiträumige Kirche in der Stadt an. Die von ihm erwähnte Verwüstung hat die Blüte der Stadt geknickt, sie aber nicht vernichtet; um die Mitte des 5. Jahrhunderts standen noch alte christliche Kirchen, Venant. Fort. Carm. IX, 9 ed. Leo. Auch die christliche Gemeinde ist also nicht untergegangen; aber sie war inzwischen deutsch geworden. Denn während der erste Mainzer Bischof, der sicher bezeugt ist, bei Ven. Fort. a. a. O., einen lateinischen Namen hatte, Sidonius, so der zweite einen deutschen: Lupoald; er unterschrieb das Protokoll einer Rheimser Synode von 627—630, MG Conc. I S. 203. Auch die nächsten sicheren Namen: Richobert, Gerold, Gewilip sind deutsch.

Hatte somit das Bistum mindestens seit 550 eine gesicherte Existenz, so kam das Christentum in Mainz doch nicht zur Blüte: vielmehr wurde die dortige Kirche in den Verfall der fränkischen Kirche mit hinabgerissen, der in der letzten Zeit der Merovingerherrschaft eintrat. Das zeigen die Nachrichten, die wir über die Bischöfe Gerold und Gewilip besitzen: der erste fiel im Kampfe gegen die Sachsen, der letztere, sein Sohn, nahm Blutrache für den Tod des Vaters (Passio Bonif. S. 471 f., Othlo vita Bonif. S. 495). Die

Hebung beginnt erst, seitdem Bonifatius im Jahre 745 oder 746 das Mainzer Bistum erhielt, s. Bd III S. 305, 36. Mit seiner Verwaltung hängt wahrscheinlich der spätere Umfang des bischöflichen Sprengels von Mainz zusammen. Ursprünglich kann nur das fränkische Gebiet am Rhein und Main dazu gehört haben. Denn für das hessische und thüringische Missionsgebiet wurden im Jahre 741 eigene Bistümer in Buraburg und Er- 5 furt gegründet, s. KG. Deutschlands I S. 497. Aber die beiden Bistümer verschwinden alsbald wieder und ihr Gebiet erscheint als ein Bestandteil der Mainzer Diöcese. Die Annahme ist also unvermeidlich, daß sie beim Tod der ersten Inhaber nicht wieder besetzt, sondern direkt unter die Leitung des Bonifatius gestellt wurden. Dadurch erhielt die Mainzer Diöcese eine Ausdehnung wie keine andere in Deutschland. Sie reichte vom 10 Donnersberg im Süden bis an den Harz im Norden, im Osten berührte sie den Oberlauf der Saale, im Westen fand sie erst jenseits der Nahe ihre Grenze.

Erzbistum wurde Mainz dadurch nicht, daß der deutsche Erzbischof dieses Bistum zur Leitung erhielt. Denn des Bonifatius Nachfolger Lul war zunächst nicht Erzbischof sondern einfacher Bischof. Erst durch seine Erhebung zum Erzbischof zwischen 780 und 782 wurde 15 Mainz Metropole. Der erzbischöfliche Sprengel war ebenfalls von ungewöhnlicher Ausdehnung; denn zu ihm gehörten 1. die fränkischen Bistümer in Ostfranken und am Mittelrhein: Würzburg, Eichstätt, Worms, Speier, 2. die schwäbischen Bistümer: Augsburg, Konstanz, Straßburg, Chur, 3. seit der Organisation der sächsischen Kirche die Bistümer Paderborn, Hildesheim, Halberstadt, Verden, 4. das 1008 gegründete B. Bamberg, 5. das 20 966 gegründete B. Prag, und das 1063 gegründete B. Olmütz. Angehörige von vier deutschen Stämmen und die Tschechen waren also in diesem Erzbistum vereinigt. Doch wurde Bamberg schon 1047 von Mainz getrennt und direkt unter die Kurie gestellt, und seit der Erhebung Prags zum Erzbistum 1343 gingen auch die tschechischen Bistümer verloren. 25

Bischofsliste. Bischöfe von Mainz: Crescens?; Marinus?; Suffronius?; Bodardus?; Ruodharius?; Aureus?; Maximus?; Sidonius um 550; Sigimund?; Leodegarius?; Bezelin?; Landiwald?; Lupoald um 630; Richobert; Gerold gefallen vor 741; Gewilip abgesetzt 745; Bonifatius gest. 755. Erzbischöfe von Mainz: Lul 755 Bischof, 780—782 Erzbischof, gest. 786; Riculf gest. 813; Heistolf gest. 826; Otgar 30 gest. 847; Hraban 847—856; Karl 856—863; Liutbert 863—889; Sundarold gefallen 891; Hatto I. gest. 913; Heriger 913—927; Hildibert 927—937; Friedrich 937—954; Wilhelm 954—968; Hatto II. 968—970; Ruodbert 970—975; Willigis 975—1011; Erchinbald 1011—1021; Aribo 1021—1031; Bardo 1031—1051; Liutpold 1051 bis 1059; Sigfrid 1060—1084; Wernher 1084—1088; Ruthard 1089—1109; Adalbert I. 35 1109—1137; Adalbert II. 1138—1141; Markolf 1141—1142; Heinrich I. 1142—1153; Arnold von Selenhofen 1153—1160; Konrad I. von Wittelsbach 1161—1165; Christian 1165—1183; Konrad I. 2. Episkopat 1183—1200; Sigfrid II. von Eppenstein 1200 bis 1230; Sigfrid III. von Eppenstein1230—1249; Christian II. von Weißenau 1249—1251; Gerhard Wildgraf 1251—1259; Werner von Eppenstein 1259—1284; Heinrich von Isny 40 1286—1288; Gerhard von Eppenstein 1289—1305; Peter Aichspalt 1306—1320; Matthias von Buchek 1321—1328; Heinrich von Virneburg 1328—1346 (Gegenbischof Balduin von Luxemburg 1328—1337); Gerlach von Nassau 1346—1371; Johann von Luxemburg 1371—1373; Ludwig von Meißen 1374—1379; Adolf von Nassau 1379 bis 1390; Konrad von Weinsberg 1391—1396; Johann von Nassau 1397—1419; Konrad 45 von Daun 1419—1434; Dietrich von Erbach 1434—1459; Diether von Isenburg 1460; Adolf von Nassau 1461—1475; Diether von Isenburg 2. Episkopat 1476—1482; Albert von Sachsen 1482—1484; Berthold von Henneberg 1484—1504; Jakob von Liebenstein 1504—1508; Uriel von Gemmingen 1508—1514; Albrecht von Brandenburg 1514—1545. **Hauck.** 50

Majestätsbrief s. d. A. Ferdinand II. Bd VI S. 39, 56 ff.

Majolus s. d. A. Cluni Bd IV S. 182, 18 ff.

Major, Georg, gest. 1574, und der majoristische Streit. — Litteratur über Major: Autobiographisches in Album Acad. Witeb. II, 19 f. Seine Opera in 3 Tomi Fol. Witeb. 1569/70 (I: Enarrationes Epistolarum S. Pauli [1552/65]; Commonefactio 55 historica nebst der Confessio postrema [1567]. II: Homeliae in epistolas dierum dominicorum et Festorum [1563]. III: Homeliae in Evangelia [1562]. Es fehlen also sehr viele

seiner Schriften). Briefwechsel: CR II, VI, VII, X; im Briefwechsel des J. Jonas; bei Joh. Voigt, Briefwechsel der berühmtesten Gelehrten mit Herzog Albrecht S. 424 ff.; bei Andr. Schumacher, Gelehrter Männer Briefe an die Könige in Dänemark, II, 99—247. Anderes ist noch ungedruckt. Eine nennenswerte Biographie fehlt noch. — Majoristischer Streit: Conr. Schlüsselburg, Catalogus Haereticorum, Lib. VII, Francof. 1599; Christ. Aug. Salig, Vollständige Historie der Augspurgischen Confession, Halle 1730, I, 637 ff. III, 38 ff.; G. J. Planck, Gesch. der Entstehung ... unsers protest. Lehrbegriffs, IV, Leipz. 1796, S. 469 ff.; W. Preger, M. Flacius I, 356 ff.; G. L. Schmidt, Justus Menius II, 184 ff.; Fr. H. R. Frank, Theologie der Concordienformel, II, 148 ff.; G. Wolf, Zur Geschichte der deutschen Protestanten 1555—59, Berlin 1888; Loofs, Dogmengesch.[3], Halle 1893, S. 438 ff.

Georg Major (Maier), geb. am 25. April 1502 in Nürnberg, wo sein Vater Obstmesser war (Strobel, Neue Beiträge III, 2, 157), kam als 9jähriger Knabe nach Wittenberg, wo er am Palmsonntag 1511 immatrikuliert und „auf Befehl und Kosten" Friedrichs d. W. bei Hofe „inter adolescentes symphoniacos" erzogen wurde (Album Viteb. I 40; Opp. I 1199. III 1). 1521 begann er sein eigentliches Studium an der Universität, wurde am 31. März 1522 Baccalaureus und war vermutlich unter den im Oktober 1523 zu Magistern Promovierten (vgl. J. Köstlin, Die Baccalaurei und Magistri, 2. Heft, Halle 1888, S. 13 und 18). Luther verwendete sich im Frühjahr 1523 für ihn um ein Stipendium aus seiner Vaterstadt (Enders IV 141); daß ihm von dort her manche Unterstützung zu teil geworden, hat er selber später dankbar bezeugt (Widmung zum Kommentar zu den Korintherbriefen). Auf Antrieb Melanchthons veröffentlichte er 1526 eine glossierte Textausgabe von Justini ex Trogo Pompejo historia, die viele Auflagen erlebte (CR I 836). 1528 verheiratete er sich mit Margarete von Mochau (gest. 10. Oktober 1577), er nahm Studierende in sein Haus in Pension und zur speziellen Ausbildung. Auf Luthers Empfehlung übernahm er, als Cruciger nach Wittenberg zurückgekehrt war, das Rektorat der blühenden Johannisschule in Magdeburg (1529). Aus seiner Schularbeit stammt eine interessante lateinisch-plattdeutsche Ausgabe des kleinen Katechismus 1531; ferner eine Sentenzensammlung aus 24 lateinischen Dichtern (Sententiae veterum poetarum, Magd. 1534), und die oft aufgelegten Quaestiones rhetoricae (1535) aus Cicero, Quintilian und Melanchthon. Mit Joachim Greff zusammen verfaßte er das Drama von Jakob und seinen Söhnen, das er 1534 aufführen ließ, wie er denn ein eifriger Förderer und Verteidiger der Schüleraufführungen war; der Brief de Wette V 553 de actionibus sacrarum historiarum hat ihn, nicht Luther, zum Verfasser, und auch der Dramendichter Valentin Voith rühmt ihn als den Förderer seiner Arbeiten (vgl. H. Holstein, Die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Litteratur, Halle 1886, S. 24. 81. 108). Von seiner Thätigkeit als Rektor giebt sein Brief CR II 712 (1534) Zeugnis, der aber auch schon den Wunsch nach einer anderen Stellung durchblicken läßt. Ostern 1537 erhielt er eine Anstellung als Schloßprediger in Wittenberg; am 7. Oktober d. J. ordinierte ihn Luther. Daneben erzog er die Söhne des österreichischen Edelmanns Jörger von Tollet (vgl. Widmung seiner „Trostpredigt" 1542). Irrig ist die häufig wiederholte Angabe, daß er 1535 oder 36 Pastor oder gar Superintendent in Eisleben gewesen sei. Die theologischen Lektionen des definitiv nach Halle entlassenen Jonas fielen ihm zu. Am 18. Dezember 1544 wurde er D. theol. und trat Trinit. 1545 als Professor in die theol. Fakultät ein (Lib. Decan. p. 33). Auf Luthers Bitte und zu seiner lebhaften Freude bearbeitete er „in usum ministrorum verbi" die altberühmten Vitae Patrum (Vitemb. 1544; vgl. Opp. var. arg. VII 568. 572. Erl. Ausg. 7[2], 20). Wie sehr sein Ansehen in Wittenberg wuchs, erhellt daraus, daß ihn der Kurfürst 1546 an Melanchthons Stelle nach Regensburg zum Religionsgespräch entsendete, wo er schnell von Butzers Persönlichkeit gewonnen wurde. Er veröffentlichte heimgekehrt einen „kurtzen und warhafftigen" Bericht über dieses Colloquium. (Vgl. H. v. Caemmerer, Das Regensburger Religionsgespräch, Berlin 1901.) Die Acht des Kaisers gegen Johann Friedrich und den Landgrafen beantwortete er mit einer scharfen „Deklaration" Gottes gegen Kaiser und Papst (Ratzebergers handschriftl. Geschichte S. 148). Vor der Katastrophe des schmalkaldischen Krieges flüchtete er gleich Melanchthon — und fand „mit 10 lebendigen Kindern" Aufnahme in Magdeburg (Schumacher II 105), wo er am 1. Februar 1547 sein Psalterium Davidis iuxta translationem veterem repurgatum Christian III. von Dänemark widmete. (Über die weiteren Geschicke dieses verbreiteten Schulbuches s. Mitteil. d. Gesellsch. f. deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte XI 276 ff.) Im Sommer kehrte er nach Wittenberg zurück; aber schon im Mai hatte ihn Herzog August zum Nachfolger des schwerkranken Stiftssuperintendenten Anton Musa in Merseburg ersehen; im August siedelte er dorthin über, half dem Fürsten Georg von Anhalt dort nach Kräften

in der kirchlichen Verwaltung, kehrte aber schon im Februar 1548 an die Wittenberger Universität zurück (CR VI 777; Alb. Fraustadt, Einführung der Reformation im Hochstift Merseburg, Leipzig 1843. S. 202 ff.). Eine Berufung nach Kopenhagen an die Universität lehnte er ab (Schumacher II 111 ff.). In den Interimsverhandlungen steht er ganz an Melanchthons Seite, gleich diesem anfangs widerstrebend, dann nachgebend (CR 5 VI 795. 858. 874 f. 912. 942. VII 45. 98. 298: Quae Lipsiae concessa sunt, coram aequis et doctis judicibus, facile excusari possunt; Voigt S. 432 ff.). Dies sein Verhalten zog ihm die Feindschaft der Interimsgegner zu, und diese richtete sich gegen ihn mit besonderer Schärfe, als man bemerkte, daß er in der 2. Ausgabe seines Psalterium scharfe gegen Moritz zielende Stellen getilgt (vgl. Admonitio M. Alberti 10 Christiani 1551 Bl. A 8), daß er ferner Moritz um ein Verbot der von Magdeburg ausgehenden Streitschriften gebeten und die Torgauer Prediger, die wegen Opposition gegen das Interim in Wittenberg gefangen saßen, „examiniert und verdammt“ hatte (Amsdorf, Ein kurtzer vnterricht auff D. G. Maiors antwort. 1552 Bl. Ciij). Auch beschuldigte man ihn, von Moritz cum magno argenti pondere belohnt worden zu sein. So prägte jetzt 15 Flacius den Scheltnamen „D. Geiz Major“ für ihn. Daß er bei der Wittenberger Lutherausgabe jetzt eifrig mitarbeitete, konnte seinem Ruf nicht aufhelfen, da diese in den (ungerechten) Verdacht geriet, Luthers Lehre durch Auslassungen zu fälschen. 1550 erschien seine Schrift De origine et autoritate verbi Dei, ein erster Versuch, das Lehrstück von der hl. Schrift dogmatisch näher zu entwickeln (Inspiration, Irrtumslosigkeit, Dunkelheiten 20 sind entweder Folge von Fehlern der Abschreiber, oder Folge unseres mangelhaften Verständnisses; das donum interpretationis ist nur bei den Wiedergeborenen; Schrift ist durch Schrift zu erklären, die dunkeln Stellen aus den hellen; dabei ist, um sicher zu gehen, das Zeugnis der alten Kirche sorgfältig zu beachten). 1551 fertigte er die deutsche Ausgabe der Repetitio Confessionis Saxonicae (gedruckt 1555, CR XXVIII, 1, 471 ff.). 25 Nach Joh. Spangenbergs Tode (13. Juni 1550) war die Eislebener Superintendentur einige Zeit unbesetzt geblieben; dann wurde M. von dem interimsfreundlichen Grafen Hans Georg auf Melchior Klings Empfehlung, zunächst auf ein Jahr, dorthin berufen; im Dezember 1552 trat er das Amt an, gerade als ihn Moritz mit Melanchthon nach Trient entsenden wollte (CR VII 868 f.), daher dann andere diesen begleiten mußten. 30 Aber den mansfeldischen Geistlichen war M. schon als Interimist und Adiaphorist höchst verdächtig, — hatte doch Amsdorf ihn soeben als einen, der Ärgernis verschuldet habe, angegriffen (Preger I 360). Daher suchte M. sich in öffentlicher Gegenrede zu verteidigen. Aber eben seine Rechtfertigungsschrift entzündete den „majoristischen“ Streit (s. unten). Der zu Weihnachten 1552 aus der Gefangenschaft heimgekehrte alte Graf Albrecht ver- 35 trieb ihn unverhört, und in fluchtartiger Eile entwich er nach Wittenberg; Erasmus Sarcerius übernahm seinen Posten in Eisleben. Eine Berufung als Superintendent nach Schleswig 1552 zerschlug sich (Schumacher II 165); so trat er wieder in seine Professur und in seine Thätigkeit am Wittenberger Konsistorium ein, aus denen er nur beurlaubt gewesen war. Er ist fortan ein wichtiges und thätiges Glied im Kreise der Witten- 40 berger Philippisten. Seit Bugenhagens Tode verwaltete er von 1558—74 andauernd das Dekanat der theologischen Fakultät; mehrfach war er Rektor der Universität. Neben den Streitschriften, zu denen ihn der Fortgang des Streites über die guten Werke veranlaßte, sind seine großen exegetischen Arbeiten zu den Briefen Pauli und seine umfänglichen Homilien über beide Perikopenreihen hervorzuheben (in den Opp. I—III). Ein höchst 45 charakteristisches Dokument der Wittenberger Theologie, wie sie unter Melanchthons Einfluß sich gestaltet hatte, ist seine Commonefactio ad ecclesiam catholicam, orthodoxam, de fugiendis . . blasphemiis Samosatenicis, Viteb. 1569, gerichtet nach Siebenbürgen aus Anlaß des dort sich regenden Antitrinitarismus. Christus hat die Trinitätslehre Adam geoffenbart; sie ist durch das A und NT (auch durch den Pluralis 50 Elohim und durch 1 Jo 5, 8) klar verkündigt, durch die Konzilien der alten Kirche bezeugt, durch Reichsgesetze geschirmt, durch Wunder und Strafgerichte an ihren Leugnern als wahr erwiesen, daher außerhalb aller Diskussion. Die Kehrseite der Plerophorie, mit der dieses Lehrstück der ecclesia catholica bekannt wird, bildet der Mangel nicht nur jeder spekulativen Aneignung, sondern auch jeder tieferen religiösen Wertung dieses Dogmas. 55 Beim Rektoratswechsel 1567 gab er einen geschichtlichen Überblick über die Bedeutung und Entwickelung der Reformation: bis zu Luthers Tode bestand die größte Einigkeit, dann aber erhob sich der Friedenstörer, „erro incertae originis, patriae, religionis et fidei“, — Flacius; in tiefer Erregung redet er von dessen „verbrecherischer“ Störung des Wormser Kolloquium. Der andere unversöhnliche Feind der Wittenberger ist der ab- 60

trünnige Staphylus. Damit verband M. noch einmal ein Bekenntnis de doctrina justificationis et bonorum operum: nie sei ihm in den Sinn gekommen, die Werke als eine causa justificationis zu betrachten, und auch dem Ausdruck, daß sie notwendig seien ad salutem, habe er propter ambiguitatem entsagt: so solle man ihn nun in
5 Frieden lassen. Er erlebte noch den ersten Sturz des Kryptocalvinismus in Kursachsen, und sein Schwiegersohn Paul Crell unterschrieb noch für ihn im Mai 1574 in Torgau die Artikel, die den Calvinismus verwarfen und sich zur Einheit Luthers und Melanchthons bekannten; er selbst war dabei anwesend, obgleich er seit 2 Jahren schon durch Krankheit heimgesucht war (Lib. Decan. p. 55). Am 28. Nov. d. J. starb er (Lib.
10 Decan. p. 57). Von seiner zahlreichen Familie waren 6 Söhne vor ihm gestorben; die Sorge für ihre Erziehung und für die Ausstattung der Töchter hatten ihn immer wieder in Geldsorgen verwickelt; diese brachten ihn auch noch nach den Interimstagen in den üblen Ruf der φιλαργυρία (vgl. darüber besonders J. Voigt S. 376 ff.).

Der majoristische Streit. Die Conf. Aug. hatte in Art. VI gelehrt, quod
15 fides illa debeat bonos fructus parere et quod oporteat opera mandata a Deo facere propter voluntatem Dei. Melanchthon hatte sodann in seinen Loci 1535 geschrieben: bona opera necessaria sunt ad vitam aeternam, quia sequi reconciliationem necessario debent (CR XXI 429). Damit war nicht irgend welchem Verdienst der Werke Raum gegeben, sondern nur der notwendige Zusammenhang zwischen
20 Glaube und Werken zum Ausdruck gebracht. Auch Major hatte in seinem Bericht vom Regensburger Kolloquium 1546 unzweideutig das sola fide und sola gratia gelehrt und den gegnerischen Satz, daß die Gerechten durch Werke das Gesetz erfüllen und das ewige Leben verdienen könnten, scharf bekämpft. Nun war aber im Leipziger Interim zwar jedes Verdienst der Werke zur Rechtfertigung abgewiesen, aber doch auch der Ausdruck
25 sola fide umgangen worden, und nicht nur die Notwendigkeit der Werke kraft göttlichen Gebotes gelehrt, sondern auch die Notwendigkeit christlicher Tugenden „zur Seligkeit" ausgesprochen und darauf hingewiesen, daß gute Werke Belohnung in diesem und im ewigen Leben kraft göttlicher Verheißung verdienen — freilich nicht um ihrer eigenen Würdigkeit willen, denn der Glaube sieht immer nur unsere eigene Schwachheit, aber um Christi Ver-
30 diensts und Verheißung willen. Als nun Major sein Amt in Eisleben antreten wollte, erschien (Nov. 1551) Amsdorfs Schrift „Daß D. Pommer und D. Major Ärgernis und Verwirrung angerichtet", in der er letzterem vorwarf, er solle einmal geschrieben haben, er wolle über das Sola nicht streiten, und gesagt haben: „der Glaube mache fürnehmlich selig" und „gute Werke seien nötig zur Seligkeit". Major bestritt in ehrerbietigem Tone
35 seinem „lieben Vater und Präzeptor" Amsdorf in seiner Gegenschrift „Auf des ehrwürdigen Herrn N. v. A. Schrift Antwort", Wittenb. 1552, jemals das Sola in Zweifel gezogen zu haben, bekannte aber zugleich, er werde stets lehren: „gute Werke sind zur Seligkeit nötig; niemand wird durch böse Werke selig, niemand ohne gute Werke selig — wer anders lehrt, der sei verflucht!" Dagegen riefen nun Amsdorf, Flacius und Gallus,
40 jeder in besonderer Schrift (alle 3 Basel, d. h. Magdeburg, 1552), die ganze luther. Kirche unter die Waffen. Die Mansfelder Geistlichen, die ihren neuen Superintendenten schon mit Argwohn aufgenommen, stellten ihn sofort zur Rede. Er suchte sich in einer Predigt zu rechtfertigen, die er in Wittenberg veröffentlichen wollte. Melanchthon riet ihm dringend ab; das sei nur πῦρ ἐπὶ πῦρ. Nec dissidia tantum, sed etiam odia talibus cer-
45 taminibus augentur (CR VII 1061); auch Wigand bat ihn, ne ecclesiam perturbaret (Schlüsselburg VII 294 ff.). Nachdem ihn aber Graf Albrecht (s. o.) aus Eisleben unverhört verjagt hatte, gab er sie (Sermon von Pauli Bekehrung) in Leipzig 1553 in Druck. Inzwischen erschienen die Censuren der niedersächs. Geistlichen, der Hamburger, Lüneburger, Lübecker und Magdeburger, von Flacius gemeinsam veröffentlicht (neugedruckt bei
50 Schlüsselburg VII 561 ff.): Sententia ministrorum Christi in ecclesia Lubecensi etc. Magd. 1553. Nun hatte M. aber versucht, den Anstoß, den man nahm, durch nähere Begrenzung seines Lehrsatzes zu heben. Er wolle ja nur betonen, daß wie die Sonne nicht ohne Glanz, so der Glaube nicht ohne Werke sein könne; nicht als Verdienst, sondern als schuldiger Gehorsam würden die Werke erfordert; sie seien nötig nicht um die
55 Seligkeit zu erlangen, sondern um sie zu behalten und nicht wieder zu verlieren; wo sie ausblieben, da sei es ein gewisses Zeichen, daß der Glaube tot sei. Aber die Gegner waren damit nicht zufrieden. Amsdorf blieb dabei, er meine doch die necessitas meriti und ein gemeinschaftliches Wirken von Glauben und Werken zur Gerechtigkeit und Seligkeit, er sei also doch Papist. Flacius setzte ihm mit dem Einwand zu, daß dann eine Be-
60 kehrung auf dem Sterbebette unmöglich werde; Glosse und Text stünden jetzt bei M. im

Widerspruch — da müsse man sich an den Text halten. Wo bleibe ferner die Seligkeit kleiner Kinder? Da ferner Seligkeit und Sündenvergebung identisch seien, so lehre er offenbar auch die Abhängigkeit der Sündenvergebung von vorangehenden guten Werken! Zutreffender kämpfte Gallus nur gegen den Satz, daß die Seligkeit durch gute Werke erhalten werden müsse; mit Recht wies er nach, wie mißverständlich auch in dieser Fassung M.s Lehre blieb, aber ohne doch anzuerkennen, daß, was er bekämpfte, nicht falsche Lehre, sondern nur ungeschickter Ausdruck für einen richtigen Gedanken war. Einsichtiger erkannten die Mansfelder in ihrem, wohl von Wigand verfaßten „Bedenken" (Magd. 1553) jetzt an, daß er nichts Anstößiges meine, und begnügten sich nachzuweisen, daß aus vielen Gründen diese Redeweise als bedenklich zu vermeiden sei. Nur einer von ihnen, der jüngere Stephan Agricola in Helbra versuchte in seinen „Schlußsprüchen" 1553 — recht ungeschickt — für M.s Satz einzutreten; er erhielt dafür in „Der Prediger in der Herrschaft Mansfeld Antwort" eine sehr derbe Abfertigung. Eine Synode, die der neue Superintendent Sarcerius am 13. Februar 1554 in Eisleben abhielt, versuchte ihn und seinen Gesinnungsgenossen, den Rektor der Lateinschule in Eisleben, Martin Heling, zum Widerruf zu bewegen; da beide sich weigerten, wurden sie abgesetzt. Agricola ging hierauf zu Bischof Helding nach Merseburg und konvertierte hernach. M. selbst suchte in seinen weiteren Veröffentlichungen seine Meinung immer vorsichtiger gegen Mißdeutungen zu schützen, wollte aber doch das gute Recht seines richtig aufgefaßten Satzes noch nicht preisgeben (vgl. Kommentar zum Philipperbrief 1554 und sein Bekenntnis von dem Artikel von der Justifikation 1559). Da aber die Anschuldigungen gegen ihn nicht verstummten (vgl. Sententia et confessio de corruptela articuli de Justificatione contra D. Majorem der Mansfeldischen Prediger 1560, Schlüsselburg VII 223 ff.), so erklärte er in der Vorrede zu seinen Homeliae in Evangelia 1562, er sei bereit, den so viel mißdeuteten Satz fahren zu lassen, machte aber zugleich seinem Herzen über das Treiben des Flacius und seines Anhanges Luft und lockte damit neue Angriffe hervor. Appellierte er gegen die fortgesetzten Verdächtigungen seiner Rechtgläubigkeit 1567 (s. oben S. 87, 56 ff.) und 1570 in seinem „Testament" an das gerechte Gericht des Herzenskündigers, so schwiegen auch jetzt die Gegner nicht (die Braunschweiger 1568, J. Wigand, Lübeck 1568; die Jenenser und Flacius 1570), indem man konsequent die Aufrichtigkeit seiner Versicherungen in Zweifel zog und Gott um seine Bekehrung bat — oder wohl auch den Wunsch aussprach, daß Gott bald dieser Schlange den Kopf zertreten wolle.

Nur Einer von den angesehenen Theologen trat öffentlich für den Angegriffenen ein, bekam aber gleichfalls dafür schwere Anfechtung zu leiden: Justus Menius. Amsdorf hatte 1554 als Visitator Thüringens ein Ausschreiben aufgesetzt, das unter anderm auch vor Majors Schriften warnte. Aber Menius, sein Mitvisitator, verweigerte die Unterschrift, da er Major nicht für einen Ketzer halten könne. In einem Aufsatz De quaestione, an bona opera sint necessaria ad salutem (Nov. 1554) suchte er Majors angefochtenem Satze einen unanstößigen Sinn abzugewinnen. Amsdorf, Schnepf und Stolz verklagten darauf Menius als Majoristen bei Johann Friedrich dem Mittleren, der ihm in hellem Zorn und ohne ihm die Veröffentlichung seiner Verteidigungsschrift zu gestatten, seine majoristische Lehrweise verbot und ihn zugleich eidlich bestrickte, sein Land nicht zu verlassen. Menius entwich in der ersten Erregung über Halle nach Wittenberg, wo er sich mit Melanchthon besprach, kehrte aber sofort nach Gotha zurück, als ihm vom Hofe gemeldet wurde, daß er ungefährdet sein Amt wieder aufnehmen könne. Da sich bei sorgfältiger Musterung der Handschrift seiner Verteidigungsschrift kein Anklagematerial finden ließ, so mußte man ihn einstweilen in Ruhe lassen. Aber 1556 bot seine Schrift „Von der Bereitung zum seligen Sterben" und eine Predigt von der Seligkeit neue, wenn auch recht schwache Handhaben. Den Anfang neuen Lebens, den der hl. Geist in den Gläubigen wirke, hatte er für „notwendig zur Seligkeit" erklärt und gesagt, daß die Seligkeit durch Sünden verlierbar sei, daher in reinem Herzen, gutem Gewissen und ungefärbtem Glauben erhalten werden müsse. Alsbald wies Flacius auf Menius als auf einen hin, der Majors Irrtum erneuern wolle; Amsdorf erreichte abermals ein amtliches Einschreiten gegen ihn. Er wurde suspendiert, nach Eisenach citiert und dort von Victorin Strigel verhört: Amsdorf und Schnepf traten als Kläger wider ihn auf. Aber er verteidigte seine Rechtgläubigkeit mit Nachdruck. Majors Satz von der Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit sei unstatthaft und bedenklich, weil er, wie Luther schon gezeigt habe, richtig und falsch verstanden werden könne; er habe ihn stets vermieden, obgleich er in doctrina legis nicht zu verwerfen sei. Dagegen wußte man nichts einzuwenden; aber in der Besorgnis, daß er durch zweideutige Rede zu entschlüpfen suche,

drangen Amsdorf und sein Anhang (Maximilian Mörlin in Koburg und Hügel in Jena) auf Unterschrift von 7 Sätzen, die als ein von ihm geleisteter Widerruf gedeutet werden konnten. Aber Menius unterschrieb zu ihrer Überraschung mit der Erklärung: das sei die Lehre, die er stets verfochten habe; da aber manche Leute einen Satz in seiner Predigt 5 von der Seligkeit falsch deuteten, so wolle er ihn ändern und vor jedem Anstoß sichern. Die Flacianer kolportierten nun zwar diese seine Erklärung als seinen „Widerruf"; aber erreicht hatten sie nur, was sich bald gegen sie selbst richten sollte, ein scharfes Censurgebot für alle Geistliche. Flacius suchte jetzt in einer neuen Schrift (Discrimen sententiae Saxonum etc. 1557) zu beweisen, daß auch jetzt noch ein großer Unterschied 10 zwischen der orthodoxen Lehre und der des Major und Menius bestehe. Amsdorf aber, mit dem Ausgang des Eisenacher Kolloquium höchst unzufrieden, focht jetzt den ersten der 7 Sätze an (Etsi haec oratio: „Bona opera sunt necessaria ad salutem" in doctrina legis, abstractive et de idea tolerari potest —): hier seien Strigel und Schnepf selbst von Menius verführt worden. Er erbat sich das Urteil der Erfurter Geistlichen 15 über diesen Satz. Aber das Responsum des Erfurter Ministeriums hielt sich vorsichtig zurück und verurteilte Major und Menius nur als solche, welche die Werke mit dem Glauben vermischten. Nur Andreas Poach lieferte ihm die gewünschte direkte Verwerfung jenes ihm anstößigen Satzes. Hier wurde aber Amsdorf fast auf der ganzen Linie im Stich gelassen: Flacius und Wigand, die Hamburger, die Braunschweiger (Chemnitz) traten 20 auf die Seite der Eisenacher Thesis. Nur Anton. Otho in Nordhausen sekundierte Poach. Hier bog der majoristische Streit in einen neuen antinomistischen Streit de tertio usu legis (Bd I 590 f.) um. Amsdorf aber verschärfte seine 1554 aufgestellte Thesis bona opera non sunt necessaria ad salutem zu der paradoxen Antithese: gute Werke seien zur Seligkeit schädlich, und verteidigte diese 1559 in besonderer Schrift (Bd I 466). Daß 25 die Flacianerpartei ihn dafür nicht auch zum Ketzer stempelte, war wohl nicht nur Schonung ihres ältesten Vorkämpfers, sondern vor allem Taktik den Wittenbergern gegenüber, denen man diesen Triumph nicht gönnte. Menius aber ging neuen Widerwärtigkeiten aus dem Wege, indem er den Dienst in Thüringen aufgab (s. den A. Menius).

Melanchthon hatte sich in dem Streit vorsichtig zurückgehalten. Als aber die 30 Weimarer Theologen in ihrem verhängnisvollen Protest in Worms 20. September 1557 auch Major wegen seiner „gefährlichen und ärgerlichen" Rede, die er noch dazu „halsstarriglich verteidige", öffentlich anklagten (CR IX 292), da erwiderte er: Majors Satz sei veranlaßt durch die Antinomisten, die rechtfertigenden Glauben und Sündenleben für vereinbar hielten; gegenüber Männern wie Amsdorf, J. Agricola und Otho müsse der 35 Satz verfochten werden: nova obedientia est necessaria, und zwar notwendig „nach göttlicher Ordnung" und „wegen der Folge causae et effectus". Gleichwohl vermeide man den Zusatz ad salutem, weil er auf das meritum gedeutet werde. Amsdorfs Antithese aber sei eine „unflätige" Rede (CR IX 405 ff.). Sachlich gleich lauten seine Erklärungen im Votum de synodo Evangelicorum 4. März 1558 (CR IX 473 ff.) 40 und im Frankfurter Vergleich (ebd. 496 ff.).

Ein Nachspiel erfuhr der majoristische Streit in der Mark Brandenburg in den Jahren 1558—1563 zwischen J. Agricola und Andr. Musculus auf der einen Seite, dem Propst Buchholzer in Berlin und Professor Abdias Prätorius in Frankfurt andererseits; es wurde zum Kampf wider den Einfluß des Philippismus in der Mark und auf Joachim II., und 45 endete mit der Niederlage der Anhänger Melanchthons (s. das Nähere in G. Kawerau, J. Agricola S. 314 ff. und oben Bd I S. 253).

Sieht der majoristische Streit wie ein häßliches Gezänk der durchs Interim mit den Wittenbergern in Konflikt geratenen Theologen aus, die hier die Gelegenheit ergriffen hätten, einen der verhaßten Adiaphoristen nun auch in der Centrallehre der Reformation 50 als Abtrünnigen zu erweisen, so darf doch nicht übersehen werden, wie empfindlich man durch die Nöte, die man durchlebt hatte, gegen jede auch nur scheinbare Konzession an die katholische Doktrin geworden war, und daß Major als ein durchaus unsystematischer Kopf in der Verteidigung und Interpretation seiner Thesis sich wenig geschickt gezeigt hatte. Aber es war auch entsetzlich wenig guter Wille vorhanden, die gute Absicht und das prak- 55 tisch Berechtigte in Majors Auftreten anzuerkennen.

Die Konkordienformel hat in Art. IV die Entscheidung zwischen Major und Amsdorf gefällt. Majors wie Amsdorfs Thesen wurden verworfen (590, 16; 591, 17). Doch erhält Major die Ehrenerklärung, daß sein Satz von rechtgläubigen Lehrern oft in unanstößigem Sinne ausgesprochen worden sei (707, 36). Dabei wird die necessitas der 60 guten Werke festgehalten in dem Sinne, daß fides nunquam est sola (692), denn sie ist

(nach Luther) das lebendige, geschäftige Ding, ita ut fieri non possit, quin semper bona operetur (701). Die Werke gehören zum Glauben wie Wärme und Licht zum Feuer. Die Werke sind die Zeugnisse, daß der hl. Geist gegenwärtig ist und in uns wohnt, daher der Gläubige an ihnen sogar feststellen kann (?), daß er Glauben besitzt (693). Die Werke sind also non perniciosa, sondern in credentibus indicia aeternae salutis (708). Sie kommen als debitum in Betracht nicht kraft einer coactio externa, sondern es ist der liber et spontaneus spiritus, der sie erzeugt (590). Zugleich aber wird auch Melanchthons Satz von dem immutabilis et aeternus ordo divinus, der den neuen Gehorsam fordert, mit aufgenommen (699). **G. Kawerau.**

Maistre, J. de s. d. A. Ultramontanismus.

Makarius. — 1. M. d. Große od. d. Aegypter. Macarii Aeg. Homiliae 50 ed. J. G. Pritius, Lips. 1698. Macarii Opp. in MSL t. 34 p. 409—822; deutsch: D. Schriften des hl. Mak. d. Gr. übers. v. M. Jocham, Sulzbach 1839, 2 Bde (auch in Thalhofers „Bibl. der KVV.“, Kempten 1878). H. J. Floss, Macarii Aegyptii Epistolae, Homiliarum loci, preces, prim. edid. Colon. 1850. Ders., Zwei Fragmente des h. Makarius (Bonner Progr. 1866. Wegen der an diese Veröffentlichung sich knüpfende Kontroverse zwischen Floss und Gildemeister s. u.). Vgl. Br. Lindner, Symbolae hist. theol. mysticae: de Macario, Lips. 1846; Th. Förster, Mak. v. Aeg., JdTh 1873, 439—501; R. Löbe, Mak. v. Aeg., Kirchl. Jahrb. f. Sachs.-Altenburg 1900, S. 37—78.

2. M. der Alexandriner. Die ihm beigelegte Reg. monastica (vgl. Holsten-Brockie, Codex regularum I, 18sq.), sowie die Homilie *Περὶ ἐξόδου ψυχῆς δικαίων κ. ἁμαρτωλῶν* und drei Apophthegmen s. in Galland. Bibl. Patr VII, bezw. bei Migne l. c. p. 263). Vgl. Floss a. a. O.; Zöckler, Askese und Mönchtum, Frankfurt 1897, S. 226f. 247. 335. 375. 387; Bardenhewer, Patrologie², 232f.

3. M. der Magnesier. C. Blondel, *Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής.* Macarii Magnetis quae supersunt, Paris 1876. L. Duchesne, De Mac. Magnete et scriptis, eius, Paris 1877. W. Möller, ThLZ 1877, Nr. 19. Wagenmann in JdTh 1878, S. 288. Th. Zahn in ZKG III, 450—459. C. J. Naumann, Scriptorum graecor. qui chr. impugnaverant religionem quae supersunt, fasc. III, Lips. 1880. Bardenhewer², 331f.

1. Der bedeutendste der diesen Namen führenden Kirchenväter hat die Beinamen „der Ägypter“, „der Ältere“ oder „der Große“. Er war Mönch in der skethischen Wüste, und zwar Schüler des Antonius, welcher ihn, einen Sohn Oberägyptens (geb. um 300), in ziemlich jungen Jahren für die einsiedlerische Lebensweise gewonnen haben soll. Wegen seiner asketischen Strenge erhielt er frühzeitig den Beinamen des „Knabengreises“ (*παιδαριογέρων*). Etwa 30 Jahre alt, wurde er Mönch in der skethischen Wüste; als 40jähriger erhielt er die Priesterweihe und soll von da an ein volles halbes Jahrhundert, bis zu seinem im 90. Jahre erfolgten Tode (391), Vorsteher der Mönchsgenossenschaft jener Wüste gewesen sein. Nur eine kürzere Verbannungszeit, über ihn verhängt durch Kaiser Valens (der ihn und etliche andere Bekenner des nicänischen Glaubens nach einer Nilinsel exilieren ließ), soll jenes lange Verweilen und Wirken in Skethis unterbrochen haben. Natürlich fehlt demselben der Wunderglanz frühzeitig entstandener Legenden nicht, die ihn besonders als groß in Bekämpfung des Teufels, Dämonenaustreibungen, Krankenheilungen und Totenbefragungen darstellen; vgl. Palladius in der H. Laus. c. 19; Sokrat. H. E. IV, 23; Sozom. III, 14 etc. — Als Gedenktag des Makarius wird im Abendlande der 15., im Morgenlande der 19. Januar gefeiert. Einige Klöster der libyschen Wüste tragen noch seinen Namen; die sie umgebende Gegend heißt die Makariuswüste; sie scheint laut dem arabischen Namen eines der Klöster: Askyth (vgl. Skethis, Skiathis) mit der alten skethischen Wüste identisch zu sein. Zahlreiche Trümmer verfallener Klöster in ihr scheinen die nationale Sage, daß der Makariusklöster einst so viele gewesen seien als Tage im Jahre, fast zu bestätigen (Tischendorf, Reise in den Orient, I, S. 110ff.). — Obschon Gennadius lediglich eine Epistel an die jüngeren Mönche als schriftstellerisches Denkmal des Makarius kennen will (De viris ill. c. 11), liegt doch kein Grund vor, die von alters her demselben beigelegten 50 Homilien ihm abzusprechen. Auch die mit diesen Homilien edierten Apophthegmata möchten wohl echt sein; dagegen sind die sieben sog. Opuscula ascetica, welche 1683 durch Possinus unter seinem Namen herausgegeben wurden, nichts als spätere Kompilationen aus den Homilien, zusammengestellt durch Simeon den Logotheten, mit dem wohl Simeon der Metaphrast, † 950, identisch ist (vgl. Gallandii Bibl. Patr. VII, 161). Statt dieser als unecht erwiesenen asketischen Traktate hat H. J. Floss (Mac. Aegyptii epistolae, homiliarum loci, preces: Colon. 1850) auf Grund einer vatikanischen, einer Wiener Hdschr., sowie einiger sonstiger Kodices

mehrere andere kleine Schriften herausgegeben, deren Herrühren vom Ägypter Makarius keinem Bedenken zu unterliegen scheint. So eine Ep. ad filios Dei nebst einigen anderen an Mönche gerichtete Briefe, sowie mehrere Gebete, darunter eines an seinen „Heiligen Schutzengel" (anhebend: *Ἅγιε ἄγγελε, ὁ ἐφεστὼς τῆς ἀθλίας μου ψυχῆς, κτλ.*). Betreffs der im Jahre 1866 von Floss edierten zwei Fragmente wies Gildemeister nach, daß dieselben vielmehr einer dem Ephräm beigelegten griech. Schrift (in Opp. Ephraemi I, 41 B sq.) angehören; s. das Nähere über die darauf bezüglichen Verhandlungen bei Bardenhewer S. 232. — Im Lehrbegriffe des Makarius tritt einmal jene mystische und pneumatisch-realistische Denkweise charakteristisch hervor, die ihn den christlichen Mystikern älterer wie neuerer Zeit besonders lieb und wert gemacht hat (vgl. Gottfr. Arnolds Übersetzung seiner Homilien 2c. unter dem Titel: „Ein Denkmal des alten Christenthums", Goslar 1702; Görres, Vorw. zu Diepenbrocks „Suso", Regensburg 1837; Hamberger, Stimmen aus d. Heiligth. d. chr. Mystik und Theosophie, I, 10—21 2c.). Andererseits nähert er in seinen anthropologischen und soteriologischen Anschauungen sich teilweise dem Standpunkte Augustins, freilich ohne feste Konsequenz. Hier und da behaupten seine Homilien eine völlige Verderbtheit der psychischen Substanz des Menschen, so bes. Homil. XV, während sie an anderen Stellen das *αὐτεξούσιον* des Menschen auch nach Adams Fall, ja eine natürliche Neigung desselben zum Guten lehren, oder auch, ähnlich wie der Semipelagianismus, dem Menschen das Vermögen wenigstens zur Beschaffung einer gewissen Bereitschaft (*ἐπιτήδευσις*) zum Aufnehmen des Heils, eines Anpochens an der göttlichen Gnadenthür 2c. vindizieren. Vgl. Näheres bei Lindner und Förster a. a. O., besonders beim letzteren (S. 470 ff.), wo das Nebeneinander einer orientalisch und einer abendländisch gearteten Strömung in der Anthropologie des Makarius anschaulich nachgewiesen und derselbe auf Grund hiervon als Geistesverwandter des Chrysostomus bezeichnet wird.

2. Markarius der Jüngere oder der Alexandriner, Mönch im nitrischen Gebirge, war ein um weniges jüngerer Zeitgenosse des Vorgenannten. Er führte auch den Beinamen *ὁ πολιτικός*, „der Städter", womit entweder seine Abkunft aus Alexandria, oder (vgl. Socrat. H. E. IV, 23) seine poliertere und mildere Gemütsart im Gegensatze zum strengeren und rauheren Wesen des skethischen Makarius als eines *αὐστηρός* angedeutet werden sollte. Ein ungewöhnlich strenger Asket soll übrigens auch er gewesen sein; nach Sozomenes hatte er infolge seiner außerordentlichen Enthaltsamkeit eine so trockene Haut, daß das Barthaar ihm nicht wachsen konnte. Als Vollbringer großer und zahlreicher Wunder wird auch er geschildert. Über die 5000 nitrischen Mönche soll er mit gleich großem Ansehen und Einfluß geboten haben, wie der ältere Makarius über die skethischen Einsiedler. Er überlebte Jenen angeblich um etwa 1½ Jahrzehnt. Als sein Todestag gilt der abendländischen Tradition der 2. Jan.; teilweise wird aber sein Gedächtnis auch am 15. oder am 19. Jan. gefeiert, wie er denn überhaupt vielerlei Verwechslung und Zusammenwerfung mit seinem älteren Namensvetter zu erleiden gehabt hat (vgl. Schröckh, K.-G., VIII, 328 ff.). Man legt diesem jüngeren Makarius außer einer Mönchsregel (bei Holstenius Cod. regull. I, 18 ff.) eine Homilie, *περὶ ἐξόδου ψυχῆς δικαίων καὶ ἁμαρτωλῶν*, sowie drei kleine Apophthegmen bei (vgl. Galland. l. c. VII, und Migne t. 34, p. 263). Allein wenigstens jene Homilie schreiben einige gute Wiener Hdschr. vielmehr einem Mönche Alexander zu (s. Floss a. a. O.).

3. Von den zahlreichen sonstigen Personen des kirchlichen Altertums namens Makarius ist für die Geschichte der Theologie nur noch einer von Bedeutung: Makarius Magnes (der Magnesier), d. h. wohl eben jener Bischof von Magnesia, der auf der Eichensynode unter Theophilus 403 als Ankläger wider den Bischof von Ephesus, des Chrysostomus Freund, auftrat. Aller Wahrscheinlichkeit nach gehört ihm die im Jahre 1867 zu Athen in einer Hdschr. aus dem 15. Jahrh. aufgefundene Apologie des Christentums wider einen neuplatonischen Gegner aus dem Anf. des 4. Jahrhunderts an, welche C. Blondel ediert hat (s. o.). Diese Apologie in Form eines Berichts über eine mit einem christenfeindlichen Philosophen gehaltene Disputation erscheint ungefähr auf dem dogmatischen Standpunkte des Nysseners (in der Or. catech. m.) gearbeitet. Sie ist besonders wertvoll wegen der ziemlich reichen Fülle von Fragmenten des bekämpften Neuplatonikers, welche sie umschließt; dieselben scheinen den verlorenen *Λόγοι κατὰ Χριστιανῶν* des Porphyrius, oder wenn dies nicht, etwa den aus ihnen schöpfenden *Λόγοι φιλαλήθεις* des Hierokles anzugehören. Wegen der nicht selten vorgekommenen Fälle von Verwechslung dieses Mak. Magnes mit M. Magnus s. J. H. Bernard im JthSt 1901, Jul., p. 610 sq.

4. Ein im übrigen nicht näher bekannter Makarius war Bischof von Jerusalem zur Zeit des 1. ökumen. Konzils und Teilnehmer an demselben (vgl. Gelzer, Hilgenfeld,

Cuntz, Patrum Nicaenorum nomina lat., graece, etc. Leipz. 1898), auch Empfänger eines auf den Bau der jerusalemischen Erlöserkirche bezüglichen längeren Schreibens von Konstantin d. Gr. (Euseb. Vit. Const. III, 29—32). — Über einen unterägyptischen *Μακάριος ὁ νέος*, der behufs Abbüßung eines Todschlags, den er verübt, ein länger als 23jähriges Büßerleben als Kelliote führte, handeln Palladius (H. Laus. 17) und Sozo- 5 menos (H. eccl. VI, 29, 11). — Wegen noch anderer Inhaber des Namens vgl. Smith und Wace, DchrB s. v. und Stadler, Heiligenlex. IV, 2—10, wo außer den oben Behandelten noch mehr als 40 teils „heilige" teils „selige" Macarii genannt sind.

Zöckler.

Makkabäer s. d. A. Hasmonäer Bd VII S. 463 ff. 10

Makkabäer, Bücher der, s. den A. Apokryphen des AT Bd I S. 646 ff.

Makowsky s. Maccovius oben S. 36.

Makrina. Vgl. die vor den AA. Basilius v. Cäsarea (Bd II, 436) und Gregor v. Nyssa (Bd VII, 148 f.) genannte Litteratur. Außerdem AS 14. Januar (Jan. I, 952 f.) u. 19. Juli (Juli IV, 589—604). 15

1. Makrina, die ältere, gest. ca. 340. Die erste christliche Familie, die wir in drei Generationen einigermaßen übersehen können, ist die vornehme und reiche pontische Familie (Greg. Naz. or. 43, 3 MSG 36, 497 B), der Basilius von Cäsarea entstammte. Doch ruht unser Wissen lediglich auf der mit rhetorischem und panegyrischem Pathos uns überlieferten Familientradition (vgl. Bd VII, 146, 28). Selbst diese hat den Namen des väter- 20 lichen Großvaters des Basilius uns nicht aufbewahrt. Daß seine Gattin, die „weitberühmte" ältere Makrina, in Neucäsarea, ihrer Heimatstadt, noch mehr als ein Menschenalter nach ihrem Tode unvergessen war, setzt Basilius voraus (ep. 204, 6 ed. Ben. III, 306 BC); kontrollieren können wir es nicht. Wir hören durch Basilius, daß sie Traditionserinnerungen an Gregor, den Wunderthäter (Bd VII, 155 ff.), ihm vermittelte (a. a. O.) und 25 überhaupt in der Zeit seiner Kindheit durch ihre Lehren auf ihn Einfluß übte (a. a. O. und ep. 223, 3 p. 338 D.) — ihr Tod kann deshalb nicht viel vor 340 eingetreten sein (vgl. Bd II, 436, 46). Ihr anderer Großsohn, Gregor von Nyssa, erwähnt gelegentlich, daß sie samt ihrem Gatten um des christlichen Bekenntnisses willen verfolgt worden ist (vita Macr. jun. MSG 46, 961 A u. 980 C). Näheres wissen wir nur aus der Lob- 30 rede des Gregor von Nazianz auf Basilius (or. 43). Sicher wird danach sein, daß Makrina und ihr Gemahl der Verfolgung durch Flucht in die Wälder von Pontus auswichen und längere Zeit die Entbehrungen dieses freiwilligen Exils trugen (or. 43, 6 f. MSG 36, 501). Alles Genauere bleibt unerkennbar, denn die siebenjährige Dauer dieses Exils, von der Gregor unsicher redet (or. 43, 6 p. 501 A), paßt nicht dazu, daß die Verfolgung 35 unter Maximin stattgefunden haben soll (ib. 5 p. 500 B), der erst 311 die Herrschaft in Asien erhielt und schon 313 starb; überdies scheut sich Gregor nicht vor abenteuerlicher Wunderausschmückung: die Exilierten beten um bessere Speise (*τὰ πρὸς ἡδονήν*), da stellt das Wild freiwillig sich ein — „wie bereit zur Schlachtung! unzufrieden nur, daß es nicht eher gerufen war!" 40

2. Makrina, die jüngere, gest. 379. Basilius, der Sohn der älteren Makrina, ein in ganz Pontus geschätzter Jurist (Greg. Nyss. vita Macr. p. 981 B), heiratete die Kappadozierin Emmelia (Greg. Naz. or. 43, 10 p. 505 C; sein Epitaph auf Emmelia Epit. 54 MSG 38, 38). Das Paar erwarb sich nach Gregor von Nazianz (or. 43, 9 p. 505 A) durch seine Frömmigkeit und Wohlthätigkeit einen geachteten Namen in ganz Pontus und 45 Kappadozien (doch vgl. Greg. Nyss. vita Macr. p. 981 B). Der Nachwelt sind die beiden bekannt geworden durch ihre Kinder. Es scheinen ihrer zehn gewesen zu sein (Greg. Nyss. vita Macr. p. 973 A), doch kamen nur neun zu höherem Alter (ib. 980 D): vier Söhne und fünf Töchter (ib. 965 A). Von den Söhnen, Basilius, Naukratius, Gregor und Petrus, ist der zweite, Naukratius, der sich aus seiner juristischen Laufbahn losgerissen hatte und 50 in beschaulicher Muße in Pontus in der Nähe seiner Mutter lebte, erst 27 Jahre alt, auf einem Jagdausfluge verunglückt (ibid. 968 C), die drei anderen sind Bischöfe geworden (Bd II, 436, 45). Von den Töchtern, von denen höchstens drei geheiratet haben (p. 965 B u. Greg. Naz. Epitaph. 54), kennen wir nur Makrina. Diese, das älteste Kind ihrer Eltern (ib. 973 A), hat durch ihre asketische Frömmigkeit den Namen, den sie mit ihrer 55 Großmutter teilte, bekannter gemacht, als diese allein es vermocht hätte. — Das Lebensbild,

das ihr Bruder Gregor von ihr gezeichnet hat, entbehrt der legendarischen Färbung nicht (p. 961 B, 989 B u. 996 C sqq.), wird auch, wenngleich nicht in dem Maße wie die Lobrede des Nazianzeners auf Basilius, entstellt durch allerlei rhetorische Überschwenglichkeiten, ist aber sonst überaus wertvoll als eine Schilderung klösterlichen Frauenlebens aus den Anfangszeiten des Mönchtums und gelegentlich auch als Beitrag zur Erkenntnis der Laienfrömmigkeit der Zeit (vgl. über Makrinas Kreuzamulett und ihren Ring mit Holz vom Kreuze Jesu p. 989 C). Das Leben dieser Asketin ist begreiflicherweise einförmig. Zwölfjährig wurde sie von ihrem Vater einem jungen Juristen aus vornehmer Familie zur Ehe bestimmt; doch starb dieser ihr zukünftiger Verlobter sehr plötzlich (p. 964). Wenn nun die Makrina, „der ihres Vaters Plan nicht unbekannt geblieben war“, nach Gregors Bericht (p. 964 C) dem Verstorbenen die Treue wahren wollte, so ist da jede romantische Vorstellung fernzuhalten. Wenn der Bericht zuverlässig und vollständig ist, so war m. E. der Tod des zukünftigen Verlobten nur ein Vorwand, der das Ehelosbleiben erleichterte. Makrina lebte als treue Gehilfin ihrer gleich nach der Geburt des Petrus verwitweten Mutter, bis sie bald nach der Zeit, da Basilius von seinen Studienreisen zurückkehrte, also ca. 358 (vgl. Bd II, 437, 4), mit ihr sich aus dem weltlichen Leben zurückzog und auf einem der Familie gehörigen Gut am Iris mit ihren Dienerinnen und Sklavinnen, die nun zu gleichberechtigten „Schwestern“ wurden, ein klösterlich-gemeinsames Leben zu führen begann (p. 965 D u. 969 BC). Diese Siedelei am Iris ist ihren Brüdern, vornehmlich dem jüngsten, dem späteren Bischof Petrus v. Sebaste, die hohe Schule ernsten, d. h. im Sinne der Zeit: asketischen, Christentums geworden (p. 972 B); auch Gregor v. Nazianz hat dort Anregungen erhalten (ep. 5 MSG 37, 28 f.), und auch Eustathius v. Sebaste hat dort verkehrt (Basil. ep. 223, 5 p. 339 D; vgl. Loofs, Eustathius S. 54). Nach dem Tode der Emmelia (nicht lange vor 370, vgl. Greg. Nyss. vita Macr. p. 973 AB), wenn nicht schon früher, war Makrina die Leiterin der klösterlichen Gemeinschaft. Aber schon Ende 379 (vgl. ibid. p. 973 ff.) ist sie, etwa 50jährig, gestorben. Ihr Bruder Gregor kam eben in dieser Zeit, sie zu besuchen (Bd VII, 150, 36), und ward Zeuge ihres erbaulichen Endes. Daß in Gregors Schrift *περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως* (Bd VII, 151, 41), die nach der litterarischen Einkleidung als ein Gespräch zwischen Gregor und Makrina aus dieser ihrer letzten Zeit sich giebt, der Eindruck dieses Sterbens sich wiederspiegelt, wird man annehmen dürfen, auch wenn man, was Makrina in diesem Dialog als „Lehrerin“ ihres Bruders sagt, direkt ihr irgendwie zuzuschreiben Bedenken tragen muß. Daß Makrina in der ersten Jugendzeit, obwohl zur „Bildung“ bestimmt, nicht an den heidnischen Dichtern, sondern an der hl. Schrift (der Weisheit und den Psalmen) gebildet wurde (vita p. 961 D), schließt übrigens nicht aus, daß sie später die Bildung sich erwarb, welche die *διδάσκαλος* in den *Μακρίνια* auszeichnet. **Loofs.**

Malachias, eigentlich Maol-Maodhog oder Maelmaedhog O'Morgair, irischer Bischof und päpstlicher Legat, gest. 1148. — Quellen: Bernhard von Clairvaux, De vita et rebus gestis s. Malachiae, Opp. ed. Mabillon I, 658 ff. = MSL 182, 1073—1118; derselbe, Epistolae nr. 341, 356, 357, 374 ebd. t. I = MSL 182; derselbe, 2 sermones in transitu s. Malachiae ebd. t. II = MSL 183, 481 ff.; Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters edited by O'Donovan, Dublin 1851, v. 2; Annales Inisfallenses, Annales Ultonienser etc. O'Conor in Rerum Hibernicarum Scriptores, Buckinghamiae 1814, 2 vol. Archdall Mewyn, Monasticon Hibernicum ed. by Moran, Dublin 1873; L. Janauscheck, Orig. Cisterc. t. I, p. 70, 92, 113—115. — Litteratur: Giov. Germano, Vita, gesti e predittioni del padre san Malachia, Napoli 1670, 2 vol.; D. G. Moller, Dissert. historica de Malachia propheta pontificio, Altorfii 1706; James Ware, The History of the Bishops of Ireland, Whole Works concerning Ireland edited by Harris, Dublin 1739 vol. 1; John Lanigan, Ecclesiastical History of Ireland [2], Dublin 1829, IV, 60 ff.; Killen, Ecclesiastical History of Ireland 1875, I, 187 ff.; George T. Stokes, Ireland and the Celtic Church, a History from St. Patrick to the English Conquest in 1172, London 1886; Bellesheim, Gesch. der kath. Kirche in Irland, Mainz 1890, I, 351 ff.; O'Hanlon, Life of Malachi O'Morgair, Dublin 1859; Vacandard in Revue des questions historiques 52 (8), p. 1—57; derselbe, Vie de Saint Bernard, Abbé de Clairvaux, Paris 1895, II, 348—377; Hamilton in Dictionnary of National Biography XXXV, 392—394. Ueber die Prophetia vgl. speziell: Cl. Fr. Menêtrier, Réfutation des prophéties faussement attribuées à St. Mal., Paris 1689, dann deutsch von Chr. Wagner, Leipzig 1691; Weingarten in ThStK 1857, 555—573; Harnack in ZKG III, 315—324.

Seit der Eroberung Englands durch die Normannen regt sich auch in Irland immer stärker der Wunsch nach Anschluß an Rom und die römischen Gewohnheiten. Die Dänen-

stadt Dublin tritt in dauernde Verbindung mit Canterbury. Die Erzbischöfe von Canterbury bemühen sich angelegentlich, die großen irischen Häuptlinge für eine Kirchenreform zu gewinnen, und auch unter den eingeborenen irischen Geistlichen und Mönchen entsteht eine romfreundliche Richtung, als deren angesehenste Vertreter zu Beginn des 12. Jahrhunderts der Bischof Gilbert von Limerick, der erste päpstliche Legat für Irland, und der Bischof 5 Malchus von Waterford erscheinen. Zum Siege ist aber diese Richtung, in Nordirland speziell, erst gelangt durch den hl. Malachias. — Maol-Maodhog oder Maelmaedhog O'Morgair (d. i. Tonsurierter des hl. Maodhog, angeblichen Erzbischofs von Ferns in Leinster, den die Eltern zum Schutzpatron des Kindes wählten) wurde zwischen 1093—1095 zu Armagh in Nordirland geboren. Seine Eltern waren beide vornehmer Herkunft. Der 10 Vater ist wahrscheinlich zu identifizieren mit Mughron O'Morgair, dem berühmten Ferleighinn oder Lektor der Kirche Armagh, der im Jahre 1102 starb ('Armachiae et totius occidentalis Europae lector primarius', Four. Masters). Jedenfalls lag die Erziehung Maelmaedhogs zunächst in den Händen der frommen Mutter. Als Sprößling einer geistlichen Familie — auch sein Bruder Gillechrist wurde später Geistlicher — machte 15 der Knabe zunächst den üblichen Bildungsgang der irischen Mönche und Geistlichen durch. Nach Beendigung seiner Studien schloß er sich dem Reklusen Jomhar Ua-h-Aedhagan an, der in einer Zelle bei der Kirche zu Armagh lebte. Diese Bekanntschaft ward entscheidend für sein ganzes ferneres Leben. Jomhar war ein ausgesprochener Freund der römischen Richtung — in Rom hat er 1134 sein Leben beschlossen — er hat auch seinen Jünger 20 ganz für seine Überzeugungen gewonnen und ihm bis zu seinem Tode als einflußreicher Mentor zur Seite gestanden.

Noch vor 1119 ward M. zum Diakonen, um 1119, also vor dem kanonischen Alter, zum Priester und kurz danach zum Bischof geweiht. Gleichzeitig beauftragte ihn der damalige Coarb des hl. Patrick, Kellach oder Celsus, mit der Wahrnehmung der bischöflichen 25 Funktionen im Gebiete von Armagh. In dieser Stellung schon zeigte sich M. ernstlich bemüht, die römischen Gewohnheiten in Nordirland einzuführen. Aber er fühlte bald das Bedürfnis, sich über dieselben genauer zu informieren und zugleich mit seinen Gesinnungsgenossen in Südirland in Verbindung zu treten. Daher begab er sich für einige Zeit zu Bischof Malchus nach Lismore in Munster. Nach Armagh zurückgekehrt, übernahm er 30 auf Jomhars Rat die Wiederherstellung und Leitung des Klosters Bangor. Aber kaum hatte er sein neues Amt angetreten, als er 1124 von den Leuten von Connor in Ulster zum Bischof gewählt wurde. Nur widerstrebend leistete er diesem Rufe Folge. Denn die Zustände in Connor waren wenig verlockend. Es galt hier erst wieder die Grundlage zur Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse zu schaffen. Aber es war M. auch hier nicht 35 beschieden, die Früchte seiner Mühen zu ernten. Connor wurde 1126 von einem der nordirischen Fürsten zerstört und M. samt seinen „Klerikern" und Mönchen vertrieben. Er suchte und fand zunächst eine Zuflucht bei dem südirischen Häuptling Cormac Mac Carthy. Dieser setzte ihn in den Stand, zu Ibrach, Grafschaft Kerry, mit seinen Leidensgefährten ein Kloster zu gründen. Aber auch hier war seines Bleibens nicht lange. Denn schon im 40 Jahre 1129 designierte ihn Kellach von Armagh auf dem Totenbette zu seinem Nachfolger als Coarb des hl. Patrick. Diese Designation war thatsächlich ein Rechtsbruch, ein revolutionärer Akt der römischen Partei, der auch Kellach angehörte. Die altirische Partei Nordirlands erkannte sie daher auch nicht an. Vor allem erhob die nach altirischem Rechte zu der Coarbschaft allein berechtigte Sippe des Kellach Einspruch: eines ihrer Mitglieder, 45 Murtogh oder Muircheatach O'Domnhnal, bemächtigte sich sogleich, ohne in Armagh auf Widerstand zu stoßen, der erledigten Würde, und weder M. noch seine Gesinnungsgenossen wagten zunächst, dieselbe ihm streitig zu machen. Erst im Jahre 1132 ermannten sich der päpstliche Legat Gilbert von Limerick und Malchus von Lismore zu einem zweiten revolutionären Schritt: sie wählten M. feierlich zum „Erzbischof" von Armagh und bewirkten, 50 daß M. nunmehr endlich nach Nordirland zog, um seinen Rivalen zu vertreiben. Aber es gelang ihm nur, in dem Gebiet um Armagh sich festzusetzen. In Armagh selbst behauptete sich Murtogh unangefochten bis an seinen Tod am 17. September 1134. Nach seinem Tode aber bemächtigte sich sofort ein anderes Mitglied der hl. Sippe, Niell, ein Bruder des Kellach, der Coarbschaft. Aber jetzt scheute die römische Partei vor offener 55 Gewaltthat nicht mehr zurück. Ihre vornehmsten Gönner, die beiden südirischen Fürsten Cormac Mac Carthy von Desmond und Conor O'Brian von Munster, eroberten Armagh und vertrieben Niell. Allein Niell nahm die Insignien der Coarbschaft mit, den Jesusstab und das Evangeliar des hl. Patrick. Solange M. nicht im Besitze dieser Reliquien war, war er in Armagh seiner Stellung, ja seines Lebens nicht sicher. Die römische Partei 60

machte daher förmlich Jagd auf den flüchtigen Coarb. Es gelang ihr in der That bald, ihn in die Enge zu treiben. Er verstand sich zwar nicht eigentlich zur Unterwerfung, aber zu einem für ihn und M. gleich wenig ehrenvollen Handel. „Am 7. Juli 1135", berichten die vier Meister, „kaufte Maelmaedhog den Jesusstab und nahm ihn aus seiner Höhle". — Damit sah sich die römische Partei am Ziele ihrer Wünsche: durch Rechtsbruch, offene Gewaltthat und Simonie hatte sie jetzt endlich auch in Nordirland eine ganz feste Stellung erobert. Im Jahre 1136 war die neue Ordnung der Dinge bereits so gefestigt, daß M. den Mönch Gelasius zu seinem Nachfolger auf dem neuen Erzstuhl von Armagh salben und selber seinem Wunsche entsprechend das von dem Sprengel von Connor abgetrennte Bistum Down in Ulster übernehmen konnte, woselbst die kirchlichen Verhältnisse dringend einer Reform bedurften. Aber die neue Organisation der irischen Kirche war noch keineswegs vollendet. Vor allem scheint jetzt in Südirland die längst geplante Errichtung eines selbstständigen südirischen Erzbistums in Cashel lebhaft betrieben worden zu sein. In Armagh konnte man nach der Haltung des Südens in den Jahren 1132—1135 diesem Wunsche sich nicht wohl versagen. Sonach begab sich M. im Jahre 1139 über Schottland, England, Frankreich, wo er Clairvaux einen Besuch abstattete, nach Rom, um für zwei irische Erzbischöfe das Pallium zu erbitten. Allein er fand kein Gehör. Papst Innocenz II. ernannte ihn an Stelle Gilberts von Limerick zum päpstlichen Legaten für Irland und bestätigte auch angeblich die Erhebung Cashels zum Erzbistum. Aber die Pallien erklärte er erst dann gewähren zu können, „wenn ein allgemeines Konzil der Bischöfe, Geistlichen und Vornehmen Irlands dafür sich ausgesprochen habe und einstimmig darum nachsuche". So kehrte M. unverrichteter Sache 1140 zurück. Auf dem Heimwege berührte er wiederum Clairvaux und ließ daselbst vier von seinen Begleitern zur Ausbildung zurück. Denn er plante, da er selber auf Befehl des Papstes in Clairvaux nicht die Kutte nehmen durfte, im Verein mit dem hl. Bernhard die Einführung der Cistercienser in Irland. Hier, in Irland, vollendete er zunächst die Restauration des Klosters Bangor: auch eine steinerne Kirche in französischem Stile — die erste ihrer Art in Irland — baute er bei dieser Gelegenheit, erregte aber dadurch in Nordirland nicht bloß Staunen, sondern geradezu eine feindselige Erhebung. Alsdann durchzog er unermüdlich als päpstlicher Legat zu Fuße ganz Irland, hielt überall Versammlungen, Predigten, setzte Bischöfe ein, baute und erneuerte Kirchen und Klöster und sorgte für die Einführung der römischen Gewohnheiten. Seine anspruchslose, echt mönchische Erscheinung wirkte überall zauberhaft auf das leicht erregbare Volk. Unglaubliche Wunderthaten wurden bald von ihm berichtet. Nichts, meinte man, sei ihm unmöglich. Er hat selber gutgläubig, wie es scheint, sich für einen Wunderthäter gehalten. Sicher hat er durch diese angeblichen Wunder nicht zum wenigsten jetzt auch „moralisch" Irland für Rom erobert. — Im Jahre 1148 war er endlich so weit, daß er auf einem Konzil zu Inis Patrick den Antrag stellen konnte, nunmehr endlich für die Erzbischöfe von Armagh und Cashel um das Pallium zu bitten und dadurch der neuen Organisation der irischen Kirche die päpstliche Sanktion zu verschaffen. Das Konzil stimmte zu. In seinem Auftrage begab sich M. wiederum über Schottland und England nach Frankreich, wo er jedoch Eugen III. nicht mehr, wie er gehofft hatte, antraf. Auf dem Wege nach Italien erkrankte er in Clairvaux am Fieber. 14 Tage darauf, in der Nacht vom 2. auf den 3. November, starb er. Am Abende des dritten ward er in der neuen Abteikirche beigesetzt. Bernhard hielt ihm, wie es scheint, bei dieser Gelegenheit eine Gedächtnisrede (sermo 1 in transitu s. Malachiae, anders Vacandard a. a. O. S. 369 Nr. 2). — M. hat für Irland eine ähnliche Bedeutung erlangt, wie Bonifaz für Deutschland. Er hat die irische Kirche reformiert, neu organisiert und ihre Unterwerfung unter Rom vorbereitet. Der Verlust an Selbstständigkeit, den ein „romfreies" Volk dadurch erlitt, wurde auch in diesem Falle reichlich aufgewogen durch den Gewinn an Ordnung, Zucht, höherer Kultur. Mit Bonifaz hat M. auch gemein den Eifer für die Reform und Ausbreitung des Mönchtums. Er hat nicht nur Bangor wiederhergestellt, sondern auch zu Ibrach und, wie es heißt, zu Sabhall-Patrick, jetzt Saul in Ulster, neue Klöster und angeblich zu Down-Patrick ebendaselbst ein Augustinerchorherrnstift gegründet. Vor allem aber gebührt ihm der Ruhm, die Cistercienser nach Irland verpflanzt zu haben. Mellifont, die erste Tochter Clairvaux' auf der grünen Insel, darf ihn als seinen Stifter verehren (1142). Sonst sind freilich der irische Reformator und der angelsächsische Missionar sehr verschiedene Männer. Nur das Ziel und der Ertrag ihres Lebens, nicht ihr Charakter, läßt sie als verwandte Persönlichkeiten erscheinen. — Bernhard von Clairvaux hat dem hochverehrten Freunde, dessen Tunika er bis an sein Lebensende ständig auf dem Leibe trug, wie einst Athanasius den Rock des Antonius, noch vor 1152 in seiner Schrift de

vita s. Malachiae ein Denkmal gesetzt: sie ist eines der vollendetsten Werke des größten mittelalterlichen Stilisten und hat zweifellos viel dazu beigetragen, daß M. bereits am 6. Juli 1190 von Clemens III. kanonisiert wurde.

Bernhard weiß nichts von nachgelassenen Werken Maelmaedhogs. Erst in späterer Zeit sind M. folgende Schriften zugeschrieben worden: 1. Constitutionum communium liber; 2. De legibus caelibatus liber 1; 3. De traditionibus; 4. Vita s. Cuthberti; 5. De peccatis et remediis liber 1; 6. Conciones plures; 7. Ein irisches Gedicht (vgl. O'Hanlon S. 158); 8. Prophetia de futuris pontificibus Romanis. Von diesen Schriften rührt nachweislich keine von unserem M. her. Einige der unter 1—7 genannten haben wohl den irischen Franziskaner Malachias, der um 1390 in Oxford nachweisbar ist, zum Verfasser. Die Prophetia wurde zuerst im Jahre 1595 von dem Benediktiner Wion veröffentlicht. Sie besteht aus 111 kurzen, orakelhaften Sinnsprüchen auf die 111 Päpste, die von Cölestin II. bis zum Untergang der Welt regieren sollen. Seit ihrer Veröffentlichung ist über diese Sprüche eine ganze Litteratur entstanden: sie interessierten Gelehrte und Ungelehrte mehr, als der hl. Maelmaedhog selber. Jetzt ist erwiesen, daß sie „präzis aus der Zeit zwischen dem 16. September und 4. Dezember 1590 stammen" (Harnack), und daß sie gefälscht sind, um die Wahl des Kardinal Simoncelli zum Papste zu unterstützen. Der Fälscher ist unbekannt. Wion ist nach Harnacks Darlegungen nur als der Veröffentlicher anzusehen. **H. Böhmer.**

Malalas, Johannes, Chronograph unter Justinian. — Ausgaben: Edm. Chilmeadus, Oxon. 1691; L. Dindorf, Bonnae 1831 (Corp. Script. Byzant.), abgedruckt in MSG 97, 9—970. Die Ausgaben ruhen auf der einzigen griechischen Handschrift, dem Cod. Bodl. Baroccianus 128 saec. 12, dessen Text sie übrigens nur ungenau wiedergeben (vgl. J. B. Bury, The Text of the Codex Baroccianus, in Byz. Zeitschr. 6, 1897, 219—230). Die Handschrift enthält nur eine abgekürzte Redaktion des ursprünglichen Werkes, wie sich aus zahlreichen, vereinzelt überlieferten Bruchstücken und Exzerpten späterer Chronisten nachweisen läßt. Wie weit der ursprüngliche Text hergestellt werden kann, wird die in Vorbereitung befindliche kritische Ausgabe von C. E. Gleye zu zeigen haben. Die Litteratur über diese und andere Fragen findet man vollständig verzeichnet bei K. Krumbacher, Gesch. der byz. Litteratur[2], München 1897, 325—334. Von später erschienenen Arbeiten seien erwähnt: E. Patzig, Der angebliche Monophysitismus des M., in Byz. Zeitschrift 7, 1898, 111—128; C. E. Gleye, Ueber monophysitische Spuren im Malalaswerke, ebd. 8, 1899, 312—327; J. Haury, J. M. identisch mit dem Patriarchen Johannes Scholastikos?, ebd. 9, 1900, 337—356.

Unter dem Namen des Johannes Malalas (*Μαλάλας* [nicht *Μαλαλᾶς*], *Μαλέλης*) ist eine griechisch geschriebene Weltchronik (*χρονογραφία*) überliefert, die in ihrer jetzigen Gestalt bis zum Jahre 563 reicht, ursprünglich aber vielleicht bis 573 fortgeführt war, wenn anders die in dem sog. Chronicon Palatinum (Cod. Vatic. Pal. 277) erhaltenen Schlußnotizen der darin benutzten Malalaschronik auf M. zurückgehen. Über die Lebensverhältnisse des M. läßt sich nichts weiter sagen, als daß er ein Zeitgenosse der Kaiser Anastasius, Justin I. und Justinian I. gewesen sein und in Antiochien, das wenigstens in den Aufzeichnungen der ersten 17 Bücher den Horizont beherrscht (s. u.), gelebt haben muß. Der Beiname (malal = *ῥήτωρ*) läßt auf einen gräzisierten Syrer schließen und deutet wohl eher auf den Advokatenberuf (s. die Zeugnisse bei Haury 337 ff.) als darauf, daß M. Kleriker (Krumbacher: Prediger) war. Die von Haury versuchte Gleichsetzung mit dem Patriarchen Johannes Scholastikos von Konstantinopel (s. d. Art. Bd IX S. 319) ist nicht genügend begründet, dagegen dürfte die ältere Annahme, daß Johannes M. und der von Evagrius (s. d. Art. Bd V S. 650) als Quelle mehrfach citierte und noch öfter benutzte Johannes Rhetor (s. auch Liberatus, Breviar. 18) ein und dieselbe Persönlichkeit sind, durch neuere Forschung ausreichend beglaubigt sein. Allerdings läßt diese Forschung (vgl. besonders die Arbeiten von Gleye) das Malalasproblem viel verwickelter erscheinen als es früher der Fall war. Ob das aus 18 Büchern bestehende Werk, wie es vorliegt, auf einen Verfasser zurückgeführt werden kann, ist zweifelhaft. Die ersten 17 und der Anfang des 18. Buches sind wohl schon vor 540 geschrieben und herausgegeben, während der größere Teil des 18. Buches, der sich von dem Vorhergehenden deutlich dadurch abhebt, daß Antiochien (s. o.) durch Konstantinopel als Mittelpunkt abgelöst erscheint, erst nach dem Tode Justinians abgeschlossen und mit den übrigen Büchern vereinigt wurde. Die Annahme, daß M. selbst nach einer Übersiedelung nach der Reichshauptstadt das 18. Buch ausgearbeitet habe, scheint zu einfach zu sein. Es sind deutliche Anzeichen vorhanden, daß dieses letzte Buch nicht von dem Verfasser der ersten 17 Bücher herrührt. Es sind aber weiter auch Anzeichen davon vorhanden, daß die ersten 17 Bücher einen Monophysiten

zum Verfasser hatten, dessen Spuren ein orthodoxer Bearbeiter zu verwischen versuchte; oder aber umgekehrt, daß die ursprünglich in orthodoxem Geiste ausgearbeiteten Bücher in monophysitischem Sinne umgearbeitet worden sind. Das 18. Buch rührt jedenfalls von einem Orthodoxen her. Ob eine kritische Ausgabe diese Fragen zu einer alle Forscher befriedigenden Lösung führen wird, bleibt abzuwarten.

Die Bedeutung des M. ruht darin, daß uns in ihm zum erstenmal der Typus der christlich-byzantinischen Mönchschronik, jener Gattung von Schriftwerken, die später eine so überaus reiche Pflege fand, begegnet. „Überall tritt", wie Krumbacher es formuliert, „die Absicht hervor, eine der ungebildeten Menge zusagende, weder Thron noch Altar verletzende und doch pikante, anziehende und verständliche Lektüre zu gewähren." Das Schwergewicht für den Kirchenhistoriker liegt in den vier letzten Büchern, die für die Ereignisse der Regierungen der oben genannten Kaiser eine trotz aller Kindlichkeit der Auffassung und Beschränktheit des Horizontes, trotz der Unglaubhaftigkeit mancher Angaben und des Mangels an Unterscheidungsgabe wertvolle Quelle bilden. Die als Volksbuch sehr beliebt gewordene Chronik ist Jahrhunderte lang ab- und ausgeschrieben worden. Wenn dennoch das Werk nur in einer einzigen Handschrift erhalten blieb, so erklärt sich das daraus, daß ihm schließlich modernere Chronographen, wie Theophanes, Georgios Monachos, Zonaras u. a., die den Vorzug hatten, die Erzählung bis auf die Gegenwart herabzuführen, den Rang abgelaufen haben. Als das erste größere Denkmal der volkstümlichen Gräzität verdient das Malalaswerk besondere Beachtung. **G. Krüger.**

Malan, Heinrich Abraham Cäsar, gest. 1864. — Zu den Quellen seiner Biographie gehören außer den im Text zu erwähnenden Schriften der Herren von der Goltz, Ostertag und C. Malan Sohn (welchem wir mehrere besondere Nachrichten verdanken) noch: The late Rev. Dr. Cesar Malan of Geneva. Biographical sketch (Auszug aus der Zeitung „The Record"), London 1864. Sermons translated from the French of Cesar Malan, London 1819. Histoire véritable des mômiers de Genève (von einem katholischen Verfasser), Paris 1824.

H. A. C. Malan, am 7. Juli 1787 in Genf geboren, war der Sohn einer Familie, die schon im 12. Jahrhundert zu Mérindol in der Dauphiné ansässig war. Durch die Aufhebung des Edikts von Nantes aus Frankreich vertrieben, ließ sich Peter Malan im Jahre 1722 in Genf nieder. — Jakob Imbert Malan, Cäsars Vater, hatte eine de Prestreau aus Nîmes geheiratet, die auch aus einer geflüchteten Familie herstammte und deren große Frömmigkeit den glücklichsten Einfluß auf ihren Sohn ausübte.

Schon frühe ließ sich bei Cäsar ein Hang zum Studium erkennen. Seine Eltern hielten ihn durch ihr Beispiel zur Arbeit an und lehrten ihn die Höflichkeit und das ausgezeichnete Benehmen, das später seine Persönlichkeit mit einem so großen Reiz umgab. Sein natürliches Kunstgefühl, sein lebhafter Sinn für die Schönheiten der Natur wurden auf einsichtsvolle Weise entwickelt, auch unterrichtete man ihn in verschiedenen Handarbeiten, wobei er sich bald sehr geschickt erwies. Noch in seinem hohen Alter war es ihm Erholung, nach geistigen Arbeiten sich einige Stunden in seiner Drechsler- und Schreinerwerkstätte zu beschäftigen. Seine Familie hatte sich als Ziel der Erziehung gesetzt, einen Mann aus ihm zu machen, und wir dürfen hinzufügen, daß es ihr vollständig gelungen ist. Der Verfasser dieser Zeilen, der in seiner Jugend das Vorrecht genoß, den Christen zu kennen, welchem er hier ein achtungsvolles Andenken widmen möchte, sieht noch dieses zugleich liebenswürdige und Achtung einflößende Gesicht vor sich, das von der Goltz so treffend geschildert hat: „Sein Äußeres war einnehmend und würdig; er dichtete, komponierte mit Erfolg, er sang und malte schön und vereinigte die mannigfachsten praktischen Talente. Mit einer reichen und fruchtbaren Einbildungskraft verband er ein scharfes, logisches Denken, eine hinreißende Beredsamkeit und eine feurige Energie des Charakters." (Die reformierte Kirche Genfs im neunzehnten Jahrhundert, Basel und Genf 1862.)

Im Alter von siebzehn Jahren brachte Malan in Marseille eine kurze Lehrzeit in einem Handlungshause zu; jedoch lag hier nicht seine Bahn. Nach Verlauf eines Jahres kam er nach Genf zurück und begann sogleich seine theologischen Studien. Er genoß damals den Ruf eines jungen Mannes von untadelhaften Sitten und man hielt ihn für sehr gottesfürchtig, was er in der That auch war, aber es war nur eine Gottesfurcht der Phantasie. Der theologische Unterricht, welcher in der Stadt Calvins gegeben wurde, war sicherlich nicht dazu gemacht, sein Herz zu rühren. Die Bibel wurde fast vollständig beiseite gelassen; die Grundlehren des Evangeliums kamen, um so zu sagen, dabei

nicht mehr zum Vorschein. — Alles dieses verhinderte indessen Malan nicht, seine Prüfungen gut zu bestehen und im Jahre 1810 die Weihung zu empfangen, nachdem er seit dem vorhergehenden Jahre eine Stelle als Lehrer in der fünften Klasse der lateinischen Schule in Genf erhalten hatte, wo er sich bald als ausgezeichneter Pädagog bewährte.

Im Jahre 1811 heiratete Malan Fräulein Jenny Schönenberg, Tochter eines Kaufmannes aus Glarus, der sich in Genf niedergelassen hatte. Diese Heirat sollte für ihn eine Quelle reichen Segens werden. Seine Gattin, die ihm zwölf Kinder gebar, war für seinen Glauben eine Stütze vom höchsten Wert. Jedoch war zu dieser Zeit sein Glaube noch sehr wenig erleuchtet. Die Zusammenkünfte von Studenten der Theologie, welche der junge Empeytaz leitete, hatten keine große Anziehungskraft für ihn. Er liebte das Studium mehr als die Bibel, und die Lehre von der Gottheit Christi war ihm für den Augenblick durchaus fremd. Einige aufrichtig evangelische Predigten, die er hie und da hörte, Unterredungen mit wahrhaft Gläubigen, der Einfluß einer Gesellschaft, „die Freunde" genannt, die sich an die Trümmer der Brüdergemeinde anschloß, die Zinzendorf in Genf gegründet hatte, waren die Mittel, deren sich Gott bediente, um ihn zur Wahrheit zu führen. Sobald Malan sie ergriffen hatte, nahm sein neuer Glaube den entschiedenen Charakter und die bestimmte Gestalt an, die nie bis zu seinem letzten Seufzer verwischt werden sollte und wodurch er ein wesentlich dogmatischer Mensch wurde. — Wir müssen zugeben, daß das in mancher Hinsicht bei ihm ein Element der Schwäche war. Es wurde ihm schwer, die Einwendungen zu verstehen, die man ihm machte; er stellte sich nicht leicht und nur ungern auf den Standpunkt von Ansichten, die den seinigen entgegengesetzt waren. Er verstand es besser zu zernichten, als zu überzeugen. Doch würde es durchaus ungerecht sein, wenn wir die Größe des Dienstes verkennen wollten, den dieser selbe Dogmatismus damals Genf erwies. In einer Zeit, wo die wesentlichsten Prinzipien des Christentums bis zum Äußersten bekämpft wurden, oder wo man, was noch schlimmer ist, sich gar nicht auf sie einlassen wollte, bedurfte man eines Mannes von dem Schlage Malans, um sie wieder zu Ansehen zu bringen. Nicht durch Nachgeben konnte das Licht wieder auf den Leuchter gestellt werden, das im Begriff war zu erlöschen. „Man muß bestätigen," sagt sein Biograph mit vollem Recht, „das er der Mann der Bewegung, des Fortschritts war, der Mann des geistlichen Lebens, der Vertreter einer mutigen Treue gegen eine hoch anerkannte, aber außer Acht gelassene Macht, mit einem Worte der Vorkämpfer der hl. Rechte des Gewissens und der Aufrichtigkeit in dem Bekenntnis." (La vie et les travaux de César Malan par un de ses fils p. 251).

Man kann die Bekehrung Malans auf das Jahr 1816 festsetzen. Sie wurde im folgenden Jahre durch den Besuch der Brüder Haldane in Genf befestigt. Diese frommen Schotten hatten auf das religiöse Erwachen des Kontinents einen tiefgehenden Einfluß, der zu bekannt ist, als daß wir nötig hätten, hier dabei zu verweilen. Malan verdankte ihnen noch mehr Entschiedenheit in seinem Glauben, auch trat er nun freier mit der Darlegung desselben, zu der er sich verpflichtet fühlte, hervor. Seine beiden denkwürdigen Predigten vom 5. und 6. Mai 1817 über die Rechtfertigung durch den Glauben allein legen Zeugnis davon ab. Diese mutige Verkündigung der christlichen Wahrheit erregte in den geistlichen Kreisen großes Ärgernis. Zuerst wurden Malan die Kanzeln in der Stadt verboten und nach und nach auch die meisten auf dem Lande. Die berüchtigte Verordnung vom 3. Mai, die noch heute unbegreiflich ist, spannte die Lage der Dinge bis zum Äußersten. Die Vereinigung der Pastoren verbot darin jedem Prediger in seinen Predigten zu lehren: 1. von der Vereinigung der beiden Naturen in der Person Jesu Christi; 2. von der Erbsünde; 3. von der Art, wie die Gnade wirkt; 4. von der Vorherbestimmung. Malan verweigerte, sich zu fügen; indessen infolge ziemlich verwirrter Erklärungen und etwas unbestimmter Versprechungen, die ihm gemacht wurden, zeigte er ein Jahr später seine Unterwerfung schriftlich an, worauf man ihm wieder erlaubte, zu predigen. Aber das dauerte nicht lange; denn nach zwei Predigten, worin von Neuem mit großer Kühnheit Lehrsätze aufgestellt wurden, die der kirchlichen Behörde mißfielen, wurde Malan von allen Kanzeln des Kantons definitiv ausgeschlossen.

Dies war ja noch nicht alles. Er hatte noch seine Stelle als Lehrer an der lateinischen Schule, wo sein Unterricht sehr geschätzt wurde. Jeder unparteiische Besucher seiner Klasse konnte sich nicht enthalten, sie als ein Muster darzustellen. Wahr ist, daß Malan verpflichtet zu sein glaubte, christliche Prinzipien hier einzuführen und sich nicht allein an den amtlichen Katechismus zu halten, den die Behörde für geistliche Angelegenheiten genehmigt hatte. Dies genügte, um ihn verdächtig zu machen. Mit Absetzung bedroht,

aufgefordert, sein System zu ändern, erklärte er, daß es ihm unmöglich sei, und infolgedessen wurde er seines Amtes entsetzt. Der Staatsrat war schwach genug, einen Ausspruch zu bestätigen, der sich allein aus der theologischen Eifersucht erklärte. Mit einer Familie von vier Kindern war Malan nun ohne gesicherten Verdienst. Sein Glaube wurde nicht erschüttert, aber Gott hatte, wie es scheint, beschlossen, ihn den Becher der Enttäuschung und Bitterkeit bis auf die Hefe leeren zu lassen. Da er dem Predigen nicht entsagen wollte, so fing er an, Versammlungen in seinem Hause zu halten, und als dieselben zahlreicher besucht wurden, baute er auf seinem Eigentume und auf seine Kosten (jedoch durch großmütige Gaben aus der Fremde unterstützt) eine Kapelle, wohin er Sonntags und mehreremal in der Woche die Gläubigen zusammenrief. Wohl darf hier erwähnt werden, daß später Malan die Summen zurückgab, die ihm zu diesem Zwecke waren gegeben worden, und die er als Anlehnen ansah! Der Bau der Kapelle wurde als ein Akt der Widersetzlichkeit angesehen und Malan seiner geistlichen Funktionen enthoben. Nun schrieb er dem Staatsrat, daß er aus der protestantischen Kirche des Kantons, so wie sie damals bestand, ausscheide, worauf ihm am 18. September 1828 seine Entlassung als Pfarrer mitgeteilt wurde.

Diese heftigen Maßregeln bestimmten indessen Malan nicht, eine Trennung in der Kirche herbeizuführen. Er fing an, das Abendmahl nicht mehr in seiner Kirche auszuteilen; in den Tempeln der Nationalkirche ging er zum Tisch des Herrn, und hier ließ er auch seine Kinder taufen. Er schloß sich auch nicht an die damals gegründete Kirche du Bourg de four an, deren streng separatistische Prinzipien ihm nicht gefielen und deren zu sentimentale Frömmigkeit ihm auch nicht zusagte. Seine geistliche Thätigkeit erstreckte sich unterdessen immer weiter. Ob er es wollte oder nicht, unmöglich war es, daß die „Zeugnis-Kapelle", so hatte er sein Gotteshaus genannt, sich nicht nach und nach zu einer Kirche ausbildete. Unmöglich war es von da an auch, daß die Meinungsverschiedenheiten, die ihn von der Kirche du Bourg de four trennten, nicht von Jahr zu Jahr schärfer hervortraten. Und das war in der That der Fall. Wir glauben behaupten zu können, daß er den Bruch nicht suchte, aber dieser drängte sich ihm infolge der Ehrenhaftigkeit seines Dogmatismus gewissermaßen auf. Er fand im Jahre 1830 statt. Ein Drittel der Mitglieder der Gemeinde Malans verließ ihn.

„Der edle Mann," sagt hierüber Dr. Ostertag in seinem trefflichen Aufsatz, den er Malan widmete, „war tief erschüttert, aber in der Überzeugung von der Schriftmäßigkeit seiner Lehre und von der Heilsamkeit seiner Amtsführung ließ er sich keinen Augenblick irre machen. Er fuhr mit derselben Freudigkeit und Geistesfrische fort, an den wenigen, die ihm treu blieben, zu arbeiten, wie zuvor an den vielen" (Evang. Missions-Magazin, März 1867; Bibelblätter Nr. 1 u. 2, S. 9).

Man könnte meinen, dieses Ereignis hätte seine Thätigkeit im Dienste Gottes beschränken müssen; aber das Gegenteil trat ein. Es war ein Mittel, dessen der Herr sich bediente, um durch ihn in der Ferne die Wahrheit der Erlösung zu verbreiten; Malan wurde Missionar. Ohne im entferntesten Genf aufzugeben — wo übrigens die evangelische Gesellschaft sich soeben gegründet hatte und die Predigt des Evangeliums immer häufiger wurde — begab er sich oft in die Fremde, wo zahlreiche Freunde ihn erwarteten. Sein Ruf war besonders in England und Schottland sehr groß, und als er sich, zuerst im Jahre 1826 und darauf in den Jahren 1828, 1833, 1834, 1839 und 1843 dorthin begab, fand er daselbst schon bei seinem ersten Auftreten eine warme, begeisterte Aufnahme. Dies hätte einer weniger festbegründeten Frömmigkeit großen Schaden bringen können. Wir wollen nun nicht behaupten, daß die vielen Beifallsbezeugungen ihm in keiner Weise schädlich gewesen wären, aber glücklicherweise war es ein ganz anderer Beweggrund, der ihn aus seinem Vaterlande in die Fremde führte: der heiße Wunsch, Gottes Wort zu verbreiten. Von ganzer Seele Verkündiger des Evangeliums, kannte er keine Ermüdung, war er fähig, mehrere Wochen lang, ohne Unterbrechung täglich zu predigen; dabei besaß er einen Ideenreichtum, der groß genug war, daß er sich nicht wiederholte; in seinen Gewohnheiten aber war er so einfach, daß er sich mit der allergewöhnlichsten Gastfreundschaft begnügte; er war ein geborener Wanderprediger. Gelegenheit, dies zu zeigen, fehlte ihm nicht auf seinen zahlreichen Rundreisen in Frankreich, Belgien, Holland, in einigen Teilen der Schweiz und Deutschlands, sowie in den Thälern der Waldenser in Piemont. Nicht nur von der Kanzel verkündete er das Evangelium, auch auf der Reise selbst, in den Postwagen, auf Fußreisen, auf den Dampfschiffen, an der Wirtstafel; jede Gelegenheit war ihm erwünscht, um das Evangelium zu verkünden, dessen einfacher und treuer Bekenner er nur sein wollte. Niemand verstand es besser wie er,

den günstigsten Augenblick zu benutzen oder ihn herbeizuführen. Nie war er dabei pedantisch oder unfreundlich; sein herzliches Benehmen gewann ihm leicht Vertrauen, doch wollte er von alltäglichem Gespräch nichts wissen, die Zeit schien ihm zu kostbar dazu. Sein Losungswort war, was er einst Ostertag ins Ohr flüsterte: „Verbreitet das Evangelium, stoßt in die Trompete" (Bibelblätter a. a. O. S. 22).

In allen seinen Gesprächen, wie in seinen Predigten, zeigte sich der dogmatische Charakter des Mannes. In seiner Methode macht sich das Verstandesmäßige etwas zu viel geltend; die Erlösung wird zuweilen beinahe zu einem Vernunftschluß herabgedrückt. Seine Auffassung des Heils schien im ersten Augenblicke nicht aus dem Bereich des Gedankens herauszutreten. Er hielt an den schroffsten Formeln des Calvinismus fest, und doch war sein Herz so warm, liebte er die Seelen so heiß, daß sein Wohlwollen oft bei denen den Sieg davontrug, die zuerst durch seine Ideen am meisten verletzt worden waren. — Man hat ihm sein barsches Benehmen bei seinen Fragen vorgeworfen und bezeichnete es als Mangel an guter Lebensart, wenn er Unbekannte anredete und sie geradezu fragte: „Wie steht es mit Ihrem Seelenheil? Sind Sie ein Auserwählter Gottes?" Diese Anreden mögen wohl zuweilen diejenigen verdrossen haben, an welche sie gerichtet waren, aber es steht unbestreitbar fest, Malan hat mit seiner, vielleicht ein wenig seltsamen Methode dem Heiland unendlich mehr Seelen zugeführt, als wir heutzutage mit unserem tadellosen und akademischen Verfahren.

Was Malan durch das Wort gethan hat, das that er auch sein ganzes Leben durch die Feder. Er war ein unermüdlicher Schreiber, und wir müssen darauf verzichten, auf dem kleinen Raume, über welchen wir verfügen, eine vollständige Liste von Allem zu geben, was er geschrieben hat. Wir wollen nur zwei Arbeiten von höchster Wichtigkeit erwähnen, welche er seit 1830 erscheinen ließ und die ziemlich genau die beiden Richtungen bezeichnen, die damals seine Polemik einschlug. Im Jahre 1831 veröffentlichte er als Antwort auf ein Schreiben des Professors Chenevière, der offen die Gottheit Jesu Christi leugnete: „Jesus Christus ist der ewige im Fleisch geoffenbarte Gott." Dieses Buch machte einen tiefen Eindruck. Viele frühere Gegner Malans wußten ihm Dank, daß er mit solcher Energie in die Schranken getreten war, und waren auch seines Lobes voll, als er sechs Jahre später gegen den Abbé Baudry schrieb: „Könnte ich je in die römische Kirche eintreten?" (1837). Seitdem nahm der Glaubensstreit mit Rom einen ziemlich großen Platz in seinen Arbeiten ein und lenkte die Aufmerksamkeit in Genf wie in der Fremde auf ihn. Wir müssen indessen hinzufügen, daß, was er schrieb, nie diesen Streit verbitterte. Er war lebhaft, aber höflich, weil er nicht einen Augenblick aufhörte, die Ehre Gottes zu suchen, und deshalb finden wir in seinem Tone nichts von Verachtung oder Verdrehung der Überzeugungen seiner Gegner.

Seine religiösen Traktate, verschieden in Form und Inhalt, haben oft das Höchste in volkstümlicher Art erreicht. Bewunderungswürdig ist es, wie Malan das Volk und die Kinder kannte; er liebte sie und konnte mit ihnen in ihrer Sprache reden, ohne sich den Anschein zu geben, sich zu ihnen herabzulassen. Auf der Kanzel oft abstrakt, ist er es selten in seinen Traktaten, von denen manche ihren Wert bis heute erhalten haben, obwohl mehr als ein halbes Jahrhundert seit ihrer Entstehung verflossen ist. „Der arme Uhrmacher" z. B. und die „Walliserin" verdienen, wie uns dünkt, den Namen von Meisterwerken.

Als Dichter und auch als Musiker hat Malan nicht nur geistliche Lieder verfaßt und komponiert, sondern auch, nach Vinets Ausdruck, den Gemeinden französischer Sprache „das Kirchenlied zurückgegeben". Diesen Zug hatte er mit seinem Freunde Bost gemein (s. d. A. Bd III, S. 342); jedoch hat dieser nur einige wenige Lieder gedichtet und komponiert, Malan dagegen mehr als tausend, wovon einige Gemeingut aller christlichen Kirchen geworden sind. Von seinen Sionsliedern, die 300 Nummern umfassen, ist im Jahre 1855 die letzte Auflage erschienen. In diesem Augenblicke wird eine holländische Ausgabe veröffentlicht, von welcher uns der Herausgeber schreibt, daß sie für seine Mitbürger ein wahres Stärkungsmittel sei. Aber das eigentliche Kirchenlied allein genügte einem so unermüdlichen Arbeiter nicht. Als großer Freund der Kinder wollte er ihnen sowohl Gesänge für ihre Schule, wie für ihren Gottesdienst geben, und verfaßte deren 127, wovon die vierte und letzte Auflage 1853 erschienen ist. Einige davon sind vollendete Muster von Grazie und Anmut, und in allen hallt ein frommer Ton wieder.

Diese schöne, ganz dem Dienste Gottes geweihte Wirksamkeit dauerte viele Jahre hindurch. 1861 feierte Malan seine fünfzigjährige Hochzeit; nur eines seiner Kinder hatte er nach einer langen und sehr schmerzhaften Krankheit verloren. Im Jahre 1863 kam

das Leiden auch zu ihm und brachte ihm ungefähr sechs Monate des Ringens und manchmal des Todeskampfes, aber sein Glaube wurde nicht erschüttert. Einem seiner Söhne, der ihn fragte, ob er irgendwelche Bangigkeit der Seele empfinde, antwortete er: „Nein, an meinem Himmel sind keine Wolken!" Sonntag den 18. Mai 1864 entschlief er. Das Ende war friedlich, ein Strahl von Oben verklärte das Gesicht des tapferen Kämpfers, zu dem der Herr sagte: „Es ist genug, gehe ein zu Deines Herrn Freude." Einige Worte genügen, um die Entwickelung Malans kurz zusammenzufassen und die Hauptpunkte seiner Theologie zu bezeichnen.

Strenger Anhänger des Worts der Bibel, hat er gewissermaßen der Heiligen Schrift nur zurückgezahlt, was er ihr schuldig war. Seine Seele war bereits erschüttert, aber noch nicht vollständig gewonnen, als er in seiner Schulklasse das fünfte Kapitel der Epistel an die Römer las und sich plötzlich ganz verwandelt fühlte. „Mein Buch," sagte er nachher, „wurde gleichsam leuchtend. Ich ging in den Schulhof, der gerade einsam war, und wandelte mit großen Schritten auf und ab, indem ich laut sagte: Ich bin gerettet! Ich bin gerettet!" Von diesem Augenblicke an läßt sich nicht die leiseste Spur eines Zweifels im Glauben Malans erkennen: wir glauben nicht, daß er ihn je gekannt hat. „Jesus," sagte er selbst, „hat mich ohne Zweifel und ohne Kämpfe zu Sich geführt, wie eine Mutter, die ihr Kind durch einen Kuß weckt."

Von solchen Anfängen ausgehend, und weil er bei den anderen die Kämpfe nicht begriff, die er selbst nicht hatte bestehen müssen, faßte er das Dogma Calvins in seinem ganzen Umfange, denn er fand hierin, was seine Seele besonders bedurfte: die Lehre gegründet auf das Zeugnis der hl. Schrift. Die weitgehendsten Schlußfolgerungen erschreckten ihn nicht. Er predigte die Vorherbestimmung, ohne auch nur die schärfsten Spitzen dieser Lehre umzubiegen; aber er predigte sie ganz und gar mit der Einfalt eines Kindes und der Freude eines Siegers. Weder von Gefühlen noch von Hoffnungen durfte man ihm sprechen, denn dies alles war in seinen Augen nur Flugsand. In Glaubenssachen kannte er nur die Gewißheit, und diese Gewißheit beruhte für ihn auf dem unerschütterlichen Felsen des Wortes Gottes.

In kirchlichen Dingen wollte Malan niemals die Trennung der Kirche um der Trennung willen. Nur mit heftigen Schmerzen hat er sich von der Staatskirche seines Vaterlandes losgerissen und war stets bereit, wieder einzutreten, sobald sie die freie Verkündigung des Evangeliums in ihrem Schoße gestatten würde. Zu verschiedenenmalen, und noch zwei Jahre vor seinem Tode, hat er Schritte gethan, um wieder unter die Geistlichkeit Genfs aufgenommen zu werden, und es ist gewiß zu bedauern, daß seine Versuche ihr Ziel nicht erreicht haben. Das Bedürfnis, sich an eine Kirche anzuschließen, war übrigens so lebhaft bei dem Pastor der „Zeugnis-Kapelle", daß, sobald er seines Amtes entsetzt war, er sich an die schottische Kirche, eine Tochter der Genfer, mit der Bitte um Aufnahme wandte. Formschwierigkeiten stellten sich diesem Gesuche entgegen, aber nach der ersten „Disruption" wurde er als Mitglied der getrennten Kirche anerkannt und erhielt an demselben Tage, wie Chalmers, von der Universität Glasgow den Titel als Doktor der Theologie.

Es ist nicht mehr als gerecht, ihm vom Jahre 1830 ab einen gesegneten und dauernden Einfluß auf die religiöse Bewegung in den Ländern französischer Sprache und selbst in Holland beizumessen. Viele Pastoren, und unter diesen gerade die ausgezeichnetsten, verdanken seinen Predigten und den Gesprächen mit ihm Befestigung ihres Glaubens. Wenn die religiöse Erweckung sich nicht in Gefühlsschwärmerei verloren hat, so verdanken wir das zum guten Teil Malan. — Er glaubte, darum redete er. Dieses Wort umfaßt sein Leben. Folgende, mir von dem betreffenden Sohne erzählte Geschichte, scheint dieses Leben zusammenzufassen: „Höre", — sagte er einmal seinem Sohne Cäsar — „höre! Als ich jung war, so war ich ein Stück Eisen, das Gott auf der Straße fand. Dies Stück hat Er geschmiedet und damit Steine zersprengt. — Jetzt aber, schmiedet Er mich vom Neuen zu seinem himmlischen Reiche."

Von den Werken Malans nennen wir hier einige, die am besten geeignet sind, den Reichtum seiner Gaben vor Augen zu führen: Quatre-vingts jours d'un missionaire, ou simple récit des divers travaux d'un des ouvriers de la grande moisson, Genève 1842. Le véritable ami des enfants, 4e édition en 4 vol., Genève 1844. Etes-vous heureux, mais pleinement heureux? Sincères aveux de quelques amis, Genève 1851. Vingt tableaux suisses, tous esquissés d'après nature, Genève 1854.

Ed. Barde.

Maldonatus, Johannes, gest. 1583. — Ein Ordensgenosse des Maldonatus, J. M. Prat, hat in seinem umfänglichen und sorgfältig gearbeiteten Buche: „Maldonat et l'Université de Paris au XVI siècle, Paris 1856“ eine Biographie seines Helden geliefert, die, was die Sammlung des Materials anlangt, für erschöpfend gelten kann; aber in einseitiger Bewunderung der Väter der Gesellschaft Jesu verteilt sie Licht und Schatten zwischen Maldonatus und seinen antijesuitischen Gegnern nicht gerecht. Unter den angehängten Pièces justificatives p. 523 sqq. sind neben einzelnen Briefen und Aktenstücken die wertvollsten die Discours inédits du P. Maldonat. Vgl. außer den einschlagenden Stellen aus Bulaeus, Histor. univers. Par. Tom. VI, 1673, noch Bayle, Dictionn. den Artikel Maldonat; Du Pin, Nouv. Biblioth. des aut. ecclés., Tom. XVI, Amsterdam 1710, p. 125 sqq.; R. Simon, Hist. crit. des princ. comment. du N. T. Rotterd. 1693, p. 618—632; endlich Aberle, Rezension der Ausgabe der Commentarii Maldonati in quat. Evang. von C. Martin in: ThQS 1855, S. 121 ff.; de Backer Sommervogel, Bibl. de la Comp. de Jés. V S. 403 ff.

J. Maldonatus (Maldonata), einer der besseren katholischen Exegeten, wurde zu Las Casas de la Reina in der spanischen Provinz Estremadura im Jahre 1534 geboren. In seinem 13. Lebensjahre bezog er die hohe Schule von Salamanka, welche seit dem Ende des 14. Jahrhunderts durch glückliche Reformen des Unterrichts in den klassischen Sprachen und in der Theologie zu dauernder Blüte gelangt war. In einem sechsjährigen Kursus trieb er, geistig hoch begabt und von eisernem Fleiße und darum mit reichen Erfolgen gesegnet, zunächst das Studium der alten Sprachen und der schönen Wissenschaften; dann wollte er, den Traditionen und den Wünschen seiner vornehmen Familie folgend, sich der Rechtswissenschaft zuwenden, um sich den Zugang zu hohen Staatsämtern zu erschließen. Aber in einer Zeit, in welcher die religiöse Frage edle Geister in ihren Tiefen erregte, wurde er, ergriffen von dem weltflüchtenden Zuge katholischer Frömmigkeit, durch eigenen Trieb und Zureden eines gleichgesinnten Studiengenossen, sehr bald dazu bestimmt, das Studium der Rechte aufzugeben und das der Theologie zu ergreifen; die Beschäftigung mit ihr sollte ihn davor schützen, sich in die Händel dieser Welt zu verlieren, in welche ihn eine juristische Laufbahn mit Notwendigkeit mitten hineingeführt haben würde; selbst mit dem Gedanken, die volle Weltentsagung des Mönchslebens auf sich zu nehmen, scheint er sich schon damals getragen zu haben. Indes mit Rücksicht auf seine Angehörigen begnügte er sich zunächst damit, vier Jahre lang, 1552—1556, die volle Hingebung frommen Eifers und eindringenden Verständnisses daran zu setzen, sich die Theologie seiner Kirche ihrem ganzen Umfange nach auch mit Hilfe erneuter philosophischer Studien zu eigen zu machen. Seine Lehrer, denen er am meisten verdankte, waren in der Theologie Dominikus Soto, Dominikaner und gelehrter Thomist, der seine, durch Gründlichkeit des Wissens und Deutlichkeit der Methode erfolgreiche Lehrthätigkeit in Salamanka, vom Kaiser zum Tridentiner Konzil deputiert, zwar für einige Zeit unterbrochen, aber gerade im Jahre 1552 mit der Vertagung des Konzils wieder aufgenommen hatte; in der Philosophie der jugendliche Franz Toletus, nur ein Jahr älter als Maldonatus, ein glänzendes Talent, damals noch Weltgeistlicher, der dann in die Gesellschaft Jesu eintrat und als Kardinal seine Laufbahn beendete. Im Jahre 1556 brachte Maldonatus seine Studien mit dem theologischen Doktorat so glänzend zum Abschluß, daß ihn die Universität Salamanka sofort in ihren Lehrkörper aufnahm; nachdem er kurze Zeit die durch Tolets Abgang erledigte Professur der Philosophie bekleidet hatte, wurde ihm die Lehrkanzel der Theologie anvertraut, auf der er reiche Erfolge erzielte. Aber gerade diese Erfolge erschreckten ihn: umgeben von einer großen Schar von Bewunderern, fühlte er sich in die Welt verstrickt, der er durch seine Beschäftigung mit der Theologie hatte absagen wollen, und so glaubte er einen Weg gehen zu sollen, der ihm schon in seinen letzten Studienjahren gezeigt war. Der Jesuitenorden, eine spanische Schöpfung, hatte etwa seit der Mitte der fünfziger Jahre die nationalen Sympathien der Spanier gefangen genommen; wie eine Erweckung war es über die theologische Jugend Spaniens gekommen, als um diese Zeit der Pater Ramirez, der erste spanische Jesuitenprediger, in Salamanka in glühenden Missionspredigten zur Weltentsagung aufforderte. Ein Franz Rodriguez, ein Toletus, ein Suarez hatten diesem Rufe gehorcht und waren in die Gesellschaft Jesu eingetreten; eine große Zahl von Zöglingen der Universität folgte solchen Beispielen; da ließ es auch Maldonatus nicht länger Ruhe. Im Jahre 1562 verzichtete er auf seine Professur, eilte nach Italien, löste sich so aus jeder Verbindung mit seiner Familie und der Universität, um jedem Widerspruch gegen seinen Entschluß aus dem Wege zu gehen, und trat den 10. August dieses Jahres in Rom als Novize in den Jesuitenorden. Schon nach Verlauf eines Jahres empfing er die Priesterweihe und wurde von seinem Orden mit einem Lehramt am Collegium Romanum betraut. Dieses Amt bekleidete er aber nur kurze Zeit. Noch im Jahre 1563

ging er nach Paris; bei den Schwierigkeiten, welche die Jesuiten in Paris fanden, gereichte es dem Maldonatus zur besonderen Ehre, daß er, der sich schon in Salamanka und am Collegium Romanum als Lehrer bewährt hatte, zu den ersten seiner Ordensgenossen gehörte, die Laynez nach Paris sandte. Er kam im Herbst 1563 im Kollegium von Clermont an; indes erst im Anfange des Jahres 1564 — so lange wußten die Gegner der Jesuiten deren Lehrthätigkeit in Paris noch zu hintertreiben — konnte er seine Vorlesungen beginnen. Zunächst war Maldonatus mit dem Unterricht in der Philosophie beauftragt; er eröffnete seinen Kursus mit einer Erklärung von Aristoteles Schrift de anima in Vorträgen, welche wesentlich auch darauf gerichtet waren, die Unsterblichkeit der Seele philosophisch zu erweisen. Sie sammelten vermöge des einschneidenden praktischen Interesses, dem sie durch die Kunst lichtvoller Gruppierung des Stoffes und faßlicher Beweisführung in ausgezeichneter Weise dienten, bald zahlreiche Zuhörer um Maldonatus, die ihm auch für seine weiteren philosophischen Vorlesungen treu blieben. Aber, einmal auf dem Wege zur Anerkennung in der Pariser Gesellschaft, wollten die Väter der Gesellschaft Jesu, der Zwecke ihres Ordens eingedenk, auch den theologischen Unterricht neben der Sorbonne und zum Teil auch wider dieselbe, deren Gallikanismus und Mangel an Energie gegen den Calvinismus den Jesuiten ein Greuel war, in die Hand nehmen. Schon im Oktober des Jahres 1565 wurde im Kollegium von Clermont eine Lehrkanzel für Theologie errichtet und Maldonatus mit der Vertretung des Faches betraut. Auch in dieser Stellung versammelte er bald ein unglaublich zahlreiches Auditorium um sein Katheder und gewann die Söhne der besten katholischen Familien Frankreichs für den Unterricht des Kollegiums von Clermont. Er verstand es auch, sie und ihre Väter dem Kollegium treu zu erhalten, und zwar nicht bloß durch seinen klaren Vortrag, durch seine umfassende Gelehrsamkeit und seine schlagfertige Polemik, mehr noch dadurch, daß er es zugleich vermochte, seinen brennenden Eifer für die katholischen Interessen den Jünglingen, die sich seiner Führung anvertrauten, wie von selbst einzuhauchen. Willig ließen sich seine Jünger, umgeben von der leichtfertigen Ungebundenheit des Pariser Studentenlebens, für asketische Ideale begeistern; mit nachhaltigem Ernst gingen die eifrigsten derselben mit ihrem Meister eine Verbindung zur regelmäßigen Beteiligung an der Feier des Abendmahls ein; und wenn Maldonatus allsonntäglich in volksmäßigem Vortrag den Katechismus des Jesuiten Canisius erklärte, dann fehlten auch die Zuhörer seiner wissenschaftlichen Vorlesungen nicht in der zahlreichen Versammlung. Es scheint geradezu Modesache in Paris geworden zu sein, Maldonatus zu hören; oft mußte er im Hofe des Jesuiten-Kollegiums seine Kollegien lesen, weil das Haus die Menge der Zuhörer nicht faßte; selbst Calvinisten sollen in großer Zahl seine Vorlesungen besucht haben, um sich mit der Taktik des gefeierten Theologen in der Behandlung der Kontroversen vertraut zu machen. Diese staunenswerten Erfolge des Jesuitenpaters werden nicht bloß durch die enkomiastischen Berichte seiner Ordensbrüder bezeugt; ein unverfängliches Zeugnis für dieselben legt der wachsende Zorn der Sorbonne ab, welche sie mit einer leibigen Tröstung daraus zu erklären versuchte, daß die Jesuiten durch die Ordensregel verpflichtet waren, ihren Unterricht unentgeltlich zu erteilen. Als mit dem Jahre 1570 durch den Frieden von St. Germain eine kurze Pause in den blutigen Hugenottenkriegen eintrat und die katholische Kirche Frankreichs auf geistige Mittel zur Bekehrung der Protestanten angewiesen war, unterbrach Maldonatus für einige Zeit seine Thätigkeit im Kollegium von Clermont. Auf Betreiben des Kardinals von Guise wurde er nämlich mit neun anderen Jesuiten nach Poitiers geschickt, um hier ein Ordenshaus zu gründen und durch Predigten in der Landessprache und Unterricht der Jugend den Calvinisten entgegenzuwirken. Er fand aber das angewiesene Arbeitsfeld zu ungünstig; nachdem die Ordensleitung deshalb selbst dieses Projekt wieder aufgegeben hatte, machte er noch eine Missionsreise durch das Poitou, die hie und da Konversionen, überall aber obrigkeitliche Vexationen der Calvinisten im Gefolge hatte, und kehrte nach Paris zurück, wo er den 10. Oktober 1570 seine theologischen Vorlesungen wieder aufnahm. Seinen zweiten Aufenthalt in Paris unterbrach Maldonatus nur gegen Ende des Jahres 1572 durch eine Reise nach Sedan, auf der er, im Sinne seines Ordens missionierend, auch einige Wochen in Lothringen verweilte. Im Auftrage des Herzogs von Montpensier sollte er dessen Tochter, die Herzogin von Bouillon, welche ihr Gemahl, Henri-Robert de la Marck, Herzog von Bouillon und Prinz von Sedan, bewogen hatte, zum Calvinismus überzutreten, durch gründliche Belehrung in den Schoß der katholischen Kirche zurückführen. Dies gelang ihm jedoch nicht auf den von den Jesuiten unter den Triumphen ihres Ordens gefeierten Konferenzen von Sedan, und schon danach erscheint es als eine nichtige Prahlerei, daß Maldonatus vor den Augen der Herzogin

zwanzig reformierte Prediger mundtot gemacht und zwei von ihnen zum wahren Glauben zurückgebracht haben soll. Dagegen war Maldonatus Lehrthätigkeit am Kollegium von Clermont in dieser Periode seiner Wirksamkeit vom Oktober 1570 bis August 1576 von immer zunehmenden Erfolgen begleitet, die freilich die Eifersucht der Sorbonne immer von neuem dazu reizten, dem gefährlichen Konkurrenten verdrießliche Händel zu bereiten. Zwar von der Beschuldigung, mit der er bei seiner Rückkehr von Sedan in Paris empfangen wurde, den Präsidenten von Saint-André auf dem Totenbette zu einem Testament zu Gunsten der Gesellschaft Jesu beredet zu haben, wurde er durch ein freisprechendes Urteil des Parlaments glänzend gereinigt; üblere Folgen für ihn hatte aber ein anderer Prozeß. Er hatte zwar nicht direkt die thomistische Ansicht über die Empfängnis der Jungfrau Maria vorgetragen, aber doch behauptet, die Annahme der unbefleckten Empfängnis der hl. Jungfrau sei noch ein Problem, über das sich streiten lasse, weil die Kirche bis dahin nicht endgiltig über diese Lehre entschieden habe. In dieser Behauptung hielt sich Maldonatus vollständig an die Bestimmungen des Tridentinums (Sess. V. decret. de pecc. origin. 5), aber die Sorbonne, welche schon 1497 auf Grund einer Entscheidung des Basler Konzils das Dogma von der unbefleckten Empfängnis in ihren Eid aufgenommen hatte, wollte eine solche Abweichung von ihren Grundsätzen nicht dulden. Mit großer Leidenschaftlichkeit, die auch die studierende Jugend zu heftigen Auftritten mit fortriß, schleuderte sie im Jahre 1574 den Vorwurf der Häresie gegen Maldonatus und verlangte vom Erzbischof von Paris, Pierre von Gondy, daß er Maldonatus, als einem Ketzer, die Befugnis, Theologie zu lehren, entziehen möge; indes der Erzbischof gab sich nicht zum Diener eines nur schlecht hinter dem Eifer für die Ehre der Jungfrau verhehlten Hasses her; er sprach auf Grund des Tridentinums den 17. Januar 1575 Maldonatus von der Anklage auf Häresie frei und verwies seine Gegner zur Ruhe. Aber Ruhe hatte er seinem Schützling damit doch nicht verschafft. Dieser hatte etwa 6 Jahre vorher in einer Vorlesung über das Fegfeuer unter aller Reserve, daß es sich dabei um eine bloße Vermutung handele, auch den Satz ausgesprochen, daß wohl niemand länger als 10 Jahre zur Ausgleichung aller seiner noch nicht vollständig im Leben abgebüßten Todsünden im Fegefeuer bleiben müsse, während nach der gewöhnlichen Ansicht für jede im Diesseits noch nicht abgebüßte Todsünde nach Maßgabe der üblichen Dauer der Kirchenstrafen 7 Jahre Fegefeuer angesetzt zu werden pflegten. Das griff die Universität in einer am 3. Juni 1575 gehaltenen Generalversammlung auf, formulierte aus der nur als Vermutung eingeführten Ansicht des Maldonatus einen bestimmten Lehrsatz und denunzierte diesen Satz beim Parlament als ketzerisch. Maldonatus und sein Orden protestierten zwar gegen die Zuständigkeit dieses Forums; allein das Parlament hielt sich für kompetent, konnte das auch mit vollem Rechte nach den Grundsätzen und Gepflogenheiten des Gallikanismus und nahm die Klage an. Da nun der Angeklagte bis zum Austrage des Streites das theologische Katheder nicht betreten wollte, so erreichte die Universität, welche diesmal absichtlich den Erzbischof umgangen hatte, wenigstens so viel, daß ihr Hauptgegner zum Schweigen gebracht war. Lange und mit leidenschaftlicher Erbitterung wurde der Kampf geführt; da mischte sich der Papst Gregor XIII., von beiden Seiten angerufen, in den Streit und ließ durch den Erzbischof von Paris in seinem Auftrag Maldonatus in den beiden von der Sorbonne nacheinander angefochtenen Lehrmeinungen desselben für kirchlich korrekt erklären. Um dem Publikum gegenüber dies päpstliche Urteil zur Kenntnis und Anerkennung zu bringen, nahm deshalb Maldonatus den 6. Mai 1576 seine Lehrthätigkeit wieder, und wieder mit dem glänzendsten Erfolge, auf; aber sein dringender Wunsch, den er der Ordensleitung auch mitteilte, ging dahin, Paris, das ihm so viele Stunden der Anfechtung bereitet hatte, verlassen zu dürfen. Und da nun auch Gregor XIII. eine Aussöhnung zwischen der Universität und dem Kollegium von Clermont versuchen wollte, ein Versuch, der an der Anwesenheit des Maldonatus im Kollegium leicht hätte scheitern können, so willfahrte der Ordensgeneral dem Wunsche Maldonatus und versetzte ihn in das Kollegium von Bourges, wohin er sich mit Freuden zurückzog, nachdem er den 13. August 1576 zum letztenmal die Kanzel des Kollegiums von Clermont betreten hatte. In Bourges fand Maldonatus Muße, neben seinen theologischen Vorlesungen seine schriftstellerische Hauptleistung, den Kommentar zu den vier Evangelien, in Angriff zu nehmen; aber die längst geplante Arbeit schritt doch nur langsam vor; denn Ordensgeschäfte wichtiger Art beschränkten ihn bald wieder in der freien Verfügung über seine Zeit. Schon gegen Ende des Jahres 1578 wurde er von der Ordensleitung zum Visitator der Gesellschaft Jesu in der Provinz Frankreich bestellt. In dieser Eigenschaft wandte er seine nächste Fürsorge der Universität in Pont-à-Mousson zu, welche 1573 vom Kardinal Guise, Herzog

von Lothringen, gestiftet und statutenmäßig der Leitung der Gesellschaft Jesu unterstellt war; Maldonatus hatte hier also nicht bloß im Kollegium seines Ordens, sondern im ganzen Unterrichtswesen der Universität auch in Beziehung auf ihre der Gesellschaft Jesu nicht angehörigen Lehrer reformatorische Maßregeln einzuleiten. Dann besuchte er die
5 übrigen Niederlassungen seines Ordens in Frankreich, zuletzt das Kollegium von Clermont, den Schauplatz seiner glänzenden Wirksamkeit, um von da aus wieder in die Ruhe von Bourges zurückzukehren. Durch die aufreibenden Arbeiten und Kämpfe seines Lebens körperlich erschöpft und schon seit längerer Zeit unterleibsleidend geworden, bedurfte er dringend dieser Ruhe; dennoch blieb sie ihm nicht lange gewährt. Der vierte General des
10 Ordens, Everard Mercurien, starb den 1. August 1580; die Neuwahl wurde auf April 1581 nach Rom anberaumt, und die Provinz Frankreich deputierte Maldonatus, bei dieser Wahl ihre Stimme zu führen. Mit dieser Mission ging er Ende 1580 nach Rom, leitete, durch das Vertrauen seiner Ordensbrüder zu diesem Ehrenamte auserſehen, am 19. Februar 1581 die Wahlhandlung, proklamierte seinen Landsmann, den Spanier Aquaviva, als
15 neuerwählten General der Gesellschaft Jesu und dachte, nachdem die Ordensgeschäfte erledigt, sich wieder nach Bourges zurückzuziehen. Indes Aquaviva hielt ihn in Rom im Collegium Romanum fest, um ihm dadurch größere Muße und die besten litterarischen Hilfsmittel zur Vollendung seines Kommentars zu schaffen. Zugleich ernannte ihn der Papst Gregor XIII. zum Mitglied der Kommission, die er mit der Revision des Septua-
20 ginta-Textes betraut hatte. So wurde Maldonatus noch eine Reihe von friedlichen, arbeitsreichen, wenn auch nicht selten von Krankheitsanfällen heimgesuchten Tagen im Collegium Romanum zu teil; die Frucht dieser Tage war die Vollendung seines Kommentars zu den vier Evangelien; am 21. Dezember 1582 überreichte er Aquaviva die revidierte Niederschrift seiner Auslegung des Matthäusevangeliums; dem Rest seiner Arbeit konnte er aber
25 eine solche Revision nicht mehr angedeihen lassen; schon am 5. Januar 1583 erlag er ganz unerwartet einem heftigen Anfall seines Leidens.

Von Maldonatus' Schriften sind drei unter der Autorität der Gesellschaft Jesu herausgegeben: seine Commentarii in quatuor evangelia, T. I, II, Mussiponti 1596, 97, Fol., seine Commentarii in Prophetas IV, Jeremiam, Baruch, Ezechielem
30 et Danielem. Accessit expositio Psalmi CIX et Epistola de collatione Sedanensi cum Calvinianis, Turoni 1611, 4°, endlich sein Tractatus de caerimoniis missae, am besten ediert in: P. Zaccaria, Bibliotheca ritualis, Tom. III. Rom. 1781. Außerdem haben zwei Doktoren der Sorbonne, Dubois und Faure, Maldonati opera varia theologica, tribus tomis comprehensa, Paris 1677, erscheinen lassen
35 (Tom. I: De sacramentis; Tom. II: De libero arbitrio; De gratia. De peccato originali, De providentia, De justitia, De justificatione; Tom. III: Epistolae IX, Orationes IV [zu verschiedenen Zeiten gehaltene Eröffnungsvorlesungen], Epistola de collatione Sedanensi). Daneben existieren noch Drucke von exegetischen und dogmatischen Arbeiten des Maldonatus, denen nicht immer zuverlässige Niederschriften seiner
40 Zuhörer zu Grunde liegen, während eine Reihe von Originalmanuskripten desselben Autors, z. B. ein Kommentar zum Römerbrief, aus dem Archiv des Kollegiums von Clermont verloren gegangen ist, als diese jesuitische Niederlassung in Paris durch Urteil des Parlaments am 8. Januar 1595 geschlossen wurde und bis zur Wiedereröffnung des Kollegiums im Jahre 1606 verwaist stand. Von hervorragender Bedeutung und deshalb von bleiben-
45 dem Interesse auch für uns sind doch nur seine Commentarii in quatuor evangelia. Seit der editio princeps von Pont-à-Musson, deren Text auf Grund einer Revision der Handschrift des Maldonatus im wesentlichen so festgestellt ist, daß überall der Vulgatatext nach der clementinischen Ausgabe desselben vom Jahre 1593 geändert ist, daß die patristischen und sonstigen Citate ausgedruckt bezw. berichtigt sind, und daß man in frommer
50 Barbarei die von Maldonatus in der vatikanischen Bibliothek gesammelten und beigeschriebenen Varianten des griechischen Textes des NTs beseitigt hat, — seit dieser Ausgabe folgen bis zum Jahre 1606 zahlreiche Drucke dieser commentarii, welche den Text von Pont-à-Mousson einfach wiederholen. Die späteren Ausgaben, namentlich die, welche dem Typus der Pariser Ausgabe von 1617 folgen, sind mannigfach geändert und viel-
55 fach inkorrekt. Erst Fr. Sausen hat den Text der editio princeps wieder in einer bequemen Handausgabe (Mainz 1840, 5 Bände 8°) abdrucken lassen. Aus dieser Ausgabe hat Konrad Martin, damals Professor in Bonn, dann Bischof von Paderborn, durch Streichung der Polemik, soweit diese den Zeitgenossen kein Interesse mehr bietet und durch Unterdrückung veralteter philosophischer und antiquarischer Notizen einen Auszug in zwei
60 Oktavbänden hergestellt, welche zu Nutz und Frommen der Studierenden ebenfalls in

Mainz zuerst 1850, zuletzt 1874 in einer 4. von J. M. Raich besorgten Auflage erschienen sind. Zwar steht die Exegese des Maldonatus im Dienst und unter dem Bann einer falschen und engherzigen Harmonistik; auch wagt sie es nicht, zu anderen Resultaten zu kommen, als das Tridentinum sie vorschreibt; ebenso geht sie auf den Text der Vulgata zurück. Allein der gewandte Kommentator, dem inhaltreiche Kürze des Ausdruckes zu Gebote steht, verbindet umfassende patristische Gelehrsamkeit mit selbstständigem Urteil, zeigt auch darin richtigen exegetischen Takt, daß er meist den Auslegungen des Chrysostomus vor den Meinungen der übrigen Väter den Vorzug giebt, und scheut sich endlich nicht, mit sicherer philologischer Dexterität den Text der Vulgata nach dem Grundtext zu emendieren. Ein Hauptvorzug seines Kommentars liegt aber darin, daß er die Kontroversen zwischen Katholiken und Protestanten sehr kurz und präzis behandelt, wobei nur zu rügen ist, daß seine Polemik gegen Beza und Calvin oft derb und leidenschaftlich ist. Unter den katholischen Exegeten des NTs wird Maldonatus immer einen ehrenvollen Platz behaupten. **Mangold †.**

Maleachi, Prophet. — Litteratur: Ed. Pocock, Comm. on Malachi, Oxford 1677; Salomo van Til, Malachias illustr., Lugd. Bat. 1701; Venema, Comm. ad librum Malachiae, Leovardiae 1763; Reinke, der Pr. M. Gießen 1856; die Kommentare zu den nachexilischen kleinen Propheten von A. Köhler (Erlangen 1860 ff.); W. Pressel (Gotha 1870) und zu sämtl. kleinen Propheten, sowie die Einleitt. in das AT. Ferner: Nägelsbachs Ausführungen in der 2. A. d. Encyklopädie; F. W. Fararr, The minor prophets, their lives and times, London 1890; Vitringa, Observationes sacrae VI; Hengstenberg, Christologie III, 1, 585 ff.; Ewald, Gesch. Israels III, 216; Caspari, Micha der Morasthite 27 ff.; Sänger, M., eine exeget. Studie über die Eigentümlichkeit seiner Redeweise (1867); Hofmann, Weiss. und Erf. I, 359 ff.; Schriftbew. II, 2, 399; Delitzsch, Messian. Weissagg. 155 ff.; Oehler, Theol. d. ATs II, 124. 126. 154; Stade, Gesch. des Volkes Isr. II, 133; Böhme, ZatW 1887, 210 ff. Apokryphisches über M. bei Pseudo-Epiph. De vitis prophet. II, XXII.

1. Wenn die in dem *δωδεκαπροφητόν* die letzte Stelle einnehmende Schrift die Überschrift trägt: „Ausspruch des Wortes Jahwes an Israel durch Maleachi", so wird es sich vor allem um die Beantwortung der Frage handeln, ob wir in dem מַלְאָכִי einen Personennamen oder einen Amtsnamen oder einen symbolischen Namen vor uns haben. Für die Ansicht, daß der Name Maleachi nicht der Eigenname des Propheten, sondern ein idealer sei, beruft sich Hengstenberg 1. darauf, daß die Überschrift gar keine nähere Personalbezeichnung enthalte, was nur noch bei Obadja der Fall sei; 2. daß sich nirgends in den ältesten Quellen eine Erwähnung des Propheten M. finde, auch die älteste jüdische Tradition von einem Propheten Maleachi nichts gewußt zu haben scheine, 3. daß מלאכי kein Personenname sein könne. Dieses Wort bedeute „mein Bote" mit ausdrücklicher Beziehung auf das מלאכי 3, 1. Da nun aber eine solche Namengebung durch Menschen ohne Analogie sei, so müsse das Wort entweder in dem Sinne: der, bei dem das „mein Bote" (3, 1) Kern und Stern der Weissagung ist oder aber ideal gefaßt werden: derjenige, welchen der Herr selbst als seinen Boten bezeichnet hat. Von diesen drei Argumenten können wir über das erste, als über das, wie Hengstenberg selbst zugesteht, schwächste von allen, ohne weitere Bemerkung hinweggehen. Was das zweite betrifft, so beweist die Übersetzung des Targum von Ma 1, 1: ביד המלאכי דְּיִתְקְרֵי שְׁמֵיהּ עֶזְרָא סָפְרָא allerdings das Vorhandensein von Zweifeln darüber, ob M. der wirkliche Name des Propheten gewesen sei; aber übrigens ist die Behauptung, die Tradition habe von einer historischen Person Namens M. nichts gewußt, unrichtig. Denn nach derselben war M. gleich Haggai und Sacharia ein Mitglied der großen Synagoge und mit diesen seinen prophetischen Amtsgenossen bei der Feststellung mehrerer religiöser Satzungen beteiligt (Köhler, Nachexil. Proph. I, 6; Herzfeld, Gesch. d. Volkes Isr. III, 240 f.). Aus der Übersetzung der LXX, welche für das ביד מלאכי Ma 1, 1 *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ* schreiben, ist nicht ohne weiteres zu folgern, daß sie in dem Namen מלאכי einen bloßen Amtsnamen erblickten. Wenn sie das מַלְאָכִי der Überschrift nicht durch *ἄγγελός μου* oder *ἄγγελος αὐτοῦ* (*ϑεοῦ*), ja nicht einmal durch *Μαλαχί*, sondern durch *Μαλαχίας* übersetzen, so haben sie an einen wirklichen Personennamen gedacht. Jenes *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ* aber wird sich (s. Köhler a. a. O. IV, 7) am einfachsten daraus erklären, daß sie hier מַלְאָכוֹ statt מלאכי gelesen haben: eine Verwechslung des Suffixes der 3. und der 1. Person Sing., die bei ihnen häufig ist. Sollte freilich מַלְאָכִי s. v. a. „mein Bote" oder „mein Engel" sein, so dürfte die Deutung als Personenname berechtigten Bedenken unterliegen. Aber läßt sich die Form des Worts nicht auf andere Weise erklären? Dafür, daß dasselbe aus מַלְאָכְיָה (d. i. Bote Jahwes) ver-

kürzt sein kann, spricht das 2 Kg 18, 2 sich findende אֲבִי = אֲבִיָּה 2 Chr 29, 1 unleugbar. Den Einwand von Simonis, daß dann מַלְאֲכִי vokalisiert sein müßte, hat Caspari durch die richtige Bemerkung zurückgewiesen, daß durch Abwerfung des יָהּ das אֲ, gerade wie das אָ von מַלְאָךְ in מַלְאָכִי, unmittelbar vor dem Tone zu stehen kam und deshalb
5 in אָ verlängert werden konnte. Auf die Verkürzung von מַלְאָכִי aus מַלְאֲכִיָּהוּ weist auch das oben erwähnte *Μαλαχίας* der Alexandriner hin. Verhält es sich nun so mit der Etymologie des Namens, so kann derselbe in seinem Zusammenhalt mit 3, 1 nicht als Beweis gegen die Geschichtlichkeit der Person dienen. Was aber die Weissagung 3, 1 („ich will meinen Boten senden") betrifft, deren Fassung unwillkürlich an den Namen des
10 Propheten erinnert, so würde hier der Prophet auf seinen Namen anspielen, indem er in demselben „gleichsam eine wie auf göttlicher Fügung beruhende Hindeutung auf seinen Beruf und die ihm zu teil gewordene Aufgabe, den Vorläufer des kommenden Jahwe anzukündigen, erblickt": eine Erscheinung, die in ähnlicher Weise auch sonst, wie z. B. Jes 8, 18; Mi 7, 18 begegnet. So Caspari, C. Nägelsbach, Keil, Köhler, Orelli u. a., während
15 Kuenen, Reuß, Kautzsch das מַלְאָכִי 1, 1 wie Hengstenberg durch „mein Bote" deuten und darin ein aus 3, 1 entnommenes Stichwort sehen. In dem מַשָּׂא דְבַר ה׳ der Überschrift bezeichnet der Genetiv דְבַר ה׳ das Objekt, dessen Aussprechung (מַשָּׂא) hier geschieht. Es ist ein Wort Jahwes, das zur Aussage kommt, und zwar durch den vermittelnden Dienst (בְּיַד) Maleachis. Man sagt, diese Überschrift sei, wie die ähnlichen Sach 9, 1 u. 12, 1,
20 von derselben Hand geprägt. Mag dem so sein: jedenfalls setzt auch der, von dem sie stammt, mit seinem „schlichten" בְּיַד voraus, daß מַלְאָכִי ein wirkliches Nomen proprium und der Träger dieses Namens den Lesern bekannt ist.

2. Was den Zeitpunkt betrifft, dem das Weissagungswort Maleachis angehört, so sind neuerdings Stade a. a. O., Cornill (Einl. 201 f.), Kautzsch (Abriß der Gesch. des
25 altteft. Schrifttums 94) für Ansetzung desselben in der Zeit vor Esra eingetreten. Allein die Ermahnung 3, 22, des Gesetzes Moses zu gedenken, sowie der ganze auf den Anordnungen des Gesetzes ruhende Inhalt des Buchs (1, 7. 8; 2, 4. 7. 8. 11. 15; 3, 8) weist uns in eine Zeit, in der Esra bereits für die Beobachtung des mosaischen Gesetzes eingetreten war. Die Gründe, die Stade für seine Datierung geltend macht, daß das
30 Buch M. keine Rücksicht nehme 1. auf die Maßnahmen Esras gegen die Mischehen, 2. auf eine erfolgte Publikation des Gesetzes, und daß es 3. von den Priestern als Leviten und von einem Bunde Gottes mit Levi rede, werden, wie Köhler (Lehrb. d. bibl. Gesch. ATs II, 2, 593 f.) richtig bemerkt, durch Neh 13 als nicht stichhaltig erwiesen, sofern Neh 13, 23—27 auf die bereits vordem von Esra gegen die Mischehen unternommenen Be-
35 mühungen ebenfalls keine Rücksicht nimmt, wie Neh 13, 10—21 keine Rücksicht auf die Publikation des Gesetzes und die Verpflichtung des Volkes darauf, und Neh 13, 28—29 in der Mischehe zwischen einem Angehörigen des hohepriesterlichen Geschlechts und einer Samariterin eine Befleckung der dem Priestertum und dem Stamm Levi obliegenden Verpflichtung sieht; vgl. bei dem Chronisten auch die Bezeichnung der Leviten als der Brüder
40 der Priester 2 Chr 29, 34; 35, 15; Esr 6, 20. Man übersehe auch nicht, daß das, was Esr 9, 3 von Esras Bestürzung anläßlich der ihm zukommenden Kunde über das Vorkommen von Mischehen erzählt wird, nicht wohl erklärlich ist, wenn das Buch M. bereits einer früheren Zeit angehörte. Ebensowenig aber als vor Esra, kann Maleachi zur Zeit Esras geweissagt haben, da er in diesem Falle von dem Verfasser der Bücher
45 Esra-Nehemia bei der Schilderung der Thätigkeit Esras ebenso hätte erwähnt werden müssen, wie Esr 5, 1; 6, 14 die Propheten Haggai und Sacharja bei der Geschichte des Tempelbaus. Der gleiche Grund seiner Nichterwähnung in dem ganzen Buch Nehemia spricht gegen die Annahme seines Auftretens und Wirkens während der ersten oder der zweiten Anwesenheit Nehemias in Jerusalem. Somit bleibt nur übrig, daß, wie Nägels-
50 bach, Köhler, Orelli und auch Reuß (AT II, 569) annehmen, die Wirksamkeit Maleachis in die Zwischenzeit zwischen Nehemias erster und zweiter Anwesenheit in Jerusalem (Neh 13) fällt. Daraus erklärt sich 1. am füglichsten das פֶּחָה 1, 8. Denn wenn dabei einerseits nicht an Nehemia gedacht werden kann — man vgl. mit dieser Stelle Neh 5, 8. 10. 14—18 —, andererseits doch ein Abweichen von dessen Zeit nicht möglich ist, so vereinigt
55 sich Beides ganz vortrefflich, wenn wir unter jenem פֶּחָה den verstehen, der während Nehemias Abwesenheit das Statthalteramt versah. 2. stimmt zu jener Zwischenzeit der Inhalt des Buches Maleachi. Drei Punkte sind es vornehmlich, zu deren genauer Einhaltung Israel Neh 10, 28 ff. sich verpflichtet: keine ausländischen Weiber zu nehmen, den Sabbat zu beobachten und die Tempelabgaben richtig zu leisten. Gerade wegen Nicht-
60 erfüllung dieser drei Punkte aber wird das Volk Neh 13 so scharf getadelt. Neh 13 sieht

zweifellos auf Neh 10 zurück. Maleachi stimmt nun mit Neh 13 überein. Wie Neh 13, 23 ff., so tadelt Ma 2, 11 das Eingehen von Ehen mit heidnischen Weibern; und wie Neh 13, 11—13, so rügt Maleachi 3, 8—10 die Vorenthaltung der Abgaben an das Haus Jahwes. Letztere Rüge weist, worauf Nägelsbach (s. Encykl.[2] IX, 178) mit Recht aufmerksam macht, auf eine Zeit hin, wo die Herbeischaffung der Opfer und die Entrichtung des Zehnten den Israeliten oblag. Zur Zeit des Esra aber war, wie wir aus den Edikten der persischen Könige Darius und Artaxerxes Longimanus wissen (Esr 6, 9 f.; 7, 20—23), für alle Bedürfnisse des Tempeldienstes ausreichend von Staatswegen gesorgt. Später unter Nehemia (10, 32 ff.) übernahmen die Israeliten selbst die Herbeischaffung der vom Gesetz erforderten Bedürfnisse. Es wird dies erzählt in engem Zusammenhang mit der durch Esra erfolgten Einschärfung des Gesetzes und war offenbar eine Wirkung davon. Denn das Gesetz gebietet ja dem Volke Israel, daß es Jahwe opfere. Ein Opfer aber ist nur dann ein wirkliches Opfer, wenn es der Mensch von seinem Eigenen darbringt. Außerdem ist es עֹלַת חִנָּם 2 Sa 24, 24. War nun Israel so weit gekommen, daß es die Opfer von seinem Eigentum darbringen konnte, so war es unthunlich, die Herbeischaffung derselben länger den heidnischen Oberherren zu überlassen. Sie übernahmen also dieselbe: הֶעֱמַדְנוּ עָלֵינוּ מִצְוֹת Neh 10, 33. Aber als Nehemia sich entfernt hatte, wurden sie nachlässig in der Erfüllung der übernommenen Verpflichtung. Dadurch wurden die scharfen Mahnungen notwendig, die wir bei Nehemia und Maleachi lesen, zwischen denen nicht, wie Hitzig meint, die Differenz obwaltet, daß nach letzterem Armut die Ursache jener Säumnis gewesen sei. Denn daraus, daß der Herr als Lohn für gewissenhafte Erfüllung jener Pflicht reichen Segen verheißt, folgt noch nicht, daß bisher Mißwachs und Verarmung geherrscht. Wenn wir die Weissagung Maleachis parallel der Zeit setzen, welche dem zweiten Auftreten Nehemias in Jerusalem (Neh 13) unmittelbar voranging, so kann auch seine Nichterwähnung 13, 6—31 nicht auffallen. Überdies trägt dieses Kapitel ganz den Charakter eines kurzen Anhangs und Nachtrags zu den Berichten über die frühere, die Hauptthätigkeit Nehemias und hat daher die Eigenschaft summarischer Kürze.

3. In seinem Buche umfaßt der Prophet wie mit einem Blicke Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Von der Vergangenheit geht er aus, indem er dem Volke die ihm in der Erwählung seines Stammvaters Jakob im Gegensatz zu der Verwerfung Esaus zu teil gewordene göttliche Liebe vor Augen stellt (1, 1—5). Dieser von alters her erfahrenen Liebe seines Gottes stellt er nun gegenüber das Verhalten des Volkes in der Gegenwart. Volk und Priester versündigen sich an dem Herrn, indem sie durch Darbringung mangelhafter Opfer und durch betrügerische Schmälerung der schuldigen Tempelabgaben, sowie endlich durch Eingehen von Ehen mit heidnischen Weibern und durch Verstoßung der israelitischen seinen Namen verunehren (1, 6—2, 16). Dafür weissagt ihnen nun der Prophet in die Zukunft schauend das Gericht. Er thut es in der Weise, daß er zuerst das Kommen eines großen außerordentlichen Boten voraussagt (3, 1), den Jahwe seinen Boten (מַלְאָכִי) κατ' ἐξοχήν nennt, der aber nur der Vorläufer ist eines noch größeren, mit dem Jahwe selbst erscheinen wird, des מַלְאַךְ הַבְּרִית, des Gegenbildes eines Mose, durch den Gott die neue Ordnung seiner Gemeinde schafft. Irrtümlich behaupten Keil und Köhler die Identität des Herrn (הָאָדוֹן) mit dem מלאך הברית, während doch schon die formelle Struktur des Satzes auf eine Verschiedenheit der beiden Subjekte hinweist. Richtig ist nur soviel, daß M. den Herrn und diesen מ׳ הב׳ zusammendenkt, so sehr, daß er (s. Delitzsch a. a. O. 58) sogar denen, welche Gott den Richter herbeiwünschen (2, 17), zugleich ein Herbeiwünschen dieses מלאך zuschreibt, weil das Verlangen nach dem einen das, wenn auch unbeabsichtigte, Verlangen nach dem anderen in sich schließt. Näher bestimmt dann der Prophet das vom Vorboten Geweissagte dahin, daß er sagt, dieser Vorbote werde der Prophet Elia sein, der da erscheine, um jung und alt zu bekehren. Denn der Herr kommt zu seinem Heiligtum, um den großen und furchtbaren Tag des Gerichts herbeizuführen. Das Gericht hat aber zwei Seiten. Es ist einerseits Vernichtung der Gottlosen, andererseits Läuterung und Reinigung der Frommen, damit ihnen, die seinen Namen fürchten, aufgehe „die Sonne der Gerechtigkeit und Heilung durch ihre Flügel“ (2, 17—3, 24). Dies sind die Grundgedanken der Weissagung Maleachis. In dem, was dieser letzte Prophet von Elia sagt, weist er auf einen Vorläufer des seinem Volk in dem מלאך הברית sich offenbarenden Gottes hin, welcher mehr ist als ein Prophet, weil sein Erscheinen selbst schon zum Anbruch des Tages Jahwes gehört (Mt 11, 9—10).

Es könnte befremdlich erscheinen, daß sich Maleachis Strafrede so sehr mit äußerlichen Dingen der Gesetzesbeobachtung beschäftigt. Allein wenn er zuletzt alles zusammenfaßt in die Mahnung: „Bleibt eingedenk des Gesetzes, das Gott durch Mose gegeben auf dem

Berge Horeb", und diese Mahnung durch den Hinweis auf den Tag Jahwes verschärft, so sieht man, daß ihm das Einzelne, was er hinsichtlich des gottesdienstlichen Verhaltens seines Volkes, wie hinsichtlich seines sittlichen Thuns rügt, eben nur beispielsweise dienen soll, um zu einem dieser gegenwärtigen Zeit überhaupt entsprechenden Verhalten zu ermahnen. Israels Aufgabe — dies lehrt Maleachis Mahnwort — ist bis zur schließlichen Erfüllung der Verheißung keine andere als die, daß es sein Leben, das des einzelnen wie das Gesamtleben, gewissenhaft durch das Gesetz bestimmt sein läßt.

Man hat Maleachi bei seiner Vorliebe für das Opfer in Gegensatz zu den früheren Propheten gestellt, die das Opfer überhaupt verworfen hätten. Aber man wird, um seine Stellung zum Opfer richtig zu beurteilen, nicht bloß Stellen, wie 1, 11 u. 3, 3 f., welche zeigen, wie hohen Wert er auf das Opfer legt, sondern auch solche, wie 1, 10 herbeiziehen müssen. Wenn es an letzterer Stelle heißt: „Ich habe keine Lust an euch und die Opfergabe gefällt mir nicht aus eurer Hand", so ist dies dasselbe, wie jenes Wort Jes 1, 10 ff., durch das der Opferkultus, mit dem das Volk Gott zu ehren meint, als etwas ihm Fremdes und Widerwärtiges zurückgewiesen wird. Ein Opfer, bei dem die rechte Gesinnung fehlt, einen äußeren Kultus ohne die Voraussetzung wahrer Gottesfurcht will Gott nicht — dies ist der Gedanke hier wie dort. Wenn aber gerade Maleachi bei seinem „Levitismus", bei seiner Wertschätzung des Opfers sich seinen Zeitgenossen gegenüber dahin äußert, daß Gott bei den herrschenden Umständen ihre Opfer nicht wolle, so zeigt sich's, wie voreilig man handelt, wenn man aus ähnlich lautenden Stellen bei den älteren Propheten sofort den Schluß zieht, daß sie das Opfer überhaupt verwerfen und eine Opferthora nicht gekannt haben könnten. Maleachis Äußerungen über das Opfer beweisen mit Evidenz, wie dasselbe — bei fehlender rechter Gesinnung — verworfen und doch gleichzeitig hoch gewertet werden kann.

Die Haltung des Buches Maleachis ist dialogisch, indem immer auf eine Behauptung, auf einen Vorwurf des Propheten eine Selbstentschuldigung des Volkes folgt, die dann in kürzerer oder längerer Rede widerlegt wird (1, 2. 6. 7; 2, 14. 17; 3, 7. 8. 13—15). Eine Einwirkung des Schulvortrags auf den prophetischen ist unverkennbar. Maleachis Sprache zeigt eine in jener späten Zeit auffallende Reinheit sowohl der Wortfügung als des Sprachschatzes. **Volck.**

Malerei. — Woltmann und Woermann, Geschichte der Malerei, Leipzig 1878 ff., 3 **Bde**; **E. Frantz**, Geschichte der christlichen Malerei, 2 Teile, Freiburg 1887 ff. (katholisch); **Künstler-Monographien**, in Verbindung mit a. her. von H. Knackfuß, Bielefeld, Leipzig (bis Januar 1902 57 Nummern); **H. Janitschek**, Geschichte der deutschen Malerei, Berlin 1890; **W. Lübke**, Geschichte der italienischen Malerei vom 4.—16. Jahrh., 2 Bde, Stuttgart 1878; **Crowe und Cavalcaselle**, Geschichte der italienischen Malerei, deutsch 6 Bde, Leipzig 1869 ff. — **Die allgemeinen Kunstgeschichten** von Springer, Lübke-Semrau, F. X. Kraus u. a. **Wertvolles** Quellenmaterial bieten auf deutschem Boden die in neuer Zeit immer weiter sich ausdehnenden Veröffentlichungen der Kunstdenkmäler. Illustrationswerke: „**Klassischer Bilderschatz**", München, Bruckmann, und besonders „Das Museum" Berlin u. Stuttgart, Spemann. **Ein** guter kunsthistorischer und zugleich archäologischer Wegweiser für Deutschland ist **H. Otte**, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters, 5. Aufl. 2 Bde, Leipzig 1883 ff.; für das ganze Gebiet orientiert vortrefflich Friedr. Göler von Ravensberg. **Grundriß** der Kunstgeschichte, 2. Aufl., Berlin 1900 f.; vgl. auch F. X. Kraus, Synchronistische Tabellen zur christl. Kunstgesch., Freiburg 1880. Ergänzende Litteratur unten am gegebenen Orte.

Unter den bildenden Künsten verfügt die Malerei über die reichsten Darstellungsmittel. Wenn die Körperlichkeit und greifbare Wirklichkeit ihrem Können versagt ist, so besitzt sie andererseits in der freien Gestaltung des Raumes und der Beherrschung des Lichts vermittelst der Farbe die Fähigkeit, die ganze Mannigfaltigkeit der Natur und Geschichte in dem Scheine voller Wahrheit zu erfassen. Weite Gebiete sind ihr ausschließlich vorbehalten; aber auch Objekte, die sie mit der Plastik gemeinsam hat, der Mensch und sein Leben, werden erst durch sie zu vollkommener Ausprägung ihres geistigen und seelischen Inhaltes gebracht. Vor allem bewährt sich ihr Übergewicht auf religiösem Gebiete. Den reich abgestimmten, wechselvollen Stimmungen einer frommen Seele, insbesondere dem tiefen Inhalte und den lebendigen Erweisungen christlicher Frömmigkeit vermag nur sie nahe zu kommen. Daher auch haben die alte, die frühchristliche und die mittelalterliche Kunst zu wirkungsvoller Vollendung plastischer Werke sie in Anspruch genommen. Aus diesem Grunde ist die Malerei die bevorzugte Kunstform innerhalb des Christentums geworden. Die alte Kirche hat die Bildnerei nebensächlich behandelt, und das Mittelalter ist ihr darin gefolgt; erst die Renaissance durchbrach, indem sie der Kunst die Welt auf-

schloß, diese Überlieferung, doch auch sie hat ihre erhabendsten religiösen Werke als Malerei ausgeführt. Auch die kirchliche Baukunst bleibt, wie groß immerhin ihre Geschichte verläuft, hinter der Malerei zurück. Im Mittelalter vorwiegend als Wandmalerei und Buchmalerei gepflegt und dadurch in einer gewissen Einschränkung gehalten, gewinnt sie im Verlaufe der Renaissance als Tafelmalerei die weiteste Ausdehnung. Zugleich treten als selbstständige Formen der Holzschnitt und der Kupferstich ihr zur Seite.

1. Das christliche Altertum. — R. Garrucci, Storia della arte cristiana, 6 Bde, Prato 1873 ff.; (zur Beurteilung d. Abbild. Wilpert, Die Katakombengemälde und ihre alten Kopien, Freiburg 1891); G. B. de Rossi, Roma sotterranea cristiana, 3 Bde, Rom 1864—1877 (eine Fortsetzung vorbereitet von anderer Hand); Bullettino di archeologia cristiana, Rom 1863 ff. (zur Zuverlässigkeit der de Rossischen Abbildungen vgl. Wilpert, Die Malereien der Sakramentskapellen in S. Callisto, Freiburg 1897); F. X. Kraus, Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer, 2 Bde, Freiburg 1882—1886; Victor Schultze, Archäologie der altchristlichen Kunst, München 1895.

Die vorkonstantinische christliche Malerei ist uns nur in einem verhältnismäßig kleinen Ausschnitte bekannt, nämlich in ihrer Anwendung in den Grabstätten. Die Anfänge dieser cömeterialen Malerei setzen nach unserer jetzigen Kenntnis gegen Ende des 1. Jahrhunderts oder am Anfange des 2. Jahrhunderts ein (Deckengemälde in der Katakombe des hl. Januarius in Neapel, vgl. Vict. Schultze, Archäologie der altchristl. Kunst S. 164 f.); sie begleitet dann die Katakomben in ihrer ganzen Geschichte bis zum Abschluß derselben im 4. oder 5. Jahrhundert je nach den örtlichen Verhältnissen. Den größten Reichtum besitzt Rom, dann folgen Neapel (Vict. Schultze, Die Katakomben von S. Gennaro dei Poveri in Neapel, Jena 1877 und Garrucci Taf. 90—105[a]) und Syrakus (Joseph Führer, Forschungen zur Sicilia Sotterranea, München 1897); Einzelheiten in Fünfkirchen (Vict. Schultze, Die Katakomben, Leipzig 1882, S. 334 ff.), Kyrene (Garr. Taf. 105[c]), Albano und sonst.

Technik und Auffassung dieser Malereien entsprechen durchaus der zeitgenössischen Weise. Es ist antike Kunst mit einem christlichen Inhalte, der die Fortdauer antiker Stoffe neben sich in einem gewissen Umfange duldet. Die Entwickelung verläuft so, daß auf der Basis angeeigneter heidnischer Kunst eine christliche sich allmählich aufbaut, die um 150 so weit gediehen ist, daß sie den Ausschlag giebt, um dann im 3. Jahrhundert ihren größten Reichtum zu entfalten. Die spätere Zeit hat wohl Einzelheiten hinzugefügt, aber dafür mehr aufgegeben. Für die ästhetische Beurteilung ist von vornherein zu beachten, daß nicht die Vollziehung einer künstlerischen Aufgabe, sondern die schlichte Ausprägung bestimmter praktisch-religiöser Gedanken in möglichst einfacher Form das Ziel war; auch die örtlichen Schwierigkeiten wollen in Betracht gezogen sein. Die Ausführung war eine handwerksmäßige, die sich nur selten zu künstlerischer Höhe hob.

Den Stoff lieferten Altes und Neues Testament unmittelbar oder auf dem Wege einer Ableitung (Fisch), das kirchliche (Taufe) und weltliche (Berufsübung) Leben und die Antike in einfacher Herübernahme (Personifikationen, Orpheus, Ornamentik u. s. w.) oder in Umdeutung des Inhaltes (Eros und Psyche, Pfau, Kranz u. s. w.). Doch verbindet diese Mannigfaltigkeit mit wenigen Ausnahmen die einheitliche Beziehung auf Tod und Auferstehung. Daher werden die Toten in betender Haltung (Oranten) oder als Genossen des häuslichen Mahles (H. Matthäi, Die Totenmahldarstellungen in der altchristlichen Kunst, Magdeburg 1899, Erlanger Dissertation) oder in beruflichen Verrichtungen (Vict. Schultze, Archäol. d. altchristl. Kunst S. 369 ff.) oder in engster Verknüpfung mit biblischen Figuren und Scenen hineingenommen. Die biblischen Stoffe selbst sind nach dem Gesichtspunkte ausgewählt, nach welchem auch die alte Kirche sie im Auferstehungsbeweis verwertete (Vict. Schultze, Archäolog. Studien, Wien 1880, S. 1 ff.), darin vor allem das Lieblingsbild der alten Christenheit der gute Hirte, als Herr und Beschützer der Toten. Auch in den fortgeführten antiken Stücken (Eros und Psyche, bacchischer und Nereiden-Cyklus, Pfau, Medusenhaupt u. s. w.) ist dieser Gedanke bereits vorhanden. (Vict. Schultze, Archäol. Studien S. 8 ff.; Archäol. d. altchristl. Kunst S. 180 ff.; anders G. Heinrici, ThStK 1882, S. 720 ff.; Hasenclever, Der altchristliche Gräberschmuck, Braunschweig 1886; Edg. Hennecke, Altchristliche Malerei und altkirchliche Litteratur, Leipzig 1896, und die römisch-katholische Anschauung, welche in den Katakombenbildern wesentlich eine Geheimschrift der katholischen Dogmatik und Ethik sieht.) An diesen symbolischen Bestand haben sich jedoch schon früh auch einzelne historische Darstellungen angesetzt, ganz abgesehen von den Personendarstellungen, (z. B. Huldigung der Magier); doch wird damit der eigentliche Charakter nicht verändert.

Wenn, wie bemerkt, die vorkonstantinisch christliche Malerei nur in diesem Ausschnitte vorliegt, so darf daraus auf eine Anwendung im privaten und gottesdienstlichen Leben geschlossen werden; man muß annehmen, daß sie dort, wo sie ihre natürlichere Stätte hatte, sich reicher entfaltet hat. Dafür liegen nicht nur litterarische Andeutungen vor (vgl. 5 den Artikel Kirche und Kunst Bd X S. 175 ff.), sondern es läßt uns auch ein auf dem Cälius entdecktes vornehmes christliches Privathaus mit seinem echt antiken Wandschmuck unmittelbar in die Wirklichkeit sehen (Römische Quartalschrift 1888. 1891, dazu Germano di S. Stanislao, La casa celimontana dei s.s. martiri Giovanni e Paolo, Rom 1894).

10 Wie das christliche Altertum in der Bemalung der Grabstätten antiker Sitte folgte, so auch in der Buchmalerei (Miniaturmalerei). Der Gesichtspunkt praktischer Veranschaulichung des Inhaltes des Textes oder das Bemühen um eine vornehme, dem Luxusbedürfnis entgegenkommende Ausstattung hatten auf griechischem wie auf römischem Boden die farbige Illustrierung des geschriebenen Wortes weithin verbreitet. Die Mailänder 15 Ilias, der vatikanische Virgil und die Kalenderbilder des Chronographen von 354 sind späte Nachklänge davon. Anwendung auf die heiligen Schriften mag diese Kunstthätigkeit schon im 3. Jahrhundert gefunden haben. Mit Sicherheit gehandhabt, tritt sie uns jedenfalls gleich bei Beginn des 4. Jahrhunderts in den alttestamentlichen Miniaturen der Quedlinburger Italafragmente vor die Augen (Die Quedlinburger Itala-Miniaturen der 20 Königl. Bibliothek in Berlin, herausgeg. von Victor Schultze, München 1898). Wenn in ihnen Geist und Können abendländischer Kunst redet, so kommt etwa ein Jahrhundert später in den reizvollen Illustrationen der Wiener Genesis (Ausgabe von F. Wickhoff, Wien 1895) die bewegliche, phantasievolle Art des Griechentums zur Anschauung. Beide Erzeugnisse atmen ganz antiken Geist, der nicht nur die Auffassung, sondern oft auch den 25 Inhalt bestimmt, in den Wiener Bildern mächtiger als in den Berlinern. Diese Zusammenhänge hält auch in ihrer Weise die künstlerisch niedriger stehende illustrierte Josuarolle in der Vaticana fest (Garr. 157—167; eine genauere Veröffentlichung steht in Aussicht). Doch ermatten im 5. Jahrhundert die antiken Nachwirkungen zusehends, und in demselben Maße arbeitet sich eine offenbar schon früher vorhandene kirchliche, wenn man 30 so sagen darf, Richtung durch, als deren ältester Repräsentant der Evangelienkodex in Rossano (Haseloff, Codex purpureus Rossanensis, Berlin, Leipzig 1898) gelten kann. Eine religiöse und kirchliche Feierlichkeit und Gebundenheit tötet die frische Unmittelbarkeit oder gestattet ihr nur noch in Nebendingen Recht. An die Stelle der freien künstlerischen Gestaltung tritt das Schema. Vor allem geht von dem Christusbilde ein Druck nach 35 allen Seiten hin aus. Der syrische Evangelienkodex des Rabbula aus dem ausgehenden 6. Jahrhundert in der Laurentiana bewegt sich in denselben Bahnen, zeigt aber daneben doch noch ein erfreuliches Verständnis für die Wirklichkeit (Garr. Taf. 128—140). Zum letztenmal zeigt den Kampf der alten und der neuen Richtung die illustrierte „Christliche Topographie" des Kosmas Indikopleustes, ein hervorragendes Werk der justinianischen 40 Zeit (Garr. Taf. 142—153). Die antike Schulung wirkt noch fort, aber sie steht im Dienste des Kirchenstils. „Diese feierlichen isolierten Gestalten, welche in langer Reihe aufeinanderfolgen, haben ihre Heimat an den Apsiden der großen Kirchen des vierten bis sechsten Jahrhunderts." Die letzten Ausklänge der altchristlichen Buchmalerei können wir in dem Cambridger lateinischen Evangeliarium aus dem 7. Jahrhundert und in den etwa 45 gleichzeitigen Miniaturen des Ashburnham-Pentateuch finden (Ausg. von O. v. Gebhardt, London 1883; für eine jüdische Vorlage ist neuerdings eingetreten Joseph Strzygowski, Orient oder Rom, Leipzig 1901, S. 32 ff.).

In allen diesen Schöpfungen fallen Schrift und Bild auseinander. Das Bild ist ein in sich abgeschlossener Einsatz in den Text. Doch hat es an Versuchen einer engeren 50 Kombination nicht gefehlt.

Eine größere Aufgabe als in der Miniaturmalerei stellte die Kirche in der Ausschmückung der seit Konstantin d. Gr. neu erstehenden zahlreichen Gotteshäuser. Sowenig bezweifelt werden darf, daß schon vorher der Dienst der Malerei dafür in Anspruch genommen wurde (vgl. Kan. 36 der Synode zu Elvira), so wurde mit dem wachsenden 55 Selbstbewußtsein und den größeren Aufgaben der Kirche dieses Bedürfnis dringender empfunden. Es galt auch um den Wetteifer mit den reich und kostbar geschmückten Heiligtümern der besiegten Religion. Plastik und Malerei wurden beide zu dieser Aufgabe gerufen, doch diese in erster Linie. An dem Hinweise auf vorhandene Malereien und an den ausführlichen Schilderungen ihres Inhaltes (vgl. die Quellensammlung bei Augusti, 60 Beiträge zur christlichen Kunstgeschichte und Liturgik I, Leipzig 1841, S. 131 ff.; II, 1846,

S. 81 ff.; das Material läßt sich leicht vermehren) entdeckt man die Freude daran und die weite Verbreitung.

Als besonders wirkungsvoll empfahl sich für diese Zwecke die Mosaikmalerei, die ihre Bilder durch Zusammenfügung farbiger Würfel, gewöhnlich aus Glas, schafft (Gerspach, La mosaique, Paris 1891). Sie erfreute sich im klassischen Altertum einer großen Beliebtheit, doch vorwiegend in der Anwendung auf das Paviment. Als Wandschmuck verwertete sie in weitem Umfange erst die christliche Kunst. Die Ausgänge liegen auch hier in der Antike. Der nicht reiche, jetzt nur noch in Fragmenten vorhandene Mosaikschmuck in dem Mausoleum der Tochter Konstantins d. Gr., Konstantina, an der Via Nomentana vor Rom (jetzt S. Costanza; Garr. Taf. 204—206; de Rossi, Musaici cristiani . . delle chiese di Roma, Rom 1873 ff., Heft 17. 18) erscheinen mit ihren heitern Spiel von Eroten, Psychen, Vögeln und anderen Tieren, in ihrem leichten Blumenschmuck wie ein Ausschnitt aus der Antike, eine Thatsache, welche die bestrickende Gewalt derselben noch in einer Zeit feststellt, wo ein eigener christlicher Bilderkreis längst vorhanden war. Weniger bedeutet, daß im Paviment die alten Muster weiterlebten (Abbildungen: Vict. Schultze, Archäologie S. 201. 67). Die Entwickelung nimmt denselben Verlauf wie in der cömeterialen Malerei. Das antike Gebiet wird in zunehmendem Maße eingeschränkt. Im Baptisterium zu Neapel (5. Jahrh.; Garr. Taf. 269), im Oratorium S. Giovanni Evangelista neben dem Lateran (5. Jahrh.; Garr. 238; de Rossi, Heft 17) und in dem nur wenig jüngeren Lateranbaptisterium (de Rossi H. 6) ist das klassische Ornament nur noch Umrahmung, allerdings noch von wesentlicher Bedeutung; auch im Mausoleum der Galla Placidia und im orthodoxen Baptisterium in Ravenna (Garr. 229—233; 226—227) bewährt es noch seine Wirkung, aber in den monumentalen Mosaikbildern der großen Basiliken schwindet fast überall die fröhliche Unbefangenheit und frische Auffassung des antiken Stils. Dahin drängten die Umstände. Diesen Malereien war die Aufgabe gestellt, die himmlische Welt, das jenseitige Jerusalem mit seinen heiligen Gestalten der versammelten Gemeinde vorzuführen. Der thronende Heiland, umgeben von Aposteln und Heiligen inmitten der Paradiesesauen, wo hohe Palmen stehen, liebliche Blumen wachsen und die vier Ströme sich ergießen, im Hintergrunde die Mauern der hl. Stadt und in der Umrahmung Engel oder die symbolischen Gestalten der vier Evangelisten — diese Welt breitete sich an der Wölbung der Apsis aus, erfaßt in dem Ernste und der Erhabenheit des Jenseits. An den Arkadenwänden reihten sich biblische Scenen in ernster (S. Apollinare Nuovo in Ravenna) oder in unbefangener (S. Maria Maggiore in Rom) Erzählung aneinander, oder heilige Männer und Frauen bewegen sich in feierlicher Prozession nach dem Apsisbilde hin (S. Apollinare Nuovo). Die Gegenwart tritt nur ausnahmsweise in diesen Kreis ein, am pomphaftesten in den Doppelbildern in S. Vitale, deren eines den Kaiser Justinian mit weltlicher und geistlicher Umgebung, das andere die Kaiserin Theodora mit den Damen und Beamten ihres Hofstaates zeigt. Wenn freilich auf diesem Wege notwendigerweise der Inhalt ein anderer wurde, so ist damit doch der Zusammenhang mit Geist und Auffassung der Antike nicht aufgegeben. Das war ja geradezu eine Existenzbedingung der christlichen Mosaikmalerei. Daher beobachten wir in den biblischen Vorgängen und in dem wirkungsvollen thronenden Christus in S. Vitale genau so den Finger der Antike wie in der fröhlichen Formenwelt von S. Costanza. Zu glänzendster und vollendetster Entfaltung kam die musivische Kunst im christlichen Altertum in der durch Justinian erbauten Hagia Sophia, wie sich aus den Schilderungen der Zeitgenossen und den wenigen erhaltenen Resten erschließen läßt (W. R. Lethaby und Har. Swainson, The church of Sancta Sophia, Lond., Newyork 1894). Überhaupt stand, wie in seinem ganzen künstlerischen Können, so auch in der Mosaikmalerei der Osten voran; kräftiger lebten dort die klassischen Traditionen fort, und unbefangener überließ man sich ihnen.

Neben dem Mosaik bestand selbstverständlich die eigentliche Wandmalerei. Kleinere und mittlere Kirchen vor allem werden von ihr Gebrauch gemacht haben. Nur geringe Reste sind auf uns gekommen oder wenigstens bisher bekannt, zumeist in Ägypten (W. de Bock, Matériaux pour servir à l'archéologie de lÉgypte chrétienne, Petersburg 1901). Wir finden darin einerseits den kirchlichen Mosaikstil wieder (Taf. 30—32; vgl. auch Taf. 13—15 und die Mosaiken der Baptisterien in Ravenna), andererseits eine auffallend ungebundene, ja unordentliche Art (Taf. 9—12), die durchaus an Illustrationen ägyptischer Papyri erinnert.

Blicken wir auf den geschichtlichen Gang der altchristlichen Malerei zurück, so ist uns überall die Thatsache entgegengetreten, daß ihre Anfänge aufs engste mit der Antike ver-

knüpft sind. Ja auch der Abschluß bezeichnet nur einen äußerlichen Sieg. In dem Ringen der kirchlichen Vorstellungswelt mit der antiken künstlerischen Auffassung hat jene am Ende sich entweder gar nicht oder nur mit starken Abzügen durchgesetzt. Die altchristliche Malerei ist in ihrem ganzen Verlaufe innerhalb des christlichen Altertums antike Kunst mit antiker 5 Technik und Empfindung und mit einem Inhalte, in dem Antikes und Christliches zusammengehen, allerdings je länger desto mehr in ungleicher Verteilung zu Ungunsten der übernommenen Stoffe. In der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts vollzieht sich in der Buchmalerei und im Mosaik eine entschiedene Abkehr von der Antike und entwickelt sich ein kirchliches Bewußtsein der Kunst, doch ist es nicht gelungen, die Zusammenhänge völlig 10 zu zerreißen. Die cömeteriale Malerei hat schon im 3. Jahrhundert diese Wendung genommen; ihre beschränkten Aufgaben erleichterten ihr die Emanzipation.

2. Die karolingisch-ottonische Periode. — J. O. Westwood, The miniatures of Anglo-Saxon and Irish Manuscripts, London 1869; Leitschuh, Geschichte der karolingischen Malerei, Berlin 1894; Die Trierer Ada-Handschrift, bearbeitet und herausgegeben von Menzel, 15 Corssen, Janitschek u. a., Leipzig 1889; F. X. Kraus, Die Miniaturen des Codex Egberti, Freiburg 1884; W. Vöge, Eine deutsche Malerschule um die Wende d. 1. Jahrtausends, Trier 1891; Der Psalter Erzbischof Egberts von Trier in Cividale, herausg. von H. V. Sauerland u. A. Haseloff, Trier 1901; F. X. Kraus, Die Wandgemälde der St. Georgskirche zu Oberzell auf der Reichenau, aufgenommen von Franz Bär, Freiburg 1884; F. X. Kraus, Die Wand- 20 gemälde von S. Angelo in Formis, Berlin 1893 (Separat-Abdruck aus dem Jahrbuch der Kgl. preuß. Kunstsammlungen XIV).

Die abendländischen Völker, welche in der großen Bewegung der Völkerwanderung den Boden des römischen Weltreichs betraten oder vorher oder nachher in irgend welchen allgemeinen Beziehungen zu demselben standen, besaßen eine einheimische Kunst, die sich 25 wesentlich in einem Ornament erschöpfte, das aus der volkstümlichen Flecht- und Webetechnik und aus der Metallarbeit (Spirale) seinen Inhalt nahm. Erst in einer weiteren Entwickelung trat das Tierbild, doch nur als Ornament aufgefaßt und gestaltet, hinzu. Ein wichtiger Zeuge dieser Technik ist die Buchmalerei, und in ihr wiederum spielen die irischen Handschriften (Evangeliar von Lindisfarne, Book of Kells, Cathachpsalter 30 u. s. w.), die durch die irischen Missionare auch auf das Festland kamen und zur Nachahmung anregten (F. Keller, Bilder und Schriftzüge in den irischen Manuskripten der schweizerischen Bibliotheken, Zürich 1851) die Eigenart am deutlichsten wieder. Die Aufgabe wurde als eine rein kalligraphische gefaßt, daher das Hervortreten der Initiale und die rücksichtslose Umbildung auch der Tier- und Menschengestalten ins Ornamentale. Die 35 kunsthistorische Bedeutung dieser Schöpfungen liegt in dem phantasievollen Ausbau des Ornaments und in der feinen Farbenstimmung. Mit einigen Einschränkungen bewegt sich die angelsächsische Miniaturmalerei in denselben Bahnen; während die fränkische gewisse Beziehungen zur altchristlichen Weise aufweist. Erst in der Karolingerzeit erfolgt eine stärkere und erfolgreichere Einwirkung der antik-christlichen Buchmalerei; die volkstümlichen 40 Elemente werden von ihren Auswüchsen befreit, geordnet, geglättet, zugleich aber wird in Anknüpfung an die klassische Überlieferung das Bild hineingenommen. Unter Karl d. Gr. lassen sich die ersten Spuren dieser Wandelung beobachten (Evangeliar des Godescalc in Paris, Codex aureus — sog. Ada-Handschrift — in Trier, Evangeliarium Karls d. Gr. in Wien). Zur Zeit Ludwigs des Frommen erstarkt die neue Richtung mächtig (Alkuin- 45 bibeln), angeregt und bereichert durch syrische Einflüsse, und erreicht unter seinen Söhnen ihren Höhepunkt (Bibel Karls des Kahlen in Paris). Originalität und Schwung der Auffassung, prachtvolle Farbenwirkung und phantasiereiche Verknüpfung von Bild und Ornament, von Malerei und Kalligraphie zeichnen diese Schöpfungen einer Schule aus, welche in glücklicher Weise die volkstümlichen und die antiken Elemente zu verschmelzen ver- 50 stand. Durch das ganze Reich hindurch gingen die Pflegstätten dieser Kunst; Tours, Metz, Rheims stehen voran. Der Hof selbst beteiligte sich durch die Schola palatina unmittelbar daran. Die Gesamterscheinung ist trotz gewisser Abstände eine einheitliche. Dagegen kommt an ferner gelegenen Punkten eine gewisse Selbstständigkeit zur Wirkung, in der das Schulmäßige verschwindet und ein Bemühen um die Natur sich bemerkbar 55 macht, so besonders in St. Gallen (Folchardpsalter, Psalterium aureum; vgl. Rahn, Das Psalt. aur. in St. Gallen, St. Gallen 1878), dann in Fulda und in Corvey.

Die Auflösung des karolingischen Reiches unterbrach nicht die Fortwirkung seiner wesentlich von der Kirche getragenen Kultur, ja diese gewann jetzt erst die volle Möglichkeit freier nationaler Entwickelung. Auch für die Buchmalerei fielen die Schranken, welche ihr 60 der Charakter als fränkische Hofkunst zog; im Schutze und in der Gunst des jungen

deutschen Königtums entfaltet sie sich in ottonischer Zeit breit und glanzvoll weit über die Höhenlinie der vorhergehenden Periode hinaus, um unter Otto III. und Heinrich II. den höchsten Stand zu erreichen. Trier, wo der Erzbischof Egbert (977—993) ein reiches Kunstleben schuf (Echternacher Evangeliar in Gotha), Köln (Aachener Ottonenhandschrift), Echternach, vorzüglich aber die Reichenau (Codex Egberti in Trier, Psalterium Egberti in Cividale), Regensburg (Evangeliar der Äbtissin Uota in München) erscheinen als Brennpunkte dieser bedeutsamen Schule, welche in der Geschichte der abendländischen Malerei die zweite Blütezeit repräsentiert.

Die Technik ist die altchristliche. Nach einer Vorzeichnung mit meist hellrötlicher Farbe wurde der Lokalton mit Deckfarbe über die Fläche ausgebreitet und dann auf ihn Licht und Schatten gesetzt. Feinere Übergänge fehlen oft. Selten ist daneben von der einfachen farblosen oder der angetuschten Federzeichnung Gebrauch gemacht.

Litterarische Quellen bezeugen eine reiche Anwendung der **Wandmalerei** in diesen Perioden in Einzelfiguren und in cyklischen Darstellungen. Doch ist aus karolingischer Zeit nichts, aus der ottonischen und nächstfolgenden Zeit nur Weniges davon erhalten. Zu diesem Wenigen gehören die wertvollen Wandmalereien, die in der St. Georgskirche zu Oberzell auf der Reichenau entstanden, wahrscheinlich unter Abt Witigowo (985—997). Ihren Inhalt bilden Wunder Christi, die Kreuzigung und das Weltgericht. Die Gewandung und Auffassung der Figuren — Christus ist bartlos gebildet —, der Hintergrund halten den Zusammenhang mit der antiken Kunst durchaus fest; die ganze Erscheinung dieser Bilderreihe mutet wie eine Erinnerung an jene zurückliegenden Jahrhunderte an. Damit verknüpft sich jedoch andererseits eine Unmittelbarkeit und Wahrheit und ein Zug nach großer Auffassung, die diesem Werke eine kunstgeschichtliche Bedeutung verleiht, der sich im frühen Mittelalter nichts an die Seite stellen läßt. Wohl ist auch bei den zweiten wichtigen Zeugen dieser Zeit, den Wandgemälden in S. Angelo in Formis bei Capua, der beherrschende Grundton altchristlich, aber, wie besonders an der Charakterisierung Christi erkennbar ist, byzantinische Einflüsse sind eingedrungen und haben eine gewisse feierliche Gebundenheit hineingetragen. So gehen über das ganze Gebiet der karolingisch-ottonischen Malerei die kräftigen Wellenschläge antik-christlicher Kunst; bald in Gegenwirkung, bald in Mitwirkung mischen sich in ihnen nationale Strömungen, und das Ergebnis ist eine frische, lebensreiche Kunst, die genaue Abspiegelung der christlich-germanischen Kulturwelt.

3. **Die byzantinische Malerei.** — N. Kondakoff, Histoire de l'art byzantin consideré principalement dans les miniatures, 2 Bde, Paris 1886—1891; Bayet, L'art byzantin, Paris o. J.; J. Strzygowski, Die byzantinische Kunst (Byzantinische Zeitschrift 1892, S. 61 ff.): derselbe, Orient oder Rom, Leipzig 1901; derselbe, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus, des Kosmas Indikopleustes u. Oktateuch, Leipzig 1899; H. Brockhaus, Die Kunst in den Athosklöstern, Leipzig 1891; W. Salzenberg, Altchristl. Baudenkmale von Konstantinopel, Text und Atlas, Berlin 1854; *Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς*. Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos, übers. u. s. w. von Godeh. Schäfer, Trier 1855; Byzantinische Zeitschrift, her. von Krumbacher, München.

Während die lateinische Kultur im Gange der Völkerwanderung und mit der Zertrümmerung des abendländischen Kaisertums ihre Einheit und Ursprünglichkeit mehr und mehr verlor und nur in Abzügen und Umbildungen, vorzüglich mit Hilfe der Kirche, zunächst sich behauptete, hielt das oströmische Reich die Kontinuität der Antike aufrecht. Damit ist auch die mittelalterlich byzantinische Kunst im Unterschiede von der abendländischen gekennzeichnet. Wenn schon seit der Gründung Konstantinopels und dann vor allem unter Justinian aus dem weiten Reiche künstlerische Auffassungen und Kräfte sich in der glanzvollen Hauptstadt am Bosporus sammelten, um hier zu einer wirkungsvollen Einheit zusammenzufließen, so hat diese Kunst dadurch wohl ein panhellenistisches Gepräge erhalten, ist aber dabei durchaus auf dem Boden christlicher und hellenistischer Antike verblieben. Diese imposante Zusammenfassung verschiedener Stimmungen und Fähigkeiten gab der byzantinischen Kunst eine sichere Grundlage für die Zukunft, so daß sie die Erschütterungen des Bilderstreites (726—842) nicht nur überstehen, sondern auch unter der makedonischen Dynastie (seit 867) eine wunderbare Renaissance aus der Antike heraus erleben konnte. Zu derselben Zeit, wo im Abendlande nationale Elemente die antike Überlieferung abschleifen und neben ihr und in ihr Recht verlangen und gewinnen, erfährt hier die Antike nochmals eine glänzende Wiedergeburt. Zeugen dafür sind vor allem eine Anzahl prächtiger **Miniaturen**, darunter besonders der dem 10. Jahrhundert zugeschriebene illustrierte Psalter der Pariser Nationalbibliothek (Gr. n. 139), wo die Vergegenwärtigung der Antike eine so unmittelbare ist, daß man darin direkte Nachbildungen hat sehen

wollen (z. B. David als Hirt mit der personifizierten Melodia, Jesaias zwischen den Figuren der Nacht und der Morgenröte, David mit Sophia und Prophetia, Abbild. u. a. bei Kraus I, S. 454. 455. 569). Nahe liegt diesem Werke die ältere Handschrift von Predigten Gregors von Nazianz ebendaselbst (Gr. n. 510), geschrieben für den ersten Makedonier Basilius (867—886), wo sich vornehme Auffassung mit meisterhafter Erzählung verbindet (Proben: Knackfuß und Zimmermann, Allgemeine Kunstgeschichte I, Bielefeld, Leipzig 1897, S. 381. 382). Die Bethätigung war eine lebhafte, und überall traten als ihre Eigentümlichkeiten hervor frische Erfassung der Situation, sorgfältige Ausführung des Einzelnen, glänzendes Kolorit und in allem die Autorität der Antike. Nur in der schematischen Anlage der Gewandung verrät sich am deutlichsten das Epigonentum. So reiht sich der in Justinian gipfelnden ersten klassischen Periode byzantinischer Malerei diese zweite an.

Gegen Ende des 11. Jahrhunderts tritt eine Ermattung ein, obwohl die straffe Schulung die Leistungen noch länger auf einer gewissen Höhe hält, wozu z. B. die Freude an der Wiedergabe der Wirklichkeit, auch in unbedeutenden Einzelheiten, gehört. Die Gestalten behnen sich in die Länge, die Gesichter verlieren das Ebenmaß, Figuren und Vorgänge schematisieren sich, die Natürlichkeit weicht einer erhabenen Feierlichkeit. Trotzdem ist im allgemeinen auch in dieser Zeit des Verfalls bis zur Auflösung mit der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer der antike Gedanke noch eine Macht gewesen. Die byzantinische Kunst hört auf, ohne je grundsätzlich und thatsächlich mit der klassischen Vergangenheit gebrochen zu haben.

Wandmalereien aus dieser Zeit fehlen uns heute. Für das 16. Jahrhundert treten die Malereien auf dem Athos ein, die uns die Festlegung der Formen und des Inhaltes der christlichen Malerei bezeugen, eine Thatsache, die auch heute noch die Kunst in der anatolischen Kirche charakterisiert.

Gering ist die Zahl der *Mosaiken*, obwohl neuere Forschungen unsere Kenntnis erweitert haben. Fast die Gesamtheit der Mosaikmalereien in der Hagia Sophia, die jetzt fast alle wieder unter der deckenden Farbe ruhen, gehören wohl der frühen makedonischen Zeit an; in der Klosterkirche Daphni bei Athen haben wir musivische Werke des 12. Jahrhunderts. In dem reichen Mosaikschmuck endlich in der Klosterkirche Chora in Konstantinopel aus dem Ende des 13. Jahrhunderts redet noch einmal eindrucksvoll ein erhabener, von dem Hauche der Antike noch berührter Stil zu uns. Die ganze Entwickelung der byzantinischen Kunst ist überhaupt ein Protest gegen einen weitverbreiteten Sprachgebrauch, der mit „byzantinisch" die Vorstellung eines toten Schematismus verbindet.

Mit der letzten Phase des Byzantinismus steht in enger Beziehung das Malerbuch vom Berge Athos (Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς), welches nicht nur über die Technik, sondern auch über Inhalt und Darstellung der heiligen Malerei Auskunft und Anweisung giebt. Der jedenfalls nach 1500 (vgl. Brockhaus S. 151 ff.) lebende Verfasser, der Mönch und Maler Dionysios, hat ohne Zweifel ältere Materialien benutzt, aber seine Schrift darf nicht als kanonisches Handbuch kirchlicher Malerei angesehen werden, vielmehr mischen sich in ihm ältere und jüngere Tradition mit Zufälligkeiten und persönlichen Liebhabereien.

Ein Einfluß der byzantinischen Kunst auf das Abendland hat nur in beschränktem Umfange stattgefunden. Die ältere gegenteilige Annahme ist jetzt mit Recht aufgegeben (vgl. über diese Frage die lehrreichen Ausführungen bei Kraus II, S. 77 ff.). Die abendländische Kunst ist eine selbstständige Erscheinung. Fälle byzantinischer Einwirkung finden sich naturgemäß besonders in Italien (Mosaiken in der Capella Palatina zu Palermo, in der Kathedrale zu Cefalù, im Dom zu Palermo, in S. Marco zu Venedig, auch einzelne Buchillustrationen), doch bleiben sie auch hier Ausnahmen.

4. *Das abendländische Mittelalter.* — J. O. Westwood, Palaeographia sacra pictoria, London 1845; Beissel, Vatikanische Miniaturen, Freiburg 1893; Alph. Labitte, Les manuscrits et l'art de les orner, Paris 1893; L. v. Kobell, Kunstvolle Miniaturen und Initialen aus Handschriften des 4. bis 16. Jahrh., München 1890; E. aus'm Werth, Wandgemälde des christlichen Mittelalters in den Rheinlanden, Leipzig 1880; Borrmann, Aufnahme mittelalterlicher Wand- u. Deckenmalereien in Deutschland, Berlin 1897 ff.; G. Zimmermann, Giotto und die Kunst Italiens im Mittelalter 1899 ff.; W. Wackernagel, Die deutsche Glasmalerei, Leipzig 1855.

Bis weit über die Höhe des Mittelalters hinaus war im Abendlande die Kunst nicht Volkskunst, sondern höfisch und geistlich. Ihre Jünger gehörten dem Klerus oder den Orden an, und wo Laien mitschafften, geschah es unter geistlicher Leitung. Daher der beschränkte Inhalt der Bildwerke; weltliche Stoffe erhielten nur ausnahmsweise Zugang.

Andererseits bestimmte das religiöse Lebensideal, in welchem das Irdische minderwertig galt, die Auffassung. Die frischen Impulse von der antik-christlichen Kunst her ließen, wie wir sahen, diese Gefahren und Mängel lange nicht hervortreten. Unter Heinrich II. finden wir die hier zunächst in Betracht zu ziehende Miniaturmalerei in voller Blüte. Dann erfolgt um die Mitte des 11. Jahrhunderts ein ziemlich rascher Absturz, der nicht 5 durch einen Umschwung äußerer Verhältnisse, sondern durch einen inneren Zusammenbruch herbeigeführt wird, der in dem nachahmenden Charakter dieser Kunst seine Erklärung findet, insofern die Fühlung mit den Vorlagen und ihren tragenden Kräften verloren ging. „Alles anatomische Verständnis verschwindet, jede Proportionalität scheint aufzuhören; kein Jongleur vermöchte die unnatürlichen Biegungen und Windungen zu stande zu bringen, die 10 den Körpern, sobald es sich um den Ausdruck eines Affekts handelt, zugemutet werden; ganz in Vergessenheit scheint es gekommen zu sein, daß dem Körper ein Knochengerüst zu Grunde liege, daß Muskeln und Sehnen die Bewegungen ermöglichen und regeln“ (Janitschek). Auch die Technik verschlechtert sich. Grelle Farben und rohe Tonsetzung verdrängen die schöne Farbenstimmung der vorhergehenden Periode. Nicht selten verzichtete 15 man ganz auf die Deckfarbe und fand die Federzeichnung ausreichend. Als ein ansehnliches Denkmal dieser Verfallzeit darf gelten das Wyschehrader Evangeliar in Prag (das Abendmahl bei Kraus II, S. 236), wo in der Unzulänglichkeit der Form große Züge allerdings nicht ganz fehlen. Ein bekanntes Beispiel der Federzeichnung-Technik ist das auch archäologisch bemerkenswerte Antiphonar im Stift St. Peter zu Salzburg mit reichem Schmuck 20 von Bildern und Initialen aus der ersten Hälfte des 12. Jahrh. (Ausgabe von Lind und Camesina, Wien 1870).

Doch um die Mitte dieses Jahrhunderts setzt der bedeutungsvolle Kulturaufschwung ein, dessen Wirkungen das Mittelalter bis zu seinem Ausgange durchdringen und bestimmen. Rittertum und Bürgertum erheben sich zu freiem und kräftigem Mithandeln in 25 der bis dahin wesentlich geistlich gearteten Welt. Die Bildung wurde in steigendem Maße weltlich. So auch die Kunst. Wie die Dichter jetzt weltliche Stoffe behandeln, greifen auch die Maler zu dem reichen Inhalt weltlichen Lebens in Vergangenheit und Gegenwart. Die Kunst beginnt Volkskunst zu werden. Zugleich stellt die verfeinerte Kultur höhere Ansprüche an die äußere Erscheinung des Menschen in der Kunst, ebenso sucht ihre 30 eigene geistige Regsamkeit ein ausgeprägtes Empfindungsleben. Dementsprechend werden jetzt die Figuren schlanker, zierlicher, proportionierter; die inneren Vorgänge gelangen unmittelbarer zum Ausdruck. Zur Durchführung dieser neuen Ziele eignete sich die lavierte Federzeichnung weit besser als die Deckfarbenmalerei, und wir finden in der That, daß die junge Richtung vorwaltend hierin zum Vorschein kommt, während die herkömmliche 35 Weise in der anderen Technik noch länger fortlebt.

Der treueste Ausdruck dieses Umschwunges sind die Illustrationen des 1870 bei der Belagerung Straßburgs untergegangenen Hortus deliciarum, abgeschlossen rund 1175. Geistliches und Weltliches sammeln sich, dem Inhalte entsprechend, darin. Während in jenem noch eine gewisse Bindung vorhanden ist, ist der weltliche Stoff, als neu und 40 frisch auftretend, in scharfer Beobachtung und individueller Auffassung behandelt. Überhaupt werden jetzt auch nichtgeistliche Stoffe illuminiert, wie Heinrichs von Veldeke Eneidt, Tristan, Vagantenlieder, Rechtsbücher. Die Erfahrungen, die man hierbei machte, mußten heilsam auf die religiöse Malerei zurückwirken und zu selbstständiger Erfassung des Inhaltes anleiten. Wenn ferner bisher die Klöster oder wenigstens geistliche Personen die 45 Buchmalerei ausschließlich betrieben, so nehmen jetzt zünftige Meister diese Aufgabe gleichfalls in die Hand, Leute, die von vornherein, auch bei geringem Können, der Tradition gegenüber unabhängiger standen. So kommt ein frisches Leben in die deutsche Miniaturmalerei hinein.

Die gotische Zeit nimmt diese Entwickelung auf und fördert sie weiter. Die Ver- 50 weltlichung der Buchmalerei erreicht eine weite Ausdehnung. Chroniken und erbauliche Schriften, welche am tiefsten das Interesse des Volkes erfaßten, wurden die bevorzugtesten Gegenstände dieser volkstümlichen Malerei, welche anfängliche Schwierigkeiten der Technik je länger desto mehr glücklich überwand. In diesem auf realistische Darstellung gerichteten Kreise liegen die sog. Armenbibeln, Biblia pauperum, Zusammenstellungen von Vor- 55 gängen aus der hl. Geschichte nach typologischen Gesichtspunkten zur religiösen Unterweisung des niederen Volks (Biblia pauperum, nach dem Original in der Lyceumsbibliothek zu Konstanz herausgeg. von Laib und Schwarz, Zürich 1867, neuer Abdruck Würzburg 1892). Daneben geht, angeregt und beeinflußt durch die seit Ludwig IX. in kräftiger Aufwärtsbewegung befindliche französische Buchmalerei, eine höfische Richtung, 60

welche den geistigen und geistlichen Interessen der gebildeten Kreise dient und daher ihre Thätigkeit vorwiegend auf die Herstellung kostbarer Gebetbücher und illustrierten Gedichtsammlungen richtet (Weingartner und Manessesche Liederhandschrift, vgl. F. X. Kraus, Die Miniaturen der Manesseschen Liederhandschrift, Straßburg 1887). In Abweichung
5 von der Federzeichnung wird in diesen Bildern nach französischem Vorbilde eine plastische Modellierung erstrebt. Karl IV. schuf dieser höfischen verfeinerten Kunst einen Mittelpunkt in Prag. Eigentümlich, aber verständlich aus französischem Einflusse, ist dieser Prager Schule die Umrahmung der Initialfigur oder Initialscene durch reiches, von ernsten und heitern Gestalten durchsetztes Rankenwerk. In Wien, Trier und sonst fand diese Richtung
10 gleichfalls Pflege. Indes, wie groß auch die Unterschiede im einzelnen waren, seit dem Beginn des 15. Jahrh. zeigt die deutsche Buchmalerei ein Nachlassen, welches bald zu völliger Auflösung führte.

Die aufblühende romanische Architektur stellte der Wandmalerei große und dankbare Aufgaben. Die geringen Reste, aus denen wir ein Urteil gewinnen können, lassen auf
15 der einen Seite eine Loslösung von der Geschlossenheit und Geordnetheit der karolingisch-ottonischen Kunst und als Folge davon eine gewisse Unsicherheit, aber auf der anderen Seite eine wachsende individuelle Behandlung und ein schärferes Sehen erkennen. Der Cyklus weitet sich, u. a. dadurch, daß er den Schatz der Legende reicher ausschöpft. Die wechselnde Raumgestalt regte die Phantasie in formaler und inhaltlicher Beziehung an.
20 So halten sich Gewinn und Verlust in der Schwebe. Die Wandmalereien in der Unterkirche zu Schwarzrheindorf bei Bonn 1151—1156 mit reicher Illustrierung des Ezechielbuches (Aus'm Werth a. a. O.), die einige Jahrzehnte jüngeren Deckenbilder im Kapitelsaal zu Brauweiler mit der eigenartigen Behandlung des 11. Kapitels des Hebräerbriefes, der alten Märtyrerperikope (a. a. O.), der mannigfaltige, aber in straffer heilsgeschichtlicher
25 Einheit gehaltene Wandschmuck im Dome zu Braunschweig (A. Essenwein, Die Wandgemälde im Dome zu Braunschweig, Nürnberg 1881), die Gemälde endlich im Nonnenchor des Doms zu Gurk in Kärnten (eine Probe bei Lübke-Semrau, Grundriß der Kunstgeschichte II, Stuttgart 1901, S. 248) sind die hervorragendsten Beispiele dieses Stils. Eine bemerkenswerte Probe eines romanischen Gemäldes an der Holzdecke einer Pfeiler-
30 basilika bietet die Michaeliskirche in Hildesheim (c. 1186). Die Gotik brachte diese aufwärts strebende Entwickelung zum Stillstand und Absterben, da sie mit ihrer, auf Auflösung der Massen abzielenden Architektur die Wandflächen und vor allem die Gewölbeflächen zerschnitt. Sie brauchte schließlich die Malerei in der Regel nur noch als Dekoration der Bauglieder. Daher bilden eigentliche Wandmalereien in dieser Zeit eine Ausnahme. (Apsis
35 der Kirche zu Brauweiler; Ramersdorf im Siebengebirge bei Aus'm Werth a. a. O.; Krypta des Baseler Münsters.) Neu treten in dieser Zeit in den Cyklus ein die Totentänze, mittelbar und unmittelbar angeregt durch die verheerenden Seuchen des 14. Jahrhunderts und gedacht als Memento mori (Basel, Berlin, Lübeck und sonst; vgl. das Verzeichnis bei Otte, Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie des deutschen Mittelalters I,
40 S. 504 f.). Der Gegenstand stellte den Maler vor eine ganz neue Aufgabe, in deren Durchführung er seine Individualität frei walten lassen konnte.

In Frankreich stehen in der romanischen Periode Buchmalerei und Wandmalerei hinter den deutschen Schöpfungen zurück. Dagegen erreicht jene in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine Vollendung, in welcher die schönsten Werke der Buchmalerei über-
45 haupt entstanden, wie die beiden Psalter (les petites heures und les grandes heures) des Herzogs von Berri. Hier ist die Ausbildung eines wirklich malerischen Stils erreicht. England zeigt sich abhängig von Frankreich. Eigene Wege geht Italien, die in dem folgenden Abschnitte zu zeichnen sind.

An monumentaler Entfaltung gehindert durch die gotische Architektur, fand die Malerei
50 auf zwei anderen Wegen Gelegenheit der Bethätigung: in dem Tafelbilde und in dem Glasmosaik. Das Tafelbild tritt schon in der romanischen Zeit vereinzelt hervor, z. B. als Antependium oder als Altaraufsatz (die drei schönen Soester Antependien bei Heeremann v. Zuydwyk, Die älteste Tafelmalerei Westfalens, Münster 1882), doch erst im ausgehenden Mittelalter beginnt ihre zukunftsreiche Geschichte. In Deutschland erscheinen
55 Prag, Nürnberg und Köln als Brennpunkte der Tafelmalerei. In Prag setzt eine blühende Entwickelung unter Karl IV. ein, in Nürnberg entstand zwischen 1418 und 1422 der herrliche Imhoffsche Altar, in dessen Bildern tiefe stimmungsvolle Andacht mit feiner Charakteristik sich vereinigt (H. Thode, Die Malerschule von Nürnberg im 14. und 15. Jahrhundert, Frankf. a/M. 1891). Vor allem aber ist Köln die Heimstätte einer ebenso durch
60 friedevolle Innigkeit wie durch einzigartige Farbenpracht ausgezeichneten Malerschule; in

der die Namen der Meister Wilhelm (14. Jahrh.) und Stephan Lochner (15. Jahrh.) hervorleuchten. Mit und nach der „Madonna mit der Bohnenblüte", der „Madonna im Rosenhag" und dem berühmten Dombilde des Meisters Stephan sammelt sich hier eine Reihe von fleißig und fein ausgeführten Bildern, die zwar der Kraft und Aktion entbehren, aber durch ihre stimmungsvolle Harmonie den Beschauer unmittelbar ergreifen. Aus ihnen 5 redet die stille, in dem Besitze göttlichen Friedens ruhende Frömmigkeit der Mystik zu uns. Daher begreift sich die reizvolle idyllische Auffassung der Jungfrau, die in lieblicher Erscheinung auf blumiger Wiese oder unter blühenden Rosen sich zeigt und auch da, wo huldigende Gestalten sie umgeben, ihre Holdseligkeit nicht verliert (L. Scheibler und C. Aldenhoven, Geschichte der Kölner Malerschule. 100 Lichtdrucktafeln, Lübeck 1894). 10 Eine verwandte Richtung finden wir in Soest, wo in der ersten Hälfte des 15. Jahrh. Meister Konrad eine auch in die Ferne gehende lebhafte Thätigkeit entfaltete.

Die Verwertung farbigen Glases wird für Deutschland (Tegernsee) und Frankreich (St. Remy) in der zweiten Hälfte des 10. Jahrh. fast gleichzeitig bezeugt, so daß über die Priorität sich nichts Sicheres entscheiden läßt, wenn auch die größere Wahrscheinlichkeit 15 für Deutschland spricht. Das Glasgemälde, richtiger Glasmosaik, will ursprünglich nichts anderes als Ersatz des bunten Teppichs sein, der früher zur Dekorierung der Wände und als schmuckreicher Fenstervorhang diente. Deshalb wird in der Zeichnung der Teppichcharakter durchaus aufrecht erhalten. Die ältesten auf uns gekommenen Glasgemälde dieser Art, fünf Einzelfiguren im Dom zu Augsburg etwa aus dem Jahre 1000 sind in 20 diesem Sinne in ganz einfacher Technik ausgeführt. Die einzelnen farbigen Glasstücke sind mit Blei zusammengefügt und haben durch Schwarzloth eine einfache Zeichnung und Modellierung erhalten (Th. Herberger, Die ältesten Glasgemälde im Dom zu Augsburg, Augsburg 1850). Die Figur hat wohl schon früh als höchstes Ziel gegolten. Welche Fülle von Ornamenten jedoch andererseits die künstlerische Phantasie zu schaffen wußte, 25 kann man an den älteren Glasmalereien im Cisterzienserstift Kremsmünster aus dem 12. Jahrh. lernen, wo im Gehorsam gegen die durch Ordensbeschluß geforderte Vermeidung von Farben ein ungefärbtes grünliches Glas das Material für ein ungemein reiches, mit Schwarzloth, Braun und Bleistreifen ausgeführtes Ornamentenspiel abgegeben hat (Camesina, Glasgemälde aus dem 12. Jahrh. in Heiligenkreuz, Wien 1859). 30

Die Bedürfnisse des gotischen Kirchenbaues mit seinen mächtigen Fenstern gaben der Glasmalerei im 13. Jahrh. (Straßburg, Freiburg) und noch mehr im 14. Jahrh. (Regensburg, Oppenheim, Dom zu Köln) einen hohen Aufschwung. Durch Vervollkommnung der Technik, vorzüglich durch Erfindung des Überfangglases und Erweiterung der Farbenskala, steigert sie ihre Fähigkeit. Doch beginnt bereits gegen Ende des letztgenannten Jahr- 35 hunderts ein Abweichen von dem eigentlichen Zwecke, insofern unter dem Einflusse und im Wettbewerb mit der Malerei eine Aneignung der Art und der Wirkung dieser erstrebt wird. Das Mosaik setzt sich mehr und mehr in das Gemälde um. Im 15. Jahrh. ist der ursprüngliche Charakter fast ganz aufgegeben. Die schönsten Beispiele dieser letzten Phase sind die Glasmalereien in St. Sebald und St. Lorenz (Tucherfenster) in Nürnberg. 40 Frankreich (Chartres, Le Mans, Bourges) kann gleich hohe Leistungen aufweisen; auch ist hier die Entwickelung denselben Weg gegangen. Dagegen steht Italien zurück.

Während in der romanischen Zeit die Einzelfigur vorwaltet, entfaltet die gotische Glasmalerei gern reiche, bewegte Scenen, deren Inhalt sie aus der hl. Schrift und aus der Heiligengeschichte entnahm. Beliebt ist die typologische Zusammenstellung. 45

In Italien erhielt sich, wenn auch in bescheidenem Umfange, die musivische Malerei, ja sie erlebte im 12. und 13. Jahrh. in Rom eine Steigerung, die sich in Anlehnung an die vorhandenen altchristlichen Mosaiken vollzieht (S. Clemente, S. Maria in Trastevere; vgl. de Rossi, Musaici).

Die Stoffe, aus denen die mittelalterliche Malerei schöpfte, waren selbstverständlich in 50 erster Linie biblische. Doch ist die Kenntnis der hl. Schrift in den meisten Fällen keine unmittelbare, sondern auf dem Wege der gottesdienstlichen Lesungen, der Gebetbücher, der Predigt und auf andere indirekte Weise zugeführt. Dadurch wurde eine originale Erfassung des Gegenstandes natürlicherweise erschwert oder gar ganz ausgeschlossen, und der Zwang des Anschlusses an die Tradition auferlegt. Die seit alters angenommenen typo- 55 logischen Zusammenhänge des Alten und Neuen Testaments erfuhren im Verlaufe des Mittelalters eine immer genauere Spezialisierung bis zu dem Schema ante legem, sub lege, sub gratia (z. B. Gaben Melchisedeks, Manna, Abendmahl, vgl. Kraus II, S. 270 ff.). Ein bezeichnender Niederschlag davon sind die sog. Armenbibeln (s. o.). Der blühende Marienkultus verschaffte sich gleichfalls Eingang in der Typologie und Allegorie 60

der mittelalterlichen Kunst, wobei besonders das Hohelied Dienste leistete. Die Legende, die Liturgie, die kirchliche, der wundersame antik-christliche Physiologus (Lauchert, Geschichte des Physiologus, Straßburg 1889; Strzygowski s. oben unter Nr. 3), Volksvorstellungen, gelehrte Spitzfindigkeiten u. a. flossen hier zusammen, um eine reiche, bewegliche Mannigfaltigkeit zu schaffen (A. Springer, Über die Quellen der Kunstvorstellungen im Mittelalter ASG phil.-hist. Kl. XXXI, Leipzig 1879).

5. Die neue Zeit. — Jak. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, 4. Aufl., 2 Bde, Leipzig 1885; derselbe, Der Cicerone. Anleitung zum Genuß der Kunstwerke Italiens, 5. Aufl., 2 Bde, Leipzig 1884; H. Wölfflin, Die klassische Kunst. Eine Einführung in die italienische Renaissance, München 1899; Philippi, Kunstgeschichtliche Einzeldarstellungen, Leipzig 1897 ff.; Künstler-Monographien (s. oben eingangs); Knackfuß und Zimmermann, Allgemeine Kunstgeschichte II, Leipzig 1900: Zimmermann, Das Zeitalter der Renaissance (in Verbindung mit Michaelson, Schottmüller, Brinckmann); F. X. Kraus, Gesch. der christlichen Kunst, II, 2, 1, Freib. 1900; Dehio, Die Kunst des 17. und 18. Jahrh., Leipz. 1900; Rosenberg, Geschichte der modernen Kunst von der französischen Revolution bis auf die Gegenwart, 2. Ausg., 3 Bde, Leipz. 1893 ff.; Muther, Gesch. der Malerei im 19. Jahrh., 3 Bde, München 1893 ff.

Die mittelalterliche Kunst ruht in der Tradition. Im Wechsel der Stile, im Aufgang und Niedergang des Könnens wird immer wieder die feste Verknüpfung sichtbar, welche die Gegenwart in dem Zusammenhange mit der Vergangenheit hält. Wohl treten gegen Ende des Mittelalters überall Ansätze zu individueller und naturalistischer Gestaltung hervor, aber die ganze Art des mittelalterlichen Menschen und der mittelalterlichen Weltanschauung drängt davon ab. Ein Übergang zu einem Neuen lag außerhalb der Möglichkeit; ein Neues konnte nur auf dem Wege der Umwälzung oder des Bruches kommen. Und so kam es auch. Im 14. Jahrhundert nämlich gelangt in Italien eine Weltanschauung zur Erscheinung und in raschem Siegeslaufe zur Herrschaft, deren Eigenart der Individualismus, die freie Durchsetzung der Persönlichkeit ist. Sie proklamiert die Freiheit des Ich gegenüber dem Denken und der Sitte der Gesamtheit. In der Anwendung auf die Politik, die Wissenschaft, das allgemeine Kulturleben führte sie notwendig zu einer radikalen Abkehr von dem Bestehenden und Giltigen. Nirgends aber tritt ihre Wirkung umfassender, tiefer und glänzender hervor als in der Kunst. Sie löste diese von dem beengenden Herkommen, zerbrach die Schranken und wies dieselbe dahin, wohin sie gehört, in die künstlerische Phantasie. Aber diese Phantasie war nicht gleich Willkür, sondern nahm ihre Erkenntnisse und Maßstäbe aus der Natur. Natur und Individualismus, diese beiden Mächte walten jetzt in dem neu eroberten freien Gebiete künstlerischen Schaffens.

Die Führung hat die glanzvolle Republik Florenz. Bereits Giotto (geb. wahrscheinlich um 1266 — Wandgemälde in Assisi und Padua) kündet in seinem Streben nach schlichter Wahrheit und Wahrhaftigkeit die neue Zeit an, ja steht schon in ihr (Thode in Künstler-Monographien 1899); in Masaccio (gest. 1428) und Masolino (gest. um 1447) erscheint sie bereits in vollem Anzuge; der farbenfrohe frühere Mönch Filippo Lippi (gest. 1469) führt die heilige Geschichte auf weltlichen Boden, ohne jedoch ihre Gestalten den Zauber religiöser Poesie verlieren zu lassen. Seine Schüler, sein Sohn Filippino Lippi (gest. 1504) und der ernstere, später ganz in den Bannkreis Savonarolas gekommene Sandro Boticelli (gest. 1510), gehen in seinen Spuren. Mit dem von einem großen monumentalen Zuge beherrschten Domenico Ghirlandajo (gest. 1494) schließt die Frührenaissance in Florenz. In diesem inhaltreichen Leben und Streben kommt noch einmal, aber nicht ungebrochen, die Überlieferung zum Worte, in dem frommen Klosterbruder Giovanni da Fiesole, kurzweg Fra Angelico genannt (gest. 1455). An gewissenhafter Sorgfalt, in der Gabe, die feinsten Schwingungen der Seele zum Ausdruck zu bringen, und in dem Verständnis, frommen Sinn und Herzensreinheit im Bilde wiederzugeben, überholt ihn niemand. Doch hat auch die neue Zeit je länger, desto mächtiger auf ihn gewirkt. Er blickt rückwärts und vorwärts (Beissel, Fra Angelico da Fiseole, Freiburg 1895). Das Kloster S. Marco in Florenz enthält eine Summe seiner Wandmalereien (Vict. Schultze, Das Kloster S. Marco in Florenz, Leipzig 1888).

In die neue Strömung geht auch Umbrien ein, doch mit einer gewissen provinzialen Reserve. Länger wirken hier mittelalterliche Empfindungen nach. Einflußreich steht hier Piero dei Franceschi (gest. 1492), dessen bedeutender Schüler der große Dramatiker Luca Signorelli ist (gest. 1523 — die eschatologischen Malereien zu Orvieto). Während jedoch bei diesem noch die Florentiner nachklingen, ist Pietro Perugino (gest. 1524), bekannt als

Lehrer Raphaels, ein echter Repräsentant der umbrischen Schule, deren Eigentümlichkeit er in seinen älteren, warm empfundenen und fein abgemessenen Darstellungen zum Ausdruck brachte. Oberitalien fand in Andrea Mantegna (gest. 1506) einen Meister von tiefem Verständnis für die Antike und lebensvoller, dramatischer Charakteristik bis zu derbem Realismus (Pietà in Mailand), und in Venedig entfaltete Giovanni Bellini (gest. 1516) 5 in seinen Gemälden einen unübertroffenen Zauber von Licht- und Farbenwirkung. In seinen Werken bewährten sich die Vorzüge, welche die damals durch Antonello da Messina in Italien eingeführte niederländische Ölfarbenmalerei gewährte.

Auf diesem neubearbeiteten Boden erhebt sich die Hochrenaissance. Florenz verliert seine Vorherrschaft in der Kunst an Rom. Aus der freien, mannigfaltigen und erfolg- 10 reichen Bewährung im Zusammenhandeln von Erfahrung der Wirklichkeit und künstlerischem Empfinden erwächst eine auf das Monumentale, Erhabene und Vornehme gerichtete Stimmung, welche mehr als vorher der Erreichung der Schönheit und zwar vor Allem der Schönheit des menschlichen Körpers zustrebt. Die vollendete Komposition, die ungehinderte Ausprägung der Bewegung erscheinen jetzt wertvoller als der Reiz der Farbe. Die höchsten 15 Aufgaben werden gedacht und ausgeführt. Die Künstler empfinden sich als hohe Führer der Menschheit, und weltliche und geistliche Herren bewerben sich um sie. In diesen neuen Zielen, welche die Gegenwart hoch über die Vergangenheit hob, in welcher sie doch tief wurzelte, fühlte man sich in Geistesverwandtschaft mit der Antike, erweckte sie und machte sich ihr zum Jünger, ohne die eigene Art dabei zu verlieren. In drei Männern gipfelt 20 diese Hochrenaissance: Lionardo da Vinci (gest. 1519), Raphael Santi (gest. 1520) und Michelangelo Buonarroti (gest. 1564).

Lionardo hat im Refektorium von S. Maria delle Grazie in Mailand dem hl. Abendmahl eine künstlerische Wirklichkeit gegeben, die unerreicht ist (E. Frantz, Das hl. Abendmahl des Lionardo da Vinci, Freiburg 1885). Aus Raphaels unerschöpflicher Phantasie 25 erstanden in langer Reihe wunderbare Schöpfungen, deren Inhalt Maria bald in jungfräulichem (Madonna del Granduca), bald in mütterlichem (Madonna della Sedia; Madonna Sistina in Dresden) Liebreiz, die hl. Geschichte in schöner Wahrheit (sog. Bibel Raphaels in den Loggien und die Teppiche), die weltbeherrschenden Mächte (Disputa, Schule von Athen, Poesie, Recht in der Stanza della Segnatura) und neben anderen 30 religiösen zahlreiche weltliche Gegenstände (Portraits, Geschichte der Psyche in der Farnesina) bilden, bis sie in der unvergleichlichen Verklärung Christi (Justi, Die Verklärung, Gemälde Raphaels, Leipzig 1870), in höherem Tone ausklangen. Der ganze Sturm und Drang der Renaissance, ein gigantisches, ein allen Hindernissen gewachsenes Wagen und ein immer auf das Größte gerichteter Sinn charakterisieren den gewaltigsten Mann dieser Epoche, 35 Michelangelo. Aufs tiefste erfaßt von den reformatorischen Gedanken, welche damals auch Italien durchzogen und in seiner Freundin, der Dichterin Vittoria Colonna, eine Heimat gefunden hatten, brach er mehr als ein anderer mit der künstlerischen Überlieferung (Christus in S. Maria sopra Minerva). Im Stile eines grandiosen Epos malte er die Urgeschichte der Menschheit an der Decke der sixtinischen Kapelle. Doch liegt seine Haupt- 40 thätigkeit auf dem Gebiete der Bildnerei, ja auch seine Malweise ist plastisch geartet (H. Grimm, Michelangelo, 2 Bde, 6. Aufl., Berlin 1890; A. Springer, Raffael und Michelangelo, 2 Bde, 3. Aufl., Berlin 1895; Justi, Michelangelo. Beiträge zur Erklärung der Werke und des Menschen, Leipzig 1900).

Von diesen Männern gingen, sei es in Einzelwirkung, sei es in Gesamtwirkung, 45 Einflüsse durch ganz Italien. Nur in Venedig verblieb man auf den Wegen, welche Bellini gewiesen. Die hohen Kunstideale der Klassiker der Renaissance vermochten nicht die Venetianer aus dem engeren Kreise der Wirklichkeit herauszudrängen, aber es gelang ihnen, in dieser Selbstbeschränkung die Farbenwirkung zu einer Mannigfaltigkeit und Vollendung zu steigern, welche einen mächtigen Eindruck übte. Giorgione (gest. 1510), Palma 50 Vecchio (gest. 1528), vor allem aber der produktive Tizian (gest. 1576 — Zinsgroschen in Dresden) repräsentieren in aufsteigender Linie diese wirkungsvolle Virtuosität. Der letzte bedeutende Vertreter der venetianischen Schule ist Paolo Veronese (gest. 1588 — Gastmahl bei Simeon, Venedig). Abseits von dem Venetianer steht der große, der Schule von Ferrara-Bologna angehörende Correggio (gest. 1534). 55

Die Renaissance stellte den Künstlern monumentale Aufgabe auf dem Gebiete der Freskomalerei. Ihre größten Schöpfungen liegen in diesem Kreise. Wenn hierin ein gewisser Zusammenhang mit dem Mittelalter besteht, so ist eine neue Erscheinung die weite Verbreitung der Tafelmalerei. Dafür ist die Renaissance bahnbrechend geworden.

Unabhängig von Italien entwickelte sich in den Niederlanden im Verlaufe des 60

15. Jahrhunderts auf einem, durch ein kräftiges, vorwärtsstrebendes Bürgertum fruchtbaren Boden eine Malerei, die zwar an Formenschönheit hinter der italienischen Renaissance zurückbleibt, aber in scharfer Beobachtung und liebevoller Aufnahme der Wirklichkeit ihr gleichkommt und an Farbenschönheit sie weit überholt (Wauters, Die vlämische Malerei, 5 deutsch Leipzig 1893). Die hier zuerst zu höherer Technik ausgebildete Ölmalerei gewährte ein einzigartiges Mittel, dem Farbenverständnis zum Ausdruck zu verhelfen. Ohne daß wir über die ältere Geschichte dieser Malerei etwas Genaueres wissen, tritt sie uns in den beiden Brüdern Hubert (gest. 1426) und Jan van Eyck (gest. 1440) aus Maaseyck bei Mastricht in glänzender Entfaltung entgegen. Der Genter Altar (Teile in Gent, Brüssel, 10 Berlin, vollendet 1432), an dem vorzüglich Hubert beteiligt ist, zeigt diese Eigentümlichkeiten in vollendeter Ausprägung; die reiche Skala der Stimmungen, die in himmlische Freude und seeligen Frieden ausklingen, die Fülle der Gestalten, die alle in der Wirklichkeit wurzeln, ohne darin sich zu begrenzen, die lieblichen, in weite Fernen gezogenen Landschaftsbilder sind in die herrlichste, in wunderbarem Reichtum spielende Farbenharmonie 15 gefaßt (Dürer: „ein überköstlich, hochverständig gemähl."). Diese flandrische Schule wurde nach dem Tode Jan van Eycks überholt durch die brabanter, welche der Franzose Roger van der Weiden (gest. 1464) zu Ansehen brachte, den gewisse Züge mit den van Eycks verbinden, aber ein starkes Pathos und eine gewisse Herbigkeit andererseits von ihnen scheiden. Unter seinem Einflusse steht der Deutsche Hans Memling (gest. 1495 in 20 Brügge), der im Jüngsten Gericht zu Danzig eine hochdramatische Wirkung erzielte. Mit der Tafelmalerei erreichte in den Niederlanden die Miniaturmalerei durch saubere Technik, zierliche Ausführung und phantasievolle Ornamentik die höchste Stufe der Entwickelung. Im 16. Jahrhundert machen sich italienische Einflüsse in steigendem Maße geltend, neben welchen jedoch eine einheimische Schule (Quinten Massys, Pieter Brueghel d. Ä., Lucas 25 van Leyden) die alten Überlieferungen würdig festhält.

Der niederländische Einfluß drängte auch nach Deutschland vor und erreichte zunächst Köln. Auch in der in Kolmar sich sammelnden oberrheinischen Schule gewann er Boden, doch ihr Haupt, Martin Schongauer (gest. 1491), befreite sich auf dem Wege liebevoller Versenkung in die Natur aus der Abhängigkeit von Roger van der Weiden und bildete 30 sich eine durch Erfindung, Tiefe und Innigkeit charakterisierte wirkungsvolle Eigenart aus. Die schwäbische Schule fand in dem Ulmer Bartholme Zeitblom (gest. nach 1517) einen schlichten, wahren und vornehmen Künstler von großer Wirkung und gar in dem Augsburger Hans Holbein d. Ä. (gest. 1524) einen zwar nicht tiefen, aber dramatischen, Wahrheit und Schönheit vereinigenden, in seiner späteren Entwickelung von der italienischen 35 Renaissance beherrschten Vorläufer einer neuen Zeit deutscher Kunst, wie in seinem Zeitgenossen und Landsmanne Hans Burgkmair (gest. 1531). Die fränkische Schule mit Nürnberg als Mittelpunkt nimmt zwar in der Bildnerei den ersten, in der Malerei dagegen nur einen mittleren Rang ein (Michel Wolgemut, gest. 1519).

In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts entfaltet sich die deutsche Malerei zur 40 höchsten Blüte, und zwar wesentlich aus eigener Kraft und ohne ihre Eigenart aufzugeben. In den Vordergrund treten jetzt der Kupferstich, eine deutsche Erfindung (Friedr. Lippmann, Der Kupferstich, Berlin 1893) und der Holzschnitt (C. v. Lützow, Geschichte des deutschen Kupferstiches und Holzschnittes, Berlin 1891); sie stellen sich gleichwertig neben die Malerei. Hier setzt epochemachend Albrecht Dürer ein. Geboren am 21. Mai 1471 in Nürnberg 45 als Sohn eines Goldschmiedes, erhielt er in der Werkstätte Wolgemuts die erste Ausbildung in der Malkunst (1486—89), ging dann auf die Wanderschaft, die ihn westlich nach dem Elsaß, südlich bis Basel führte (1490—1494), und suchte dann, nachdem er sich inzwischen mit Agnes Frey einen Hausstand gegründet, Venedig auf (1494/95). Diese Reise gab ihm mächtige landschaftliche Anregungen, durch die er der eigentliche Schöpfer 50 des bis dahin nur accessorisch und schematisch behandelten Landschaftsbildes wurde, während die Einwirkungen italienischer Kunst geringfügig waren. Sein erstes großes Werk, 15 Holzschnittblätter zur „heimlichen Offenbarung Johannis" 1498 (darin als ein Hauptblatt die „Apokalyptischen Reiter") stellten sein auf glückliche Erfassung der Wirklichkeit und dramatische Gestaltung gerichtete Meisterschaft zuerst heraus. Die seit 1504 aus-55 gegebenen 20 Bilder des „Marienlebens" (darunter Geburt der Maria, Ruhe in Ägypten und Abschied Jesu von seiner Mutter) zeigen seine einzigartige Gabe poesievoller, tief empfindender Kleinmalerei in Verbindung mit ganzem Verständnis für große Vorgänge. Dazwischen fallen die Anfänge der Passionsholzschnittfolgen. Das Leiden Christi beschäftigte seine künstlerische Phantasie fortdauernd, weil es ihm ein wertvolles Stück seines 60 religiösen Besitzes war. In der „Großen Passion" (12 Holzschnitte, abgeschlossen 1511)

wird die durch die populäre Auffassung und die geistlichen Schauspiele veranlaßte Derbheit der vollen Würdigung hinderlich, auch ist die Zeichnung des Künstlers durch den Holzschneider oft verdorben, dennoch erweist sich der mächtige dramatische Zug, der das Ganze trägt, äußerst wirkungsvoll. Die „Kleine Passion" (37 Schnitte in kleinem Format, abgeschlossen 1511), als Volks- und Andachtsbuch gedacht, vereinfacht den reichen Aufwand von Figuren und erstrebt schlichte Erzählung. Die „Kupferstichpassion" (16 kleine Blätter, 1507—1513) bemüht sich erfolgreich um harmonische, milde Abstimmung. Die „Grüne Passion", 12 mit Feder und Pinsel in Helldunkel auf grünem Grunde ausgeführte Zeichnungen (1504, Albertina in Wien) geht in derselben Richtung. Eine fünfte, auf der niederländischen Reise begonnene Serie kam nicht zum Abschluß. Das unausgesetzte Ringen Dürers, für die von ihm in der Tiefe seines religiösen Empfindens erfaßte Passion die entsprechende Form zu finden, führt ihn zu immer vollendeter Gestaltung dieses Stoffes. Mit diesen Holzschnittwerken adelte er zugleich die Technik des Holzschnittes, der bis dahin nur für niedere Dienste in Anspruch genommen und auf die Ergänzung durch die Farbe angewiesen war. Jetzt gewann er volle Selbstständigkeit. Dasselbe gilt vom Kupferstich, für den der Umstand vorteilhaft wurde, daß Zeichner und Stecher hier eine Person waren. In der Abtönung von Licht und Schatten in Verbindung mit lebenswahrer Erfassung der Wirklichkeit erzielte Dürer die höchsten Eindrücke. Zu den hervorragenderen Stücken zählen: der verlorene Sohn, Madonna mit der Meerkatze, der hl. Eustachius, Adam und Eva, Christus am Kreuze (1508), ferner die drei Meisterstiche (1513/14) Ritter, Tod und Teufel (der miles christianus), Hieronymus im Gehäuse, unübertroffen durch die Lichtwirkung, und Melancholie (die forschende Wissenschaft); endlich der hl. Antonius in Andacht. Auch hat Dürer das Kupferstichportrait geschaffen. Seine gestochenen und gemalten Bildnisse zeichnen sich durch Wahrheit und Sorgfalt aus (Melanchthon, Pirkheimer, Albrecht von Mainz, Friedrich d. Weise, Holzschuher, Jakob Muffel, Selbstportraits). Damit sind auch seine Gemälde (Adam und Eva in Madrid, Allerheiligenbild in Wien, Anbetung der Könige in Florenz) charakterisiert, vor allem sein letztes großes Bild: die sog. vier Temperamente oder die vier Apostel, nämlich Paulus, Johannes, Markus, Petrus, in welchem er zugleich seine evangelische Gesinnung offen bezeugte. Denn wie er das Auftreten Luthers freudig begrüßte und in Melanchthon einen persönlichen Freund fand, so ist er bis zuletzt auf seiten der Reformation verblieben. Ein zweiter Aufenthalt in Venedig (1505 bis 1507) hat nicht vermocht, seine deutsche Art zu trüben, ebensowenig eine niederländische Reise (1520—1521). Nach kurzer Krankheit starb er am 6. April 1528 in einem Alter von 57 Jahren.

In Dürer sind der Künstler und der Mensch eins. Wie man von seiner Persönlichkeit den vollen Eindruck der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit empfängt, so war auch seine Kunst Wirklichkeit und Wahrheit. Sie dazu zu machen, mußte ihm um so leichter werden, da in ihm das tiefste Verständnis für die bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt lebte. Das Moment der Schönheit stand bei ihm hinter der Wahrheit zurück, daher fehlt seinen Schöpfungen das unmittelbar Gewinnende der Italiener. Doch ist seine Kunst darum nicht vulgärer Realismus, sondern stets die Wirklichkeit im Reflex einer feinen Empfindung. Ein hervortretender Zug seines künstlerischen Schaffens ist der unermüdliche Drang sich weiter zu bilden. Er kennt kein Ausruhen. Er faßte seine Kunst als einen gottgesetzten Beruf. Daher kann er als Künstler nicht verstanden werden in Absehen von seiner Religiosität. Die aus dem elterlichen Hause ererbte Frömmigkeit war ihm lebendiger, bewußter Besitz und schloß sich daher weit und tief dem neu verkündigten Evangelium auf. Eine gewisse Neigung zum Reflektieren über Kunsttheorien und Geheimnisse der Proportion ist ohne wesentlichen Einfluß auf seine Kunst gewesen, an der wir fast ohne Abzüge uns heute noch so freuen können wie die Zeitgenossen, ja vielleicht noch mehr als diese. Er ist der unübertroffene Meister deutscher Kunst und darf in seiner Art den Größten im Gebiete der Kunst zur Seite gestellt werden (Max Thausing, Dürer, 2. Aufl., Leipzig 1884, grundlegend; Ant. Springer, Albrecht Dürer, Berlin 1892; besonders M. Zucker, Albrecht Dürer, Halle 1900 in den Schriften des Vereins f. Reformationsgeschichte XVII, daselbst auch nähere Litteratur).

Von Dürer gehen aus, entfernen sich aber von ihm durch Vorliebe für derbe Stoffe und volkstümliche Gestalten die in die anabaptistische Bewegung verwickelten „drei gottlosen Maler" Georg Pencz, Hans Sebald Beham und dessen jüngerer Bruder Barthel Beham, alle drei wichtig für die Geschichte des Kupferstiches (Lippmann a. a. O. S. 88 ff.). Auch in der oberrheinischen Schule sind Dürersche Einflüsse spürbar, so in Matthias Grünewald (gest. um 1529), der aber andererseits durch seinen rücksichtslosen Realismus,

seine Richtung auf leidenschaftlichen Ausdruck und den vorwaltend malerischen Charakter seiner Kunst („der deutsche Correggio“) eine selbstständige Erscheinung darstellt. Ihm nahe verwandt ist Hans Baldung, gen. Grien (gest. 1545), dessen Eigenart besonders in seinen Holzschnitten (die drei Hexen, Christus am Kreuze) heraustritt. Mit Dürrer sowohl wie mit Grünewald steht in Zusammenhange Albrecht Altdorfer, das Haupt der Regensburger Schule (gest. 1538), der Vertreter einer „liebenswürdigen Romantik“.

Die Richtung der schwäbischen Schule auf Berührung mit der italienischen Renaissance und die Erhebung überhaupt der deutschen Kunst zu einer deutschen Renaissance vollendet sich in Hans Holbein d. J. Geboren 1497 in Augsburg als Sohn des obengenannten Hans Holbein und in dem Atelier des Vaters ausgebildet, schuf er sich zuerst in Basel eine Stätte seiner Wirksamkeit, weilte darauf zwei Jahre (1526—1528), ausschließlich mit Bildnismalerei beschäftigt, in England, kehrte dann nach Basel zurück, um nach kurzer Zeit (1532) wiederum England aufzusuchen, wo eine Fülle von Aufträgen an ihn kam. Er starb 1543 in London an der Pest. Sein sittliches Leben zeigt dunkele Flecken; er war ein internationaler Abenteurer, kühl, von tieferen Empfindungen unberührt. Sein Kunstideal entbehrte des ethischen Inhaltes. Dem gegenüber aber steht die unübertreffliche Befähigung, die Dinge in ihrer wirklichen Erscheinung aufzufassen. Daher seine Bedeutung als Bildnismalerei (Erasmus, Bonifazius Amerbach, Erzbischof Warham, Georg Gisze, seine Familie); er suchte nur die Person selbst in ungebrochener, von keinem Gedanken des Darstellenden berührten Wirklichkeit. Dazu kommt seine auf deutschem Boden einzigartige koloristische Begabung. In der „Madonna des Bürgermeisters Meyer“ (1525—1526) schuf er ein Meisterwerk, das ebenbürtig neben den „Vier Aposteln“ Dürers steht. In seinen Passionsdarstellungen andererseits schreitet er weit über die „Große Passion“ bis zum abstoßendsten Naturalismus fort; es fehlt jeder Kontakt zwischen dem Stoffe und den religiös ziemlich indifferenten, obschon protestantisch bestimmten Künstler (Christus im Grabe, Basel). Dagegen trifft er mit seinen 94 Illustrationen zum AT in schlichter Erzählung vortrefflich den epischen Ton. Auf seite der Reformation stehend, hat er hiermit, ferner in Einzelholzschnitten wie „Der Ablaßkrämer“ und „Christus das wahre Licht“, dann in der satierischen Passion, in welcher Mönche und Pfaffen als Richter und Henker Christi auftreten, den neuen religiösen Ideen Förderung verschafft. In gewissem Sinne gehören hierher auch seine Totentanzbilder (45 Blätter, entstanden gegen 1525, veröffentlicht Lyon 1538), welche die Allgewalt des Todes mit erschreckender Wahrheit in großer dramatischer, abgerundeter Gestaltung zum Ausdruck bringen, nicht ohne bestimmte Tendenz gegen die herrschende Kirche und die oberen Gesellschaftskreise (Ausgabe von Lippmann, Berlin 1878; Hirth, München 1884). Auch mit kunstgewerblichen Arbeiten beschäftigte sich Holbein, wie überhaupt seine künstlerische Thätigkeit in die Weite ging. Wenn Dürer noch Zusammenhänge mit der Überlieferung aufrecht erhält, so hat Holbein gänzlich damit gebrochen und in einer Verbindung des Deutschtums mit dem Geiste der italienischen Renaissance eine neue Epoche eingeleitet. An Farbe und Formenschönheit überholt er Dürer, steht aber an Tiefe, Ideengehalt und Volkstümlichkeit hinter ihm zurück (A. Woltmann, Holbein und seine Zeit, 2. Aufl., 2 Bde, Leipzig 1874 ff.).

Ein Vermittler oberdeutscher Kunst nach den sächsischen Ländern war Lukas Cranach d. Ä. aus Kronach in Oberfranken, den Friedrich d. W. 1505 als Hofmaler nach Wittenberg berief, wo er in angesehener Stellung — er war zweimal Bürgermeister — lebte. Ein treuer Anhänger der Reformation und des kurfürstlichen Hauses, hat er durch Portraits der Reformatoren und fürstlicher Herren evangelischer Gesinnung, durch biblische Bilder und sonstige Darstellungen von bestimmter religiöser und kirchlicher Tendenz (die Kreuzigung Christi in der Stadtkirche zu Weimar, Gesetz und Evangelium in Schneeberg, Passionale Christi und Antichristi, Papstesel) sein künstlerisches Können in den Dienst der Kirchenerneuerung gestellt. Seine älteren Arbeiten sind frisch und farbenwirksam und strahlen oft eine tiefe Empfindung aus, später ist er durch ein Übermaß von Aufträgen und anderweitige Beschäftigungen zu handwerksmäßigem Betrieb mit Gehilfen übergegangen. „Tüchtiges leistete er im Bildnis; wohl darf er auch hier nicht mit Dürer oder Holbein verglichen werden, da sein Auge weder den Tiefblick Dürers noch die malerische Empfänglichkeit Holbeins hatte, aber seine schlichte Auffassung, seine sichere Hand waren recht dazu angethan, einfache, ungebrochene Naturen in echter Treue wiederzugeben“ (Janitschek). Die Unterschiede sind im einzelnen jedoch groß. Das Meiste unter den zahllosen Portraits ist handwerksmäßige Massenarbeit. Seine weiblichen Bildnisse entbehren fast immer der Individualität. Cranach starb 1553 in Weimar (Lindau, L. C., ein Lebensbild aus dem Zeitalter der Reformation, Leipzig 1883; L. Grote, L. C., der Maler der Reformation,

Dresden 1883). In den späteren Geleisen seines Vaters wandelt sein Sohn Lukas Cranach d. J. (gest. 1586).

Im 17. Jahrhundert tritt infolge des wirtschaftlichen Niederganges in der Gesamtentwickelung Deutschlands überhaupt ein starker Rückgang der Malerei ein, der sich bis gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts fortsetzt. In Daniel Chodowiecki (1726—1801) fand sich wieder ein scharfsehender, humorvollen Künstler, der zwar großen Aufgaben nicht gewachsen war, indes in der Kleinmalerei des bürgerlichen Lebens eine glückliche Hand hatte. Der in der Litteratur und in der Kunstforschung (Winckelmann) in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts erwachende Klassicismus (Raphael Mengs, Angelika Kauffmann, Wilhelm Tischbein, Jakob Asmus Carstens) behauptete sich bis tief in das folgende Jahrhundert hinein und erzielte besonders in der Landschaft Erfolge (Joseph Koch gest. 1839; Karl Rottmann gest. 1850, Friedrich Preller gest. 1878), aber der Umschlag der Stimmung, die in Goethe ihren Hauptthalt hatte, wurde ihr verhängnisvoll. Aus der Romantik erwuchs ihr als Gegner eine Auffassung und Malweise, die im Mittelalter ihre Ideale suchte und mit Vorliebe an die vorraphaelische Malerei anknüpfte. Diese sog. Nazarener (der Konvertit Friedrich Overbeck, gest. 1869, Phil. Veit, gest. 1878, Joseph Führich, gest. 1876, Eduard Steinle, gest. 1886), unter deren Einwirkungen auch die eigentlich protestantischen Maler Karl Gottfried Pfannschmidt (gest. 1887), Bernhard Plockhorst (geb. 1825), Heinrich Hofmann (geb. 1824) stehen, während Peter Cornelius (gest. 1867 — Kartons für den Camposanto in Berlin) und Julius Schnorr von Carolsfeld (gest. 1872 — Bilderbibel) und W. Steinhausen nur lose damit zusammenhängen, haben eine vertiefte Ausprägung des religiösen Innenlebens oft glücklich erreicht, aber im allgemeinen ist ihre Auffassung der heiligen Geschichte und der religiösen Stoffe überhaupt schwächlich, sentimental und unwahr. Eine gesunde, allerdings zuweilen in das Extrem überspringende Gegenwirkung, welche auf geschichtliche Wahrheit ausging, ist neuerdings erfolgreich hervorgetreten und hat u. a. in Eduard von Gebhardt in Düsseldorf (geb. 1838, vgl. Schaarschmidt, Ed. v. Gebhardt, München 1899) und in hervorragender Weise in Fritz v. Uhde in München (geb. 1848) Geltung erlangt. Sie bildet aber nur einen Ausschnitt aus einer mächtigen Vorwärtsbewegung der Malerei überhaupt, deren hohe Bedeutung durch einzelne Verirrungen nicht geschmälert werden kann.

Im Gegensatz zu Deutschland hielt sich in Italien im 17. und 18. Jahrhundert die Malerei auf einer gewissen Höhe. Idealismus (Guido Reni gest. 1642: Aurora in Palazzo Rospigliosi zu Rom, Ecce homo in Dresden; Carlo Dolci gest. 1686: hl. Cäcilie in Dresden) und Realismus (Caravaggio gest. 1609; Spagnoletto gest. 1656) gehen nebeneinander oder kreuzen sich. Dagegen erreicht in Spanien die Malerei im 17. Jahrhundert überhaupt erst die volle Entfaltung ihrer klassischen Eigenart, welche durch eine erstaunliche Technik und ein außergewöhnliches koloristisches Verständnis bestimmt wird. Dem großen Realisten Velasquez (gest. 1660), dessen Talent sich besonders im Bildnis entfaltet, steht sein jüngerer Zeitgenosse, der für schwärmerisch religiöse Stoffe empfängliche, von echt spanisch-katholischer glühender Religiosität erfüllte Murillo (gest. 1682) ebenbürtig zur Seite (Visionen, Konzeptionen, Heiligenleben, Madonnen). Auch die französische Malerei findet erst im 17. Jahrhundert in Nicolas Poussin (gest. 1665) ihren größten, im Geiste des Klassicismus schaffenden Vertreter, von dem die Landschaftsmalerei nachhaltige Impulse empfängt, um bald darauf in Claude Lorrain (gest. 1682), dem Klassiker der idealen Landschaft, sich zu vollenden. Im Sinne des Rokokko nach Inhalt und Form malte der gewandte Antoine Watteau (gest. 1721).

In den Niederlanden überholte die Malerei im 17. Jahrhundert mit einer ganzen Reihe großer Künstler nicht nur ihre eigene Vergangenheit, sondern gewann zugleich auch eine hervorragende Stellung in der Geschichte der Kunst überhaupt. Die vlämische Schule (Belgien) hat als kulturelle Unterlage die Mischung germanischen und romanischen Volkstums und einen prunkvollen, sinnenfälligen, spanisch-jesuitischen Katholicismus. Darin ruht die Eigenart ihres großen Meisters Peter Paul Rubens (geb. 1577 aus einer konvertierten reformierten Familie und in einem Jesuitenkolleg erzogen, gest. 1640 in Antwerpen). Er zählt zu den größten Koloristen; mit einem hohen Schönheitsgefühl verbindet sich bei ihm eine wohlabgewogene Komposition und dramatische Kraft. Doch drängt sich gern ein Zug ins Sinnliche, ja Fleischliche bis zum Gemeinen ein. Seine zahlreichen religiösen Darstellungen (am bekanntesten die Kreuzabnahme in der Kathedrale zu Antwerpen) treffen nicht den Inhalt, sondern bleiben im Weltlichen. Sein würdiger, vor allem in der Bildnismalerei ausgezeichneter Schüler ist Antonius van Dyck (gest. 1641 in London), in seinen religiösen Werken weich und stimmungsvoll. Mit Vorliebe be-

wegen sich in den unteren Volksschichten, besonders in bäuerlichem Kreise, Dav. Teniers der Jüngere (gest. 1690) und Adrian Brouwer (gest. 1638).

Demgegenüber wurzelt die durch eine andere Geschichte geführte holländische Malerei in Germanentum und Protestantismus mit einem durch die nationale und reformierte 5 Eigenart verursachten Einschlag von Nüchternheit. Die Freude an der Natur befähigt sie vorzüglich für das Portrait und die Genre- und Landschaftsmalerei. Die religiöse Geschichte wird gern in die Gegenwart hineingenommen und verliert dann wohl an Hoheit. Diese naturalistische Neigung findet ein glückliches Gegengewicht in dem zur höchsten Ausbildung geführten Helldunkel, welches einen poesievollen überirdischen Schimmer ausbreitet. Für die 10 religiöse Malerei kommt im Grunde nur in Betracht Rembrandt Harmensz van Reijn (geb. 1606 zu Leiden, gest. 1669 zu Amsterdam), in dem die holländische Kunst gipfelt. Seine zahlreichen biblischen Darstellungen sind in schlichter Lebenswahrheit erfaßt und durch Umsetzung der Vergangenheit in Land und Leute seiner Zeit dem Verständnis unmittelbar nahe gebracht. Allerdings gerät er auf diesem Wege zuweilen ins Alltägliche und Gewöhn- 15 liche, aber in der Regel versteht er, den höheren Inhalt festzuhalten und mit mächtiger malerischer Wirkung vorzuführen (Jesus in Emaus, Paris; Rückkehr des verlorenen Sohnes, Petersburg). Neben biblischen Stoffen beschäftigte ihn in erster Linie die Bildnismalerei (die Anatomie, die Nachtwache, die Staalmeesters), in der seine Größe noch unmittelbarer sich ausspricht. In der Radierkunst schuf er Unerreichtes. Mit den Jahren vertieft und 20 klärt sich seine Kunst zu Ernst und Ruhe. Auf die mächtigen Nachwirkungen Rembrandts im 18. Jahrhundert folgte am Anfange des 19. Jahrhunderts der französische Klassicismus, der neuerdings, wie auch sonst, durch eine geschichtliche Auffassung abgelöst ist.

In England beginnen erst gegen Ausgang des 18. Jahrhunderts die ersten beachtens- 25 werten Versuche einer einheimischen Malerei (William Hogarth, gest. 1764; Josua Reynolds, gest. 1792). In der Folge erreichte die Landschaftsmalerei eine ansehnliche Ausbildung (Turner gest. 1851). Eine den Nazarenern verwandte Erscheinung stellen die sog. Präraffaeliten vor, welche jedoch ihre Aufgabe tiefer erfassen als jene, indem sie vor allen Wahrheit und Schlichtheit sich als Ziel stellen (Rosetti, Millais, Burne-Jones). Daneben 30 gehen andere Strömungen.

Überhaupt hat der moderne erleichterte Verkehr die nationalen Eigentümlichkeiten und die scharfen Gruppierungen in der Malerei stark verwischt und neben kräftigen internationalen Strömungen den Eklekticismus breit entfaltet. Wir stehen zur Zeit vor einem unruhigen, von den mannigfaltigsten Kräften und Zielen bewegten Werden, in dem zwar 35 unverlierbare Gewinne bereits erzielt sind, dessen letzte Ausgänge aber noch im Dunkel liegen. Die religiöse Malerei ist in diesen Prozeß durchaus beschlossen und an die Wechselfälle desselben gebunden. Wo man versucht hat, sie herauszulösen und als eine eigene Größe selbstständig zu behandeln, ist es ihr nicht zum Segen, sondern zum Unsegen geworden.

Victor Schultze.

40 **Mallet,** Friedrich Ludwig, gest. 1865. — Litteratur: D. Herm. Hupfeld, Prof. in Halle: Friedrich Ludwig Mallet. Ein Bild zur Erinnerung, 1865. W. H. Meurer, Pastor in Rinteln: Zur Erinnerung an Friedr. Ludw. Mallet. Eine biographische Charakteristik 1866. C. A. Wilkens, D. der Theologie und Dr. der Philosophie, ref. Pfarrer zu Wien: Friedrich Mallet, der Zeuge der Wahrheit, 1872. — Dazu viele Erwähnungen in damaligen und späteren 45 Schriften.

F. L. Mallet, D. der Theologie und Pastor zu Bremen, ein hochbegabter, gefeierter Prediger und geist- und gemütvoller Schriftsteller. Er war geboren am 4. August 1793 zu Braunfels bei Wetzlar und entstammte väterlicherseits einer französischen Familie aus der Auvergne, die während des österreichischen Erbfolgekrieges in der Person seines Groß- 50 vaters nach Deutschland gekommen war. Mallets Vater bekleidete das Amt eines Kammersekretärs beim Fürsten von Solms-Braunfels, seine Mutter war aus deutschem Blute. Die Jugend fiel in die damaligen Kämpfe mit Frankreich, doch wurde er ihnen zunächst entzogen, da sein Vater früh starb und der dortige Prediger, Hermann Müller aus Bremen, bei seiner Wahl nach der Heimat den 16jährigen Jüngling mit dahin nahm. Hier wurde 55 ihm ein neues und dauerndes Daheim. Er vollendete seine Schulzeit und bezog 1811 die Universität, zuerst das heimatliche Herborn, dann Tübingen, auf welchem noch der Segen des alten Pietismus ruhte. Mallet stand schon festgegründet in Gottes Wort, und keine Gewalt hat ihn damals oder später davon abbringen können. In seine Studienzeit fiel die deutsche Erhebung. Er machte als Freiwilliger unter den Nassauern den Feldzug

nach Frankreich mit und kehrte im Frühling 1814 nach Tübingen zurück. Noch einmal rief ihn 1815 Napoleons Rückkehr zu den Waffen, aber die baldige Besiegung des Erbfeindes ließ es nur für kurze Zeit sein. Der Jüngling vollendete seine Studien und kam in demselben Sommer nach Bremen, wo er examiniert wurde. Seine erste Stelle erhielt er als Hilfsprediger daselbst bei dem altersschwachen Pastor Buch an der vorstädtischen St. Michaeliskirche (13. Dezember 1815), nach dessen baldigen Ableben (15. August 1816) er sein Nachfolger wurde (28. August 1817) und sich vermählte. Zehn Jahre später wählte ihn die große St. Stephani-Gemeinde in der Stadt zu ihrem dritten Prediger an die Seite seines Pflegevaters, Pastor Hermann Müller, und des Pastor Dr. Pletzer. An dieser Kirche ist Mallet bis zu seinem Lebensende geblieben. Nach dem Tode der beiden Kollegen wurde er erster Prediger und erhielt neben sich seinen treuen, bescheidenen und ernstwirksamen Pflegebruder, Pastor Ludwig Müller, des vorigen Neffen. Beide haben in seltener Herzlichkeit und sich ergänzend viele Jahrzehnte musterhaft neben und miteinander gewirkt. 1862 wurde Mallets Sohn ebenfalls sein Kollege, 1864 starb Müller, und am 5. Mai 1865 legte Mallet selber sein Haupt zur ewigen Ruhe nieder.

Mallets vorzüglichste Bedeutung war die des Predigers. Hierzu besaß er eminente Gaben: eine Fülle von Gedanken, klaren Verstand, blühende Phantasie. Dazu kamen eine gute äußere Gestalt, „ein idealisierter Lutherkopf" (wie F. A. Krummacher von ihm sagt), eine hinreißende Begeisterung für alles Hohe und Große, insbesondere aber für das Evangelium Jesu und für das deutsche Vaterland, sowie eine seltene Freundlichkeit und Liebe gegen alle. Daher waren seine Reden stets wie ein frischer Trunk aus dem Felsenborn. Ueberall begehrte man ihn zu hören, und wie oft hat er großen kirchlichen Versammlungen sowohl in als außerhalb Bremens, sowie kleineren Festvereinigungen durch sein Wort die Weihe gegeben! Sogar sein in Norddeutschland fremd klingender Heimatsdialekt, den er nie abgelegt, verlieh seinen Reden einen eigenen Reiz. Wichern, der ihn 1837 zuerst hörte, schreibt von ihm: „Solche Verkündigung habe ich in der That nie gehört; sie wurzelt mit allen Fasern in Gottes Wort und erhebt sich mit Geist und Feuer ins Reich der Herrlichkeit, wie sie kraft ihres inneren Lebens alle Verhältnisse der Erlösten und Unerlösten durchdringt, gleichsam mit Lebensfeuer durchsprüht" (Briefe und Tagebuchblätter D. Johann Hinrich Wicherns 1901, I, S. 224). Dabei wollte er nicht Kanzelredner, nur Zeuge der Wahrheit sein. „Als ein flacher und frecher Unglaube", sagte er einmal, „das höchste Kleinod der Menschen, das Wort des Herrn, verwarf, fing man an, die Prediger Redner, Volks- und Kanzelredner zu nennen. Daß die christliche Kirche dadurch viele Prediger verloren und an Rednern nichts gewonnen hat, ist gewiß" (Pred. und Reden 1867, S. 224). Überhaupt hat Mallet seine glänzenden Gaben nie benutzt, um der Menge oder der herrschenden Zeitströmung zu gefallen; er kannte keine andere Wahrheit, als die des einfachen Bibelglaubens, und suchte nur darin seinen Ruhm, diesen in seiner ganzen Kraft und mit allen Konsequenzen geltend zu machen, mochte er auch damit oft in ein Wespennetz stechen. Damals wurde in Bremen unter dem Vorgange von G. Menken (1802—1831 als Prediger wirksam) und dem Eindrucke der Befreiungskriege von vielen Kanzeln wieder das alte Evangelium verkündet, unter anderen von G. G. Treviranus (seit 1814), den zwei genannten Müllers, von F. A. Krummacher (seit 1824), auch von dessen Kollegen B. Dräseke (1814—1832 in Bremen), wenn auch von diesem mehr in der ästhetischen Weise des Zeitalters. Mit Mallet kam diese einfache Christuspredigt zum Durchbruch. Hatte Menken auf einen auserwählten Kreis gewirkt, so war Mallet für jedermann; Menken bewegte sich in der vollen Waffenrüstung eines wohldurchdachten biblischen Systems, Mallet mit leichter Schleuder und Kieselsteinen vom Bache; Menken setzte biblische Kenntnisse voraus und regte zu ihrer Sammlung an, Mallet riß unmittelbar mit fort und erbaute auch Andersdenkende, und während Menken immer ernst und gedankentief blieb, zeigte Mallet sich geistsprühend und vielseitig, ja, wo es geeignet war, auch von köstlichstem Humor übersprudelnd.

Meisterstücke solcher Beredsamkeit und auch als gedruckt noch immer packend sind: 1. Der Beruf des christlichen Predigers. Antrittspredigt an St. Stephani 1827. 2. Das hat Gott gethan! Predigt nach dem Hamburger Brand 1842. 3. Predigt bei Eröffnung des Kirchentages zu Bremen 1852. 4. Gustav Adolf. Rede beim Standbilde Gustav Adolfs 1856. 5. Im Hafen. Improvisiertes Abschiedswort in der Kirche zu Bremerhaven 1856. 6. Festrede am 18. Oktober 1863 in der Domkirche zu Bremen. 7. Eben-Ezer, ein Denkmal der Hilfe. Nach der Einnahme der Dannewirke 1864. — Außer diesen sind noch viele andere gedruckt und zum Teil nachher in Sammlungen herausgegeben, die oft von gleicher Vorzüglichkeit sind; zahllose verhallten zwar in der Kirche, waren aber vielfach von gleich hinreißendem und belebendem Eindruck für die Gemüter.

Eine wohl nicht geringere Begabung besaß Mallet als Schriftsteller. Phantasie, Gedankenfülle und vielseitiges Interesse kamen ihm auch hier glücklich zu statten, und durch ernste Lektüre suchte er seine Kenntnisse zu vermehren. So wurde er zwar kein Bücherschreiber, aber ein Gelegenheitsschriftsteller. Zunächst gründete er in Bremen mit Krummacher, Dräseke, Treviranus u. a. den „Bremer Kirchenboten" 1832, anfangs ein Monats-, dann ein Sonntagsblatt, das bis 1847 bestand. Es war mehr für Gebildete bestimmt, denen es die christliche Heilswahrheit näher bringen sollte, und brachte viele vorzügliche Aufsätze über theologische, kirchliche und politische Fragen, vor allem aus Mallets Feder. Der „Bote" wurde übrigens nicht bloß in Bremen, sondern auch im benachbarten Oldenburgischen und Hannoverschen vielfach gelesen und hat dort nicht wenig zur Belebung des Glaubens beigetragen. Nach seinem Eingehen gab Mallet den „Bremer Schlüssel" in zwanglosen Heften heraus (1848—1850) und schließlich noch für einige Zeit (1856—1860) die gemütliche „Bremer Post", welche meistens Reisebriefe von ihm enthält. Außer diesen Zeitschriften hat er noch manch anderes zu Tage gefördert. Wir erinnern an die vielen von ihm herausgegebenen Einzelpredigten und weisen im Voraus auf die gleich zu erwähnenden polemischen Sachen hin. Sodann ließ er 1853 die „Weisen aus dem Morgenlande" als eine „Weihnachtsgabe" erscheinen, ein Büchlein voll sinnigen, anregenden Betrachtungen. 1859 gab er auf vieler Bitten einen Band „Passions- und Festpredigten" heraus. 1864 veranlaßte ihn ein Bremer Verleger „Altes und Neues" herauszugeben, worin sich teilweise Stücke aus der Bremer Post, teilweise neue Sachen finden; es enthält: Erzählungen eines Großvaters, Familienbriefe, Reise- und andere Briefe; dann zur Erbauung: Bethanien u. s. w. Mallet beabsichtigte, wie er im Vorworte schreibt, bald einen 2. Band unter dem Titel: „Neues und Altes" folgen zu lassen. Sein naher Tod verhinderte ihn daran, aber sein Sohn, welcher 1867 zuerst eine Sammlung „Predigten und Reden" seines Vaters erscheinen ließ, bewerkstelligte 1868 auch die geplante Ausgabe. In dieser finden sich ebenfalls köstliche Sachen, nach denselben Rubriken geordnet, vermehrt durch Freundesbriefe (an Treviranus) und durch die damals vergriffenen Weisen aus dem Morgenlande. Beide Bücher bilden mit den Predigtsammlungen einen wahren Schatz ernster, schwungvoller Reden, gemütvoller Erzählungen, erquicklicher, lehrreicher Briefe und geistvoller Reflexionen über irdische und himmlische Fragen, wie ihn die deutsche Litteratur seit Luther nur selten wieder bietet.

Von hervorragender Bedeutung war bei Mallet ferner die polemische Thätigkeit. Trotz seines liebenswürdigen und weitherzigen Wesens verstand er auch, wenn sein Heiligstes angetastet ward, gewaltig das Schwert des Geistes zu schwingen, wie in der Jugend das wirkliche Schwert wider die Franzosen. 1842 brachte ihn eine Äußerung im Kirchenboten mit den Katholiken in Streit und rief seine mächtige Broschüre: „Ueber den Heiligen- und Bilderdienst in der römischen Kirche" ins Leben. 1856 erhielt er wegen einer Predigtbemerkung über den Mariendienst einen anonymen Drohbrief, worauf er die Predigt herausgab. Mehr aber als dies bewegten ihn die Schäden in der eigenen evangelischen Kirche. Hier konnten ihn schon kirchliches Formenwesen und Konfessionalismus zu heftigstem Widerspruch reizen. Nicht als Reformierter wollte er den Lutheranern widerstehen; pflegte er doch mit Hengstenberg, Harleß, Sartorius, Rudelbach und andern treueen Anhängern Luthers die herzlichste Gemeinschaft. Aber die konfessionelle Spaltung, die Betonung der Kirche statt des Reiches Gottes, des Bekenntnisses statt der Schrift, des Kirchenschmuckes statt des lebendigen Schmuckes einer zahlreich versammelten Gemeinde u. s. w. vermochten seinen freien, nur auf die Hauptsache gerichteten Sinn zu ernsten Entgegnungen und Warnungen zu reizen, während er, wo es darauf ankam, auch das Bekenntnis einer Gemeinde zu verteidigen verstand. Im größten Gegensatz aber stand er zum neueren Rationalismus wie zum modernen Heidentum. Hiervon zeugten geharnischte Artikel gegen verkehrte Predigerwahlen und bedenkliche Maßnahmen von Kirchenregierungen in verschiedenen deutschen Landen. Als er sodann 1842 beim Hamburger Brande die erwähnte Bußpredigt gehalten und in Druck gegeben, erhob sich viel wüstes Geschrei, und besonders der Schriftsteller Adolf Stahr in Oldenburg stellte Mallet darüber zur Rede im Namen der Humanität. Dieser fertigte ihn ernst und gründlich ab in der Schrift: „Du sollst kein falsch Zeugnis reden wider den Nächsten." 1844 erklärte, nach einer in Bremen gehaltenen Naturforscherversammlung, der Bremer Pastor Nagel in einem Tageblatt, es sei nun bewiesen, daß weder Himmel noch Hölle existierten. Mallet protestierte dawider im Ministerium der Stadtprediger, Nagel wich ihm aus und berief sich auf den Senat, bei dem er auch, unter der Ägide von Bürgermeister Smidt, Schutz fand. Der Streit war mittlerweile litterarisch fortgegangen. Auch diesmal hatte sich Adolf Stahr eingemischt, und außerdem ein anderer

Oldenburger, Theodor von Kobbe. Mallet schrieb gegen diese die beißende Satire: „Die Oldenburger in Bremen, eine Denkschrift von Jokosus Bremanus“ (1845), in welcher er mit unübertrefflichem Humor den einen als Jean qui rit und den anderen als Jean qui pleure lächerlich machte. Um aber auch dem Ernst der Sache zu dienen, gab er jetzt mehrere Hefte „Zeugnisse“ heraus, in denen er ausführte, daß „nicht die Wissenschaften, sondern die Leidenschaften wider den Glauben“ seien. Gegen Nagel, der trotz Protestes des Ministeriums vom Senate in dieser Korporation gehalten wurde und nun mit neuen Erklärungen hervortrat, schrieb Mallet sein ernstes „Geständnis“ (1845), und als ein Dritter, Pastor Paniel zu St. Ansgarii, sich unerwarteterweise für Nagel in die Schranken warf und dabei Aktenstücke des Streites veröffentlichte, fertigte jener ihn mit der geist- und witzsprühenden Schrift ab: „Der Edle und sein Hund — von Melancholikus Bremanus“ (1846). Damals fühlte er sich auch gedrungen, gegen das immer rücksichtsloser auftretende Lichtfreundentum Zeugnis abzulegen; er that es zuerst im Kirchenboten, dann in der Schrift: „Memoiren eines Weltmannes“ (1847), welcher das ganze seichte, auf irdischen Genuß gerichtete Treiben dieser neuen Wahrheit unübertrefflich persiflierte. — Durch alles dies wurde Mallet beim großen Haufen keineswegs populär; vielmehr mußte er sich manchen Hohn, nicht selten die gemeinsten Verleumdungen gefallen lassen, ja es kam dahin, daß er in diesen vierziger Jahren einmal im „Urbild des Tartuffe“ von Gutzkow auf dem Bremer Theater deutlich in Kleidung, Sprache und Manieren nachgemacht und vom Publikum laut bejubelt wurde. Der ernsteste Kampf aber begann für ihn mit dem Jahre 1848, als in Bremen die politische Verfassung umgestürzt und von der U. L. Frauengemeinde Rudolf Dulon zum Prediger gewählt wurde. Letzterer war ein Mann von pantheistischer Grundanschauung und revolutionärer Gesinnung, der von seiner Kanzel mächtige Blitzstrahle gegen alle Fürsten und Besitzenden schleuderte und mit seiner „Tageschronik“ und seinem „Wecker“ Stadt und Umgegend in Bewegung setzte. Mallet schrieb gegen ihn zuerst die Schrift: „Trommelwirbel von Hermannus Lismannus, Extambour der Bremer Bürgerwehr“ (1848), und gab dann den (bereits erwähnten) „Bremer Schlüssel“ heraus (1848—50), worin er die brennenden Fragen, insbesondere die Schulfrage, beleuchtete. Als Dulon auch auf Mallets Gemeinde einzuwirken suchte, schrieb dieser die kräftigen Broschüren: „Hütet euch vor den Abgöttern“ (1850), „Für St. Stephani-Gemeinde Abwehr und Angriff“ (1851) und andere gegen ihn. Auch verfaßte er in dieser Zeit im Namen und Auftrag der Bremer Geistlichkeit einen herrlichen Trostesbrief an den vielangefochtenen König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen. Doch war ihm Dulons Gebahren im Ministerium so zuwider, daß er seinen Austritt aus demselben erklärte. Der Senat nahm diese Erklärung nicht an, und das Ende der Revolution (März 1852), die Absetzung Dulons (Sommer 1852) ließen sie hinfällig werden. Mallet veranlaßte nun noch eine Eingabe des Ministeriums an den Senat zur künftigen Sicherstellung der bremischen Kirche vor solchen Eindringlingen, die indessen an der Gleichgiltigkeit der Regierenden scheiterte.

Damit ist bereits Mallets bauende Thätigkeit zum Teil besprochen. Sie bedarf aber noch einiger Ergänzung. Mallet war ganz durchdrungen von der Notwendigkeit christlicher Vereinsarbeit und äußerer wie innerer Mission in unseren Tagen. „Derselbe Glaube“, sagt er, „der durch so viele Zeugnisse den Laut des göttlichen Wortes in alle Lande getragen, der so viele Kirchen und Schulen gebaut, ist jetzt mit einem Blütenkranz herrlicher Werke umgeben, der auf seinen erhabenen Ursprung und auf seine fortwährende Gemeinschaft mit der Sonne des Lichts, mit der Quelle des Lebens hinweist.“ So beteiligte er sich eifrig an Vereinsgründungen: 1819 des ersten Bremer Missionsvereins, 1834 des Vereins zur Verbreitung kleiner christlicher Schriften; 1834 entstand durch ihn der erste Jünglingsverein in Deutschland; 1841 war er bei der Stiftung des christlichen Hauses Konkordia und der des Männervereins; auch dem 1843 gegründeten Mäßigkeits- und dem 1844 entstehenden Gustav-Adolfs-Verein lieh er seine volle Kraft und Hingabe. Wohl besaß er kein organisatorisches Talent, wie sein Freund Treviranus, aber sein Beitritt war immer von höchstem Werte, da er alles durch sein Wort zu heben wußte. Namentlich der Heidenmission, die zuerst (1836) zu einer großen norddeutschen Mission erweitert, dann aber aus konfessionellen Bedenken zerspalten war und für deren Rest Bremen die Führung übernahm, hat er die wesentlichsten Dienste geleistet. — Ganz besonders aber baute Mallet an seiner Gemeinde St. Stephani. Hier gelang es, in der Revolutionszeit ein festes Bekenntnis (den apostolischen Glauben, die Augustana und den Heidelberger Katechismus) aufzurichten und vom Senat dessen Anerkennung zu erringen (1850—1852). Sodann wurde, analog dem Verein für innere Mission in ganz Bremen (1849), ein solcher speziell für

St. Stephani gegründet (1851) und durch denselben außerordentlich viel für die Gemeinde gethan. 1856 baute man den vor 100 Jahren eingestürzten Turm dieser Kirche wieder auf und ein neues großes Schulhaus, 1859 aber das geräumige St. Stephani-Gemeindehaus, eine Zierde der Stadt, ein Mittelpunkt der Gemeinde für zahllose ernste und gesellige 5 Vereinigungen. Alles das konnte nur entstehen durch das Zusammenwirken von drei so seltenen Männern, dem feurig begeisterten Mallet, dem ruhig und tiefwirkenden Kollegen Müller und dem thatkräftigen Bauherrn Karl Vietor, sowie einer reichen und aufopferungswilligen Gemeinde.

Sollen wir schließlich noch Mallet charakterisieren, so begegnet uns in ihm eine frische, 10 liebenswürdige, vom Evangelium verklärte Persönlichkeit, ohne Falsch und Arg, voll kindlicher Unbefangenheit sich den Menschen hingebend, ernst nur gegen die Sünde und gegen die Feinde des Glaubens. Wichern sagt von ihm noch: „Mallet ist der Mann, in welchem alle Lebensbewegungen hier zu neuer Kraft für die Gemeinde werden." „Der ganze Mann wurzelt in der Liebe Christi, die ihn erfüllt; er ist ihm ergeben mit Leib, Seele und Geist, 15 dabei heiter, fröhlich, voll Witz und Geist, so daß von ihm aus sich der Geist der Freude und Heiterkeit über alle verbreitet, die in seine Nähe kommen" (a. a. O. S. 217 u. 225). Begeistert für alles Hohe, insbesondere fürs Evangelium und fürs Vaterland wirkte er mächtig als christlicher Patriot auf seine Zeitgenossen, als Prophet einer besseren Zukunft Deutschlands, die klar vor seinem Geistesauge stand und deren Morgengrauen er noch 20 erleben durfte. Das deutsche Volk steht ihm nach Gottes Willen über allen anderen. „Gott hat es wie kein anderes in den Dienst seines heiligen Reiches und seines ewigen Rates gestellt", und zwar darum vor allem (so führt er aus), weil es schon mehreremal die widergöttlichen Weltreiche zerschlagen. Aber auch sonst hat Mallet als Prediger, Redner und Schriftsteller in tausendfach anregender Weise gewirkt, wofür ihn 1856 die Haller Fakultät 25 mit dem theologischen Doktor ehrte. Die wütenden Angriffe seiner Gegner, das Geschrei über seinen Obskurantismus, Köhlerglauben und seine Streitsucht hat er nicht verdient.

J. Fr. Iken, Pastor in Bremen.

Malleus maleficarum s. d. A. Hexen Bd VIII S. 33,4 ff.

Malsteine bei den alten Hebräern (Mazzeben). — Joh. Spencer, De legibus 30 Hebraeorum ritualibus earumque rationibus, 1685 (Tübing. 1732 l. II c. 28, S. 514—522: De lege qua columna quaevis ab altari removetur); Hoelling, Dissertatio de baetiliis veterum, Groningen 1715, Leipz. und Bremen 1724; Falconnet, Dissertation sur les Baetyles, in den Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Bd VI, 1729, S. 513—532; J. G. Bidermann, De lapidum cultu divino, Freiberg 1749; Jos. Joach. Bellermann, Ueber 35 die alte Sitte Steine zu salben, u. deren Ursprung, Erfurt 1793; Georgius Zoega, De origine et usu obeliscorum, Romae 1797, S. 193 ff. (De monumentorum instituto); Fr. Münter, Ueber die vom Himmel gefallenen Steine der Alten, Bäthylien genannt, Kopenh. u. Leipzig 1805; Fr. v. Dalberg, Ueber den Meteor-Cultus der Alten, Heidelb. 1811; C. A. Böttiger, Ideen zur Kunst-Mythologie, Bd II, 1836, S. 15—19: „Kronos und die Bätylien"; Gese- 40 nius, Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta, 1837, S. 387; J. Grimmel, De lapidum cultu apud patriarchas quaesito, Marb. 1853; G. Baur, Geschichte der alttestamentl. Weissagung, Bd I, 1861, S. 128—131; de Wette, Hebräisch-jüdische Archäologie, 4. A. von Raebiger, 1864, S. 264 f.; Dozy, Die Israeliten zu Mekka, 1864, S. 18—32; H. Pierson, Heilige steenen in Israël, Rotterd. 1864; ders., Baetyliëndienst, Arnheim 1866 (vgl. dazu 45 Oort, De Heiligdommen van Jehovah te Dan en te Bethel vóor Jerobeam I, in: Theologisch Tijdschrift, Bd I, 1867, S. 285—306); Ewald, Alterthümer des Volkes Israel[3], 1866, S. 158 f.; Fr. Lenormant, Le culte des bétyles chez les Chaldéens in den Comptes rendus der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres vom J. 1868, S. 318—322; derselbe, Les bétyles in der Revue de l'histoire des religions, Bd III, 1881, S. 31—53; de Vogüé, 50 Syrie Centrale, Inscriptions Sémitiques, Paris 1868—1877, S. 84 f. 104. 121; Kuenen, Godsdienst van Israël, Bd I, Haarlem 1869, Cap. V, Anm. 1 (englische Ausgabe Bd I, 1874, S. 390—395); Keil, Biblische Archäologie[2], 1875, S. 54; K. Haberland, Die Sitte des Steinwerfens und der Bildung von Steinhaufen, in: Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Bd XII, 1880, S. 289—309; Conder, Heth and Moab, Ex- 55 plorations in Syria in 1881 and 1882, London 1883, S. 190—267 (Rude stone monuments. Syrian dolmens); Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd I, 1887, S. 456—461; Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888, S. 215—218; Pietschmann, Geschichte der Phönizier, 1889, S. 205—213; Ohnefalsch-Richter, Kypros, Die Bibel und Homer, 1893, S. 176 ff. 239, dazu die reichhaltige, leider ungeordnete Sammlung von Mazzeben und 60 Ascheren auf Tafel LXIX; Benzinger, Hebräische Archäologie, 1894, S. 56—59. 375—380; Nowack, Lehrbuch der hebräischen Archäologie, 1894, Bd I, S. 90—93, Bd II, S. 17—21;

über einen zu Antibes (Antipolis) gefundenen heiligen Stein im Kultus der Aphrodite siehe Ph. Berger, Terpon-Therapon, Paris 1897 (Extrait de la Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale, Bd IV, 1897), der den Namen in der Inschrift des Steines *Τέρπων* mit dem hebräischen Teraphim zusammenstellt; A. S. Palmer, Studies on Biblical subjects No. II, Jacob at Bethel: The vision — The stone — The anointing, An Essay in comparative religion, London 1899 (mit ausgedehnter Belesenheit, nicht immer mit Akribie, noch öfter ohne Kritik); W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsche Uebersetzung von Stübe, 1899, S. 152—161: „Altäre und heilige Steine", „Heilige Steine und der Fetischcultus", „Der Ursprung der heiligen Steine", „Die angebliche Bedeutung der heiligen Pfeiler und Säulen als Phallussymbole"; Torge, Aschera und Astarte, 1902 (Greifswalder Dissertation), S. 29—35: „Die Masseba im Alten Testament".

Winer, RW., A. „Steine" (1848); Roskoff, A. „Steine" in Schenkels BL. V, 1875; Riehm, A. „Denkmal" in s. HW., 3. Lieferung 1875; 2. A. Bd I, 1893 und Bd II, 1894 A. „Salbsteine"; Whitehouse, A. Pillar in Hastings' Dictionary of the Bible, Bd III, 1900.

Vgl. auch die Kommentare von Delitzsch, Dillmann, Gunkel zu Gen 28, 18.

1. Die heiligen Mazzeben. a) Die heiligen Steine der Hebräer und ihre Namen. In den alttestamentlichen Erzählungen werden, wie es in der einen oder andern Weise bei allen Völkern geschah, Denkmäler errichtet zur Erinnerung an eine Begebenheit oder an einen Menschen. Sie werden beschrieben als von sehr einfacher Art, aus einem aufgerichteten Stein oder einem Steinhaufen bestehend. So wird zur Erinnerung an das zwischen Jakob und Laban geschlossene Bündnis ein Stein (מַצֵּבָה) und (nach einer andern Quellenschrift) ein Steinhaufen (גַּל) errichtet (Gen 31, 45ff., wo indessen v. 49 die Korrektur von מצפה in מצבה, Wellhausen, Komposition[1], 432 kaum angezeigt ist, s. Dillmann z. d. St.). Mose läßt am Sinai zum Gedächtnis an die Bundschließung zwölf Denksteine aufstellen (Ex 24, 4). Zur Erinnerung an das Gesetz sollen nach Dt 27, 2ff. die Israeliten große getünchte und mit den Worten der Tora beschriebene Steine auf dem Ebal errichten. Zwölf Steine werden aufgestellt zum Gedächtnis an den Durchzug durch den Jordan zu Gilgal (von bedeutsamen Steinen hat der Ort wahrscheinlich seinen Namen „Steinkreis", s. Guthe, Schalensteine in Palästina, ZdPV XIII, 1890, S. 129) und (bei einem zweiten Erzähler) zwölf andere im Strombett (Jos 4, 3ff. 20ff.). Ein großer Stein wird durch Josua zu Sichem aufgestellt zur Erinnerung an die erneute Bundschließung daselbst (Jos 24, 26f.; vgl. Ri 9, 6), von Samuel bei Mizpa zum Gedächtnis an die Gotteshilfe im Kriege (Eben-ha'ezer 1 Sa 7, 12). Ein Siegesdenkmal errichtet auch Saul (1 Sa 15, 12). [2 Sa 8, 13 ist nicht von einem Denkmal zu verstehen, s. Thenius z. d. St.]. — Auch der Stein, welchen der Patriarch Jakob zu Betel errichtet (als eine מַצֵּבָה), gilt in der vorliegenden Darstellung als ein Zeichen der Erinnerung, nämlich derjenigen an eine außerordentliche Gottesoffenbarung (Gen 28, 18; 35, 14); es ist aber aus einzelnen Angaben der Erzählung noch deutlich ersichtlich, daß diesem Stein ursprünglich eine andersartige Bedeutung beigelegt wurde.

Ein solcher Denk- oder Malstein heißt im AT maṣṣēbāh (2 Sa 18, 18 maṣṣebet) vom Stamme נצב, eigentlich „das Aufgestellte, Aufgerichtete", eine auch im Phönizischen in der Form מצבת vorkommende Bezeichnung. Einmal, Ri 9, 6, wird ein Malstein, nämlich der heilige Stein von Sichem (Jos 24, 26f.) als מֻצָּב bezeichnet, eine andere Form oder eher, da auch das Fehlen des Artikels auffällt (so Moore, Budde, Nowack zu d. St.), eine Korrektur für ha-maṣṣēbāh.

In phönizischen Inschriften wird das Wort מצבת nicht selten gebraucht für Grabstelen (s. unten § 4). Mir ist nur eine Inschrift bekannt, in welcher es sicher nicht eine Grabstele bezeichnet, eine Inschrift vom Piräus (Athen. IX, 5f., s. G. Hoffmann, Ueber einige phönikische Inschriften, AGG XXXVI, 1890, S. 3ff.): hier ist die Rede von einer Mazzebet, die im Tempel (des „Baal von Sidon"?) aufgestellt werden soll mit einer Inschrift über die Kranzspende an einen Mann, welcher sich um den Tempel der sidonischen Gemeinde in Athen Verdienste erworben habe. Außerdem bezeichnet das Wort in einer cyprischen Inschrift (Corpus Inscriptionum Semiticarum, I n. 44) vielleicht eine Votivstele, vielleicht aber auch hier eine Grabstele. Statt מצבת kommt in Inschriften, die auf punischem Boden, auf Malta und Sardinien gefunden worden sind, die Bezeichnung der Stele mit נצב vor (Corpus I. S., I n. 123a. 123b. 147. 194. 380; vgl. das. zu n. 123a und Ph. Berger, Note sur les pierres sacrées appelées en phénicien neçib malac-baal im Journal Asiatique, VII. Série, Bd VIII, 1876, S. 253—270; Pietschmann S. 212). Das Wort wird auszusprechen sein wie das hebräische נְצִיב „Säule" Gen 19, 26 (vgl. 1 Sa 10, 5; 13, 3f. [?]; bei Stephanus Byz. s. v. *Νίσιβις*: nach Philo Bybl. *Νάσιβις*, nach Uranios *Νέσιβις = στῆλαι*).

Merkwürdigerweise sind die meisten bisher gefundenen Stelen, die das Wort נ׳ aufweisen, in ihren Inschriften bezeichnet als nĕṣîb malk-baʿal, obgleich ihre Votivinschriften zum Teil dem Baal-Chamman und zugleich und zwar vor ihm der Göttin Tanit gelten. Die komponierte Bezeichnung nĕṣîb malk-baʿal dient also als technischer Ausdruck für die Kultusstele überhaupt. Eine Ausnahme bildet die Stele nĕṣîb malk-ʾosir auf Malta (n. 123 b), die aber als Ergänzung zu einem entsprechenden nĕṣîb malk-baʿal (n. 123 a) zu gehören scheint. Außerdem kommt der Plural נצבם ohne jenen Zusatz vor in einer Inschrift von der Falkeninsel bei Sardinien (Corp. I. S. n. 139): es handelt sich um eine Weihung an den Baalschamem. (In einer karthagischen Inschrift [Corp. I. S. n. 198, 4] scheint נצב noch eine andere Bedeutung zu haben: praefectus?).

In Palmyra ist eine kleine als מצבא (stat. emph.) bezeichnete rechteckige Stele gefunden worden, dem „guten Gott" Schadrapa (שדרפא) zu Ehren errichtet (s. D. H. Müller, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd VIII, 1894, S. 11 ff). Auch im Aramäischen kommt die Form נצב vor und zwar zur Bezeichnung einer Statue, so in den Inschriften aus Sendschirli von der Hadad-Statue und von der des Fürsten Panammu: im zweiten Falle handelt es sich vielleicht um eine Grabstatue (s. Königl. Museen zu Berlin, Mt aus den orientalischen Sammlungen, Heft XI, 1893, S. 69).

Bei den alten Arabern hießen die heiligen Steine manṣab, nuṣb, nuṣub, Plur. ʾanṣâb (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², 1897 S. 101). In südarabischen Inschriften kommt נצב vor, wie es scheint von der Grabstele (s. unten § 4).

Unter der Mazzeba ist, im Unterschied von der Aschera-Säule, die aus Holz war, ein Steinkegel oder eine Steinsäule zu verstehen. Während die Ascheren zerbrochen, gefällt oder verbrannt werden (s. A. Astarte Bd II, S. 158, 22 ff.), geschieht die Zerstörung der Mazzeben stets durch Zertrümmern oder Zerbrechen (נִתַּץ 2 Kg 10, 27; שׁבר Ex 23, 24; 34, 13; Dt 7, 5; 12, 3; 2 Kg 18, 4; 23, 14; Jer 43, 13; 2 Chr 14, 2; 31, 1; der Text 2 Kg 10, 26 ist verderbt). In übertragener Bedeutung wird allerdings מצבת auch von dem Stumpf eines Baumes gebraucht Jes 6, 13; aber als kultisches Gerät wird die Mazzeba im AT ständig von der aus Holz gefertigten Aschera unterschieden. Schon deshalb ist die Ergänzung Wellhausens in 1 Sa 18, 18 מצבת אֲשֵׁרָה „die Säule der Aschera" nicht zu billigen.

Jene bedeutsamen Steine der alttestamentlichen Erzählungen werden großenteils, wahrscheinlicher alle, eine kultische Bedeutung gehabt haben. Die mit Namen genannten Orte, wo die Steine errichtet werden, sind sämtlich als Kultusorte bekannt (s. A. Höhendienst Bd VIII, S. 182, 58 ff. 187, 23 ff.). Den Stein, welchen der Patriarch Jakob zu Betel errichtet als eine Mazzeba, nennt er ein „Gotteshaus" (Gen 28, 22); er salbt ihn (v. 18; vgl. c. 31, 13) und bringt eine Libation auf ihm dar (c. 35, 14). Auch Gen 33, 20 war ursprünglich von der Errichtung einer heiligen Mazzeba (Wellhausen, Composition¹, S. 438), nicht eines Altars, durch Jakob zu Schalem die Rede, da man von einem Altar nicht הִצִּיב gebraucht und nicht dem Altar, wohl aber dem heiligen Stein als der Gotteswohnung der Name „El, Gott Israels" beigelegt werden konnte. Ein heiliger Stein war wohl auch der „große Stein" (אֶבֶן), der sich an dem Kultusort Gibeon befand (2 Sa 20, 8). Adonja ferner brachte Opfer dar bei dem Schlangenstein vor Jerusalem (1 Kg 1, 9). Zu Betschemesch (nach dem Namen ein Ort alten Sonnendienstes, dessen Bedeutung als Kultusort sich noch darin zeigt, daß er Jos 21, 16 unter den Levitenstädten aufgeführt wird) befand sich ein „großer Stein", bei welchem nach 1 Sa 6, 14 in bestimmter Veranlassung ein Opfer dargebracht wurde. In Wirklichkeit wird der Stein eine ständige Kultusstätte gewesen sein (Stade S. 457; über den Text s. H. P. Smith z. d. St.: die Variante der LXX scheint mir eine spätere Erläuterung zu geben und ursprünglich der altheilige Stein, der immer da gewesen war, nur legitimiert zu werden durch den Aufenthalt der heiligen Lade). Ebenso waren vielleicht ständige Kultusstätten der Fels zu Ophra, auf welchem Gideon ein Opfer darbringt (Ri 6, 21), und der Fels zu Zorea in Dan, auf welchem Manoah opfert, vom Erzähler als „Altar" bezeichnet (Ri 13, 19 f.). In der Nähe des heutigen Ṣarʿa, des alten Zorea, ist ein aus dem lebendigen Felsen gehauener Altar mit Stufen gefunden worden (s. Schick und Guthe, ZdPV X, 1887, S. 140 f. 157 f.). Auch der „große Stein", den nach 1 Sa 14, 33 Saul aufgerichtet haben soll zur Darbringung eines Opfers, hat wohl nicht nur momentan dem Kultus gedient. Die Mazzeba, welche nach 2 Sa 18, 18 Absalom zum Gedächtnis für sich selbst aufgestellt haben soll, mag eine kultische Bedeutung gehabt haben, die ihr durch jene Erzählung benommen werden sollte (Löhr z. d. St.).

Höchst wahrscheinlich hatte der Fels in der Omar-Moschee zu Jerusalem an der Stätte

des jüdischen Tempels schon in ältester Zeit die Bedeutung eines Heiligtums; er war vermutlich auf der Tenne Arawnas der Opferstein und bezeichnet vielleicht die Stelle des Brandopferaltars im Tempel. Er ist mit Aushöhlungen versehen wie andere Steine, die vermutlich Opfersteine waren. Solche Höhlungen oder Schalen dienten vielleicht zur Aufnahme der Libationen oder auch zur Ableitung des Opferblutes; für die bei manchen dieser Steine nicht oben sondern an den Seitenwänden angebrachten Schalen scheint mir die Bestimmung für Libationen nicht ausgeschlossen zu sein.

Als ein Rest der alten Sitte, die Gottheit der Hebräer in Steinen und Steinhaufen zu verehren, wird anzusehen sein die in einer Bestimmung des ältesten unter den alttestamentlichen Gesetzbüchern aufgestellte Forderung, die Altäre Jahwes aus unbehauenen Steinen zu erbauen (Ex 20, 25; vgl. Dt 27, 5f.; Jos 8, 31). Diese Forderung steht in Gegensatz zu dem ehernen Altar des Salomonischen Tempels (vgl. Stade S. 465). Das Verbot jenes Gesetzes, „das Eisen zu schwingen" über den Steinen des Altars, d. h. sie zu bearbeiten, beruht noch auf der Vorstellung von dem unmittelbaren Zusammenhang zwischen Stein und Gottheit: die Bearbeitung würde das Numen aus dem Steine vertreiben, ihn, wie jene Bestimmung sagt, „entweihen" (Benzinger S. 379). Noch von Elia wird erzählt, daß er einen Altar aus Steinen errichtete, ohne sie zu behauen (1 Kg 18, 31f.), und für den nachexilischen Tempel lebte das alte Gesetz wieder auf: unter Judas Makkabäus erbaute man den neuen Brandopferaltar des Tempels nach der Entweihung des alten aus unbehauenen Steinen (*λίθοι ὁλόκληροι*) gleich dem frühern „gemäß dem Gesetz" (1 Mak 4, 47).

Überhaupt hat sich, zum Teil jedenfalls, aus den heiligen Einzelsteinen, daneben vielleicht noch aus andern Vorstellungen, der von mehreren Steinen gebildete Altar entwickelt, zunächst in der Form der Dolmen, d. h. dreier zu einem Tische zusammengelegter großer Steine. Auf altisraelitischem Boden sind neuerdings Steinaltäre gefunden worden, aber nicht in großer Zahl, und zwar einige auf galiläischem Boden, einige auch im nördlichen Grenzgebiet Judas. Sie sind teils Dolmen-Steine, die zuweilen aus behauenen Blöcken gebildet sind; teils sind sie aus dem lebendigen Felsen herausgearbeitet. Mehrfach weisen diese Altäre jene schon erwähnten schalenartigen Vertiefungen in den Steinen oder Felswänden auf (s. A. Höhendienst Bd VIII, S. 185, 27ff.). So hat Conder (S. 230) ungefähr in der Mitte der obern Fläche des heiligen Felsens auf dem Garizim eine künstlich hergestellte Grube bemerkt. Der schon genannte Felsaltar von Sarʿa hat mehrere Gruben. Die auf palästinischem Boden und in dessen Nachbarschaft gefundenen Dolmen-Steine entbehren alle einer Inschrift und eines Ornamentes, sodaß sich nicht sagen läßt, ob sie aus israelitischer oder vorisraelitischer Zeit stammen.

Die Annahme Stade's u. a., in der heiligen Lade der Hebräer hätten sich ursprünglich heilige Steine befunden und daraus sei die Anschauung entstanden, daß die Lade die beiden steinernen Tafeln des Gesetzes enthalten habe, entbehrt des sichern Anhaltspunktes. Eher war die heilige Lade ursprünglich leer. Sie galt vielleicht eigentlich als der Thronsessel des unsichtbaren Gottes (vgl. meine Einleitung in die Bücher des AT, 1901, S. 66f. — ein von Meinhold in einer mir damals noch nicht vorliegenden Schrift näher begründeter Gedanke). Die Vorstellung von dem Thronen Jahwes in der Cella des Tempels hat schon Jesaja (c. 6, 1). Oder vielleicht wurde die Lade in noch früherer Zeit angesehen als das Haus der Gottheit, die in dem Kasten wohnend gedacht wurde wie anderwärts in einer Mazzeba.

Die hebräischen Mazzeben hatten wohl in späterer Zeit, wo man sich kaum mehr mit unbearbeiteten Steinen begnügte (Ho 10, 1), eine ähnliche Form wie die Mazzeben der Phönizier. Eine מצבת, die ausdrücklich in ihrer Inschrift als solche bezeichnet wird, ist bei Larnaka auf Cypern gefunden worden. Es ist aber fraglich, ob dies eine (dem Gott Esmun geweihte) Kultusstele ist oder nicht vielmehr, nach anderer Wortabteilung, eine Grabstele. Die aus Marmor gefertigte obeliskartige Säule hat eine breitere Basis mit der Inschrift und eine pyramidale Spitze; die ganze Höhe des fast intakt erhaltenen Denkmals beträgt ungefähr zwei Meter (s. ZdmG XXXIV, 1880, S. 679 und dazu die Tafel; Corp. I. S., I n. 44, dazu Tafel VIII). Ein ähnlicher, aber niedrigerer Stein, vielleicht mit einer Weihe-Inschrift für Esmun, vielleicht indessen einer Grab-Inschrift, und nicht ausdrücklich als Mazzeba bezeichnet, ist gleichfalls in der Nähe von Larnaka gefunden worden (de Vogüé, Mélanges d'archéologie orientale, Paris 1868, S. 34f. mit Abbildung; Corp. I. S. 42, Tafel VIII). Viele ähnliche Stelen mit Weihe-Inschriften hat man auf punischem Boden zu Tage gefördert (Pietschmann S. 208 und die Abbildungen im Tafelband des Corp. I. S., I Bd 1).

Die heilig gehaltenen Steine wurden bei den Griechen Bätylien genannt: *βαιτύλιον, βαίτυλος,* ein Wort, das im Griechischen keine Erklärung findet und wahrscheinlich aus dem Semitischen stammt von בית־אל „Gotteshaus" (nach Gen 28, 19. 22, so nach dem Vorgang Jos. Scaligers die Meisten, anders Dietrich bei Grimmel a. a. O.; zu dem *υ* für ē s. Schröder, Die phönizische Sprache, 1869, S. 129 ff.). Die Annahme, daß *βαιτύλιον* von bêt'ēl sich ableite, fand Lenormant Comptes rend. a. a. O., S. 319 und Revue etc., S. 40 durch Münzen des Königs Wal von Edessa bestätigt. Aber, abgesehen davon, daß Lenormants Lesung der Münzlegende als „baitô alohô" ביתא אלהא sehr unsicher ist, erscheint es durchaus zweifelhaft, ob das Münzbild im Innern des allerdings deutlichen Tempels „einen Stein auf einem Altar" darstellen will (s. die Abbildungen bei Scott in The numismatic chronicle, Bd XVIII, London 1856, Taf. I n. 1—3). Überdies könnte die von Lenormant gelesene Bezeichnung sich auf den ganzen Tempel beziehen. Im Phönizischen (Athen. IX, 2 ff. bei Hoffmann am oben a. O.) bezeichnet בת אלם den Tempel.

b) **Die Verbreitung der heiligen Steine bei den semitischen Völkern.** Zu der Annahme Grimmels u. a., die Bätylien seien als von Natur heilige Steine (Meteorsteine) oder „Fetische" zu unterscheiden von den durch Menschen geweihten Salbsteinen, liegt eine Veranlassung kaum vor. Zum Teil mögen die heiligen Steine allerdings Meteorsteine gewesen sein. Daß gerade diese als ein von der himmlischen Gottheit gesandtes Zeichen verehrt wurden, ist leicht verständlich. Der Bericht des Philo Byblius, Astarte habe einen vom Himmel gefallenen Stern (*ἀεροπετῆ ἀστέρα*) gefunden und auf der heiligen Insel Tyros zu einem Heiligtum gemacht (Fragmenta historicorum Graecorum ed. C. Müller, Bd III, S. 569 fr. 2, 24), will offenbar einen heiligen Stein in Tyrus, vielleicht eine der beiden Säulen des Herakles, als einen Meteorstein erklären. Auch der heilige Stein im Tempel des Sonnengottes Elagabal zu Emesa galt als vom Himmel gefallen (Herodian V, 3, 5). Plinius (Nat. hist. XXXVII, 51, 135) nennt nach Sotacus als baetuli heilige runde und schwarze „Gemmen" mit Wunderkraft, die zu denjenigen Steinen von der Art ceraunia gehören, welche similes securibus seien, und neben ihnen eine andere Steinart, die gefunden werde in loco fulmine icto. Vielleicht handelt es sich hier nicht um wirkliche Meteorsteine sondern um Werkzeuge der vorhistorischen Steinzeit (Lenormant, Revue etc., S. 48). Weil man meinte, daß diese durch den Blitz vom Himmel geschleudert seien, galten sie als heilig. Indessen die wirklichen und auch diese vermeintlichen Meteorsteine sind selten. Deshalb können nicht die vielen heiligen Steine alle Meteorsteine gewesen sein.

Andere waren deutlich Abbild eines heiligen Berges und repräsentierten die auf ihm wohnende Gottheit. Aber auch diese Bedeutung der kultischen Steine läßt sich bei den Semiten und anderwärts nur vereinzelt nachweisen. Der Gott des ägyptischen oder des syrischen Berges Kasios wurde in einem Steine verehrt (s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte II, 1878, S. 242), und vielleicht ist der Stein des Gottes Elagabal von Emesa ebenso zu verstehen, wenn nämlich der Name bedeuten sollte „Gott des Berges" (s. A. Höhendienst Bd VIII, S. 181, 51 ff. und meine Studien II, S. 246 f.). Heilige Steine aber gab es nicht nur vereinzelt, sondern sie waren, wie bei vielen andern Völkern auf der ganzen Ausdehnung der Erde (für die Griechen vgl. Welcker, Griechische Götterlehre, Bd I, 1857, S. 220 f.), so auch auf westsemitischem Boden und bei den Arabern eines der am meisten verbreiteten und der ältesten kultischen Zeichen. Also können jene beiden Deutungen der Steine, diejenige als Meteorsteine und die andere als Abbilder der heiligen Berge, schwerlich für die Gesamtheit der heiligen Steine ausreichen. Die im ausgehenden Altertum allerdings weit verbreitete Erklärung als Meteorsteine ist wohl erst von den Spätern, welche die Bedeutung der heiligen Steine nicht mehr verstanden, generalisiert worden.

Wie festgewurzelt die Sitte der Verehrung von Steinen bei den Arabern von alten Zeiten her ist, zeigt die Herübernahme der Heiligkeit des Steines der Kaaba und des Steines der Omar-Moschee in den Islam (s. über heilige Steine oder Säulen der Araber Wellhausen, Reste², S. 43. 45. 49. 59 f. 101 f.). Nicht ebenso deutlich wie in den Bräuchen und der Litteratur des im engern Sinn arabischen Sprachgebietes sind auf südarabischem Boden, in den sabäischen Inschriften, heilige Steine nachzuweisen. In einer südarabischen Inschrift ist vielleicht die Rede von der Weihung zweier Säulen (עמדיהמו „ihre beiden Säulen" Corp. I. S., IV n. 66). Auch mit dem in sabäischen Inschriften vorkommenden Worte נצב mag eine Weihe-Stele bezeichnet sein (Corp. I. S., IV zu n. 99, 10). Viel öfter ist in diesen Inschriften von der Weihung einer Statue (צלם) die Rede.

In oder vor den phönizischen Tempeln befanden sich nach Abbildungen auf Münzen und Denkmälern mehrfach, vielleicht in der Regel, zwei oder auch (s. Pietschmann S. 205 f.) mehr heilige Steinsäulen. Die berühmtesten sind die beiden Säulen des Melkart-Herakles, die nach Herodot (II, 44) in seinem Tempel zu Tyrus standen. Mit der Ausbreitung des Melkart-Kultus nach Westen wurden „Säulen des Herakles" auch in fernen Ländern errichtet, und ihr Name diente zur Bezeichnung des äußersten Westens. Nach dem Vorbild der phönizischen Tempel, wohl speziell des Tempels von Tyrus, hatte auch der Salomonische zwei Säulen; diese waren von Erz. Philo von Byblos (S. 566, fr. 2, 8) läßt in der Urzeit den mythischen Usoos dem Feuer und dem Winde zwei Säulen (*στήλας*) errichten und diesen das Blut des erlegten Wildes darbringen. Nach der großen Menge kleiner Votivstelen für die Göttin Tanit und den Baal-Chamman, die auf dem Boden des alten Karthagos aufgefunden worden sind, muß es Sitte gewesen sein, die Heiligtümer außer mit den großen Tempelsäulen noch mit kleinern in unbeschränkter Zahl auszustatten (Pietschmann S. 208 f.). — In Palmyra fabrizierte man kleine konische Terrakotten, die wohl von Pilgern als Erinnerung an die heilige Stätte mitgenommen wurden (eine solche mit der Inschrift בל Bēl bei de Vogüé, Syrie Centrale, Inscr. Sém., S. 84).

Nisibis in Mesopotamien hatte wahrscheinlich von einer heiligen Steinsäule seinen Namen (*Νάσιβις* = *στῆλαι*, נציב nach Philo Byblius bei Stephanus Byz. [Müller n. 8, S. 571], vgl. נְצִיב als judäischen Ortsnamen). Der bei einem syrischen Anonymus (s. Assemani, Bibliotheca orientalis, Bd I, Rom 1719, S. 27) erhaltene Name des von Jovinian zertrümmerten Idols zu Nisibis „Abnîl" mag bedeuten „Stein des (Gottes) El" (so R. Smith S. 159 Anmkg. 309). — Offenbar sind syrische Heiligtümer gemeint mit den lapides qui divi dicuntur, welche nach Lampridius (Heliog. 7, 5) der Kaiser Heliogabal ex proprio templo herbeischaffen wollte (oder: welche herbeizuschaffen ihm gefiel). Der Ort dieses Tempels wird allerdings nicht genannt (s. H. Peters Ausgabe der Scriptores hist. Aug.); aber unmittelbar vorher ist von syrischem Kult die Rede. Daß bei dem gleich nachher genannten Bilde der Diana Laodicia an das syrische Laodicea am Meere zu denken sei, wage ich wegen der Kombination dieses Bildes mit Orest nicht anzunehmen. Aber mit den Worten ex proprio templo kann doch wohl nur der Tempel des Heliogabal gemeint sein, d. h. der Tempel des Gottes Elagabal zu Emesa, an welchem Heliogabal Priester gewesen war. Die Münzen des Kaisers stellen freilich nur einen einzigen konischen Stein dar, und auch Herodian (V, 3, 5) nennt für den Sonnentempel zu Emesa nur einen einzigen sehr großen schwarzen konischen Stein, den Heliogabal nach Rom bringen ließ (V, 5, 7 f.; 6, 3 ff.).

Einzeln stehende große Steinpfeiler, Menhir-Steine, ebenso Steintische, Dolmen-Steine, alle ohne Inschrift oder Ornament, sind auf moabitischem Boden gefunden worden (Schick, ZdPV II, 1879, S. 12 und dazu Tafel I; Conder S. 246 ff.). Der obere Stein der Dolmen ist gewöhnlich ein Schalenstein (Conder S. 229. 259). Dolmen-Steine finden sich auch weiter nördlich im ostjordanischen Lande bis Tel el-Kadi (Conder S. 240 ff.). Ein einzeln stehender Menhir auf dem Plateau des Nordrandes des Wadi Zerka Ma'in mit einer Schalenhöhlung an der einen Seite trägt bei den heutigen Beduinen den Namen Hadschar el-Manṣûb „der Stein el-M."; die Namensform, die sonst nicht von den heiligen Steinen gebraucht wird, könnte etwa auf das alttestamentliche maṣṣēbāh zurückweisen (Conder 252 f.). Der Name Hadschar el-Manṣûb wird auch einem Monolithen beigelegt, den Schumacher (Mt und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins 1900, S. 57 mit Abbildung S. 68) in der Nähe des Wadi Zerka nicht weit von Dscherasch gefunden hat; er ist ebenfalls ein Schalenstein.

Auch die Philister scheinen heilige Stelen aufgerichtet zu haben: 1 Sa 10, 5 ist die Rede von einem נציב (so ist zu lesen statt נצבי, LXX *ἀνάστεμα*, *ἀνάστημα* und zugleich *Νασείβ*, *Νασίβ*, L *Νασσιβ*) der Philister bei Gibea zur Zeit Sauls. Dieser נציב wurde nach 1 Sa 13, 3 f. von Jonatan „geschlagen" oder (? vgl. Am 6, 11; Ez 9, 25. 31 f.) „zerschlagen", worauf die Israeliten sich wider die Philister erhoben. Schwerlich ist נ׳ hier Bezeichnung einer militärischen Besatzung (LXX L 13, 3 f. *τὸ ὑπόστεμα*) oder eines Vogtes: jene würde sich zur Wehr gesetzt haben; diesen hätte man kaum einsam unter den Hebräern zurückgelassen. Wahrscheinlich ist eine Denksäule als Zeichen der Oberhoheit gemeint, und dann liegt es nach der Bezeichnung und der Sitte der umwohnenden Völker nahe, anzunehmen, daß diese Säule eine gottesdienstliche Bedeutung hatte.

Die Sitte, heilige Steine zu salben, hat auch bei den Assyrern bestanden. In der Inschrift der Asarhaddon-Stele von Sendschirli wünscht der König, daß ein Künftiger

diesen Stein „mit Öl salbe“ (Königl. Museen zu Berlin, Mt aus den orient. Samml., Heft XI, S. 40 f. Z. 58). Dieser Stein ist allerdings nicht eine gottesdienstliche Stele, sondern dient in seiner Abbildung und Inschrift der Verherrlichung Asarhaddons. Von den Göttersteinen wird die Sitte der Salbung auf die Königsstelen übertragen worden sein; übrigens ist auch in der Inschrift Asarhaddons die Salbung des Steines mit kultischen Handlungen, Opferdarbringung und Lobpreisung Asurs, verbunden gedacht. — Auf dem Boden des alten Reiches Chaldia, dessen Kultur von Assyrien her beeinflußt wurde, ist neuerdings bei Etschmiadzin eine Stele gefunden worden mit einer Inschrift in chaldischer Keilschrift aus dem siebenten vorchristlichen Jahrhundert. Nach der Inschrift hatte die Stele kultische Bedeutung. Sie besteht aus einer im Verhältnis zur Höhe schmalen Steinplatte, die oben im Halbkreis abgerundet ist (s. C. F. Lehmann, Die neugefundene Steleninschrift Rusas' II. von Chaldia, ZdmG LVI, 1902, S. 101 ff.). — Nach Lenormants Angaben (Comptes rendus a. a. O., S. 319) ist mehrfach wiederholt worden, daß in einem Fragment aus der Bibliothek Asurbanipals ein „Tempel der sieben schwarzen Steine“ zu Uruk erwähnt und in einem andern Fragment Uruk „die Stadt der sieben Steine“ genannt werde. Nach einer freundlichen Mitteilung von P. Jensen ist vielmehr zu übersetzen: „Tempel der sieben Befehler oder Befehlsübermittler“, d. i. wohl der sieben Planeten, und heißt Uruk in dem andern Fragment „die Stadt der sieben Innenräume“ und „die Stadt der sieben Außenseiten“, vermutlich weil sie wie Ekbatana sieben Mauern hatte.

Einen Rest der alten Sitte, heilige Steine zu salben, beobachtete um 1200 n. Chr. der arabische Geograph Jakut: er sah bei Aleppo einen Stein, der, angeblich das Grabmal eines Propheten, von Muslimen, Christen und Juden besucht und unter Ablegung von Gelübden mit Rosenwasser und andern Wohlgerüchen beschüttet wurde (Wüstenfeld, ZdmG XVIII, 1864, S. 452). Ein bestimmter Meilenstein in der Nähe von Sidon ist noch in moderner Zeit durch Salbung mit Öl wie ein Betyl behandelt worden (Renan, Mission de Phénicie, Paris 1864, S. 399 f.). Am Ende des 18. Jahrhunderts hörte Carsten Niebuhr von einem großen Steine, welchem die Schamsijeh, d. h. Sonnenanbeter, die sich zu der Gemeinde der Jakobiten in Mesopotamien hielten, große Ehrerbietung bezeigten (bei Chwolson, Die Ssabier, 1856, Bd I, S. 153).

c) Die Bedeutung der heiligen Steine. Die so allgemein verbreiteten heiligen Steine müssen in einer Weise erklärt werden, daß sie als allgemeines Gottheitszeichen passen. Das ist wohl nur dann möglich, wenn man sie als die Kennzeichnung einer geheiligten Stätte auffaßt. Steine wählte man zu dieser Kennzeichnung, weil sie die Gewähr der längsten Dauer boten. Diese Steine hatten wahrscheinlich an sich keine bestimmte Bedeutung, sondern sollten nur einen Platz bemerkbar machen, welcher um irgendeiner dort geschauten Naturerscheinung oder erlebten Begebenheit willen als der Sitz eines Numens galt. Weil aber die Steine diesem Zweck dienten, erschienen sie selbst als heilig, als Repräsentanten der Gottheit, die man an der bestimmten Stätte und danach speziell in dem bestimmten Steine wohnend dachte. In diesem Sinne (vgl. dazu R. Smith S. 155 Anmerkung 305) nannte man einen heiligen Stein ein Bet-El „Gotteshaus“ und identifizierte ihn dann wohl auch geradezu mit der Gottheit (Jer 2, 27; vgl. c. 3, 9). Philo von Byblos (S. 567 fr. 2, 14) nennt einen *Βαίτυλος* unter den höchsten Gottheiten der Phönizier. Vielleicht ist auch der Personname in den alttestamentlichen Patriarchenerzählungen בְּתוּאֵל, der zugleich als Name eines Ortes des Stammes Simeon vorkommt, zurückzuführen auf den Namen בֵּיתְאֵל mit der Nominativendung u am ersten Worte (s. über diese Endung im Phönizischen: Schröder, Phönizische Sprache, S. 177 ff.). Ist diese Erklärung des Namens Betuel statthaft, so erscheint auch hier der Stein personifiziert, in der vorliegenden Erzählung zu einem Menschen, der aber wie andere Gestalten der hebräischen Vätersage ursprünglich eine Gottheit gewesen sein mag. Nach Priscian (VII, 32; vgl. die Lesarten V, 18) war abaddir Name des Steines, welchen Saturn verschlungen habe, gleichbedeutend mit *βαίτυλος*. Das Wort scheint aus אב und אדיר gebildet zu sein: „herrlicher Vater“ oder auch aus אבן אדיר „herrlicher Stein“ oder „Stein des Herrlichen“ (vgl. oben Abnîl von dem Idol zu Nisibis). Nach der ersten Erklärung wären auch in dieser Bezeichnung Stein und Gottheit als identisch gedacht.

Die Identifizierung von Stein und Gottheit scheint aber erst sekundär zu sein; jedenfalls entspricht sie nicht der Bezeichnung des Steines als „Gotteshaus“. Diese muß sehr alt sein, da schon der Erzähler in Gen c. 28 (der Elohist) sie nicht mehr recht verstanden hat: v. 17 ist der Ort ein Gotteshaus (vgl. v. 19, ebenso c. 35, 7 und vielleicht in einer andern Quelle c. 35, 15); dagegen v. 22 ist es der Stein, und c. 35, 7 baut Jakob nach demselben Erzähler an dem Ort einen Altar, der neben dem Stein als einem Gottes-

haus überflüssig ist. Der Name bêtʼēl für den heiligen Stein wird den Phöniziern, von denen ihn wahrscheinlich die Griechen entlehnten, mit den Hebräern gemeinsam gewesen sein, entweder aus ursemitischen Zusammenhängen oder wohl eher dadurch, daß die Hebräer ihn bei ihrer Einwanderung in Kanaan dort kennen lernten.

Eine Erinnerung an die alte Vorstellung von den heiligen Steinen als einer Wohnstätte der Gottheit ist ihre Bezeichnung bei Philo Byblius (S. 568 fr. 2, 19) als *λίϑοι ἔμψυχοι*, wobei der Gedanke an das Wohnen eines Dämons in dem Steine zu Grunde liegt.

Weil die Gottheit in dem heiligen Steine wohnend gedacht wurde, brachte man diesem als dem sichtbaren Zeichen der Gottesgegenwart Verehrung dar. Man salbte ihn, wie man es einem Menschen that, dem man Annehmlichkeit bereiten oder Ehre erweisen wollte. Mit dem Salben scheint nach schon oben angeführten Belegen ein Begießen des Steines gewechselt zu haben, das als Libation aufgefaßt wurde. Der Stein in der Nähe des Tempels zu Delphi, den Kronos statt seines Sohnes verschlungen haben sollte, wurde, so wenigstens nach der Darstellung des Pausanias (X, 24, 5), täglich nicht gesalbt sondern mit Öl begossen. Gen. 35, 14 ist nebeneinander von einer Libation und einem Ölausgießen auf der Mazzeba von Betel die Rede; die Salbung ist hier als ein Ausgießen, d. h. als eine sonst nicht übliche Öl-Libation, gedacht, sei es daß diese identisch sein soll mit der vorher ausdrücklich genannten Libation (ויצק ist dann epexegetisch), sei es daß die letztere als ein besonderer Akt gemeint ist, dann wohl als Weinspende. Die zweite Annahme wird nach dem Satzbau vorzuziehen sein. Vielleicht aber hat erst ein Redaktor, der die alte Sitte der Salbung nicht mehr verstand, das Trankopfer als eine analoge Handlung zur Erläuterung des Ölausgießens vorangestellt. Das Ausgießen von Öl trat an die Stelle der Salbung, d. h. des Bestreichens mit Öl, als man die Gottheit nicht mehr in dem Steine selbst suchte, sondern diesen nur als ein Gerät der Opfervollziehung, als einen Altar ansah.

Bilder der Gottheit sind die Steine, welche diese repräsentieren, nicht. Herodian (V, 3, 5) berichtet allerdings, daß man den heiligen Stein von Emesa mit seinen kurzen aus der Kegelgestalt hervortretenden Formen für ein von der Natur gestaltetes Bild des Helios hielt. Solche Auslegung konnte aber nur für einzelne der heiligen Steine zutreffend erscheinen und gehört offenbar einer spätern Zeit an, welche den heiligen Stein nur zu verstehen vermochte, wenn er als Abbild die Gottheit darstelle. Auch nicht in der Weise sind die Steinsäulen Bilder des Göttlichen, daß sie, wie man es vorgeschlagen hat, als phallische Symbole, als Bilder der lebenzeugenden Gotteskraft aufzufassen wären. Für diese Deutung fehlt es auf westsemitischem und arabischem Boden an irgendwelchen alten Anhaltspunkten. Die heiligen Steinsäulen sind aber auch hier später, wie es ebenso anderwärts der Fall war, als phallisches Symbol verstanden worden. Auch die entsprechende Darstellung von *γυναικὸς αἰδοῖα* will man auf syrophönizischem und auf babylonisch-assyrischem Boden gefunden haben (s. A. Astarte Bd II, S. 158, 41 ff.; 160, 40 ff.). Lucian (Syria dea § 28) erklärt die hohen Säulen, die in den Propyläen des Tempels von Hierapolis standen und ihm als von Dionysos errichtet galten, für Phallen. Die von ihm berichtete Sitte, daß alljährlich zweimal ein Mann eine dieser Säulen bestieg und längere Zeit oben verweilte, um dort mit den Göttern in Verkehr zu treten, paßt indessen wenig zu der von ihm geltend gemachten Bedeutung der Säulen. Diese dienen in der angegebenen Sitte offenbar als ein Mittel, den Himmlischen näher zu kommen, wie es Lucian selbst als Volksglauben berichtet. Auch dieser Glaube ist aber gewiß sekundär und besagt nichts für die ursprüngliche Bedeutung der Säulen, zumal da diese Vorstellung nur auf die ganz hohen Säulen paßt, die eine spätere Steigerung der ursprünglichen niedern Stelen darstellen.

Für die Entstehung der heiligen Steinsäulen genügt vollständig die oben vertretene Erklärung als Denkzeichen, die am eingehendsten von R. Smith geltend gemacht worden ist. Es ist dann nur eine Modifikation ältester Auffassungsweise, wenn Gen 28, 18; 35, 14 (vgl. c. 31, 13) der von Jakob zu Betel errichtete Salbstein als Erinnerungszeichen an eine Gottesoffenbarung erklärt wird. Aus der Vorstellung von dem durch den Stein bezeichneten Ort als dem Wohnort der Gottheit ist hier die einem entwickeltern Gottesbegriff entsprechende Vorstellung von eben diesem Ort als der Stätte einer außerordentlichen Kundgebung der an den Ort nicht gebundenen Gottheit entstanden. — Die Gedanken, die man mit der Errichtung einer Mazzeba verband, waren aber schon in ihren Ursprüngen nicht so sehr verschieden von dem in christlichen Ländern bestehenden Brauche, an der Stätte eines Unglückes oder auch einer wunderbaren Errettung ein Kreuz oder einen Bildstock zu errichten, bei welchem der Vorübergehende sich in Andacht zu der Gott-

heit wendet, die sich an diesem Orte durch ihr Eingreifen in das Menschenleben in besonderer Weise als gegenwärtig erwiesen hat. — Die spätern alttestamentlichen Schriftsteller haben ihre, wie es scheint, in der Grundlage nicht gerade unrichtige Anschauung von den Mazzeben als Erinnerungszeichen in der Weise verwertet, daß sie den Steinen in den meisten Fällen ihre religiöse Bedeutung benahmen und sie ausschließlich als Denksteine für ein geschichtliches Ereignis auffaßten.

Der alte Zoega hat richtig gesehen, daß die heiligen Steine eigentlich Denkzeichen sind; aber er kehrt doch wohl das richtige geschichtliche Verhältnis geradezu um, wenn er die Heiligkeit der konischen Steinmale zum Teil daraus ableiten will, daß man zunächst die Grenzsteine, um ihre Unverletzbarkeit zu sichern, mit dem Charakter der Heiligkeit umkleidet habe (S. 245: satis est si in eo non fallor, quod homines non raro a primaevorum monumentorum reverentia ad superstitiosum cultum transiisse putem, vgl. S. 209 f. über diese monumenta als Grenzsteine u. dgl.). Vielmehr, weil der Stein als sakrosankt galt, stellte man ihn an die Grenze, um diese seinem Schutze zu empfehlen.

Bei den heidnischen Arabern war ein einzelner Fels oder Stein oder auch eine Zusammenstellung von mehreren Steinen Zeichen der Gottesstätte, ohne daß dabei die Mehrheit der Steine immer auf eine Mehrheit der darin verehrten Gottheit verwiesen hätte (Wellhausen, Reste [2], S. 101 f.). Schon der älteste Beleg für heilige Steine bei den Arabern, nämlich Herodots (III, 8) Angabe, daß bei Bundschließungen der Araber Blut aus den eingeschnittenen Händen der Bundschließenden an sieben zwischen ihnen liegende Steine gestrichen worden sei, bezieht sich schwerlich auf sieben verschiedene Gottheiten, welche durch die Steine dargestellt worden wären: nach Herodot wurden bei diesem Akt nur Orotal und Alilat angerufen. — Ob auch die beiden Säulen des phönizischen Herakles, des Melkart, ebenso zu beurteilen sind, ist zweifelhaft: es können hier die zwei Säulen den Gott und daneben seine weibliche Paredros bezeichnet haben. Für die beiden Säulen des Salomonischen Tempels, deren Inschriften sich allerdings gewiß ausschließlich auf den einen Jahwe beziehen, kann die etwa ein Götterpaar bezeichnende Zweiheit der phönizischen Tempelsäulen als Vorbild gedient haben. Aber nach jener arabischen Art der Anwendung mehrerer Steine als Zeichen eines einzigen Gottes ist deutlich der heilige Stein nicht etwa als mit der Gottheit identisch anzusehen.

Aus der spätern Identifizierung von Stein und Gottheit ist dann die im AT noch nirgends bezeugte Umformung der heiligen Steine hervorgegangen, welche sie der Gestalt der menschenartig gedachten Götter nachbildete. Diese Weiterentwickelung läßt sich am deutlichsten bei den Griechen in der Form der Hermen beobachten. Die westsemitischen Völker haben neben den spätern Götterbildern immer die alten Mazzeben beibehalten. Die schon genannte palmyrenische Mazzeba zeigt das Bild des Gottes Schadrapa nur als Relief auf der ursprünglichen Stelenform (s. die Tafel in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 1894 zu S. 16 und dazu D. H. Müller S. 13). Die altaramäische Statue des Gottes Hadad aus Sendschirli wird in ihrer Inschrift mit dem alten Namen der heiligen Stele נצב bezeichnet (s. oben), und in der steifen, geraden Form dieses Gottesbildes läßt sich die Entstehung aus der Säule noch unschwer herausfinden, ebenso in dem den König Panammu darstellenden נצב, soweit die Gestalt des Königs erhalten ist (s. die Abbildungen in: K. Museen zu Berlin, Oriental. Sammlungen, Heft XI, S. 54 f. und Tafel VI).

2. **Der Gottesname „Fels" (ṣûr) und die Ursprünge des Steindienstes der Hebräer.** — Die Vorstellung von der Identität des Steines und der Gottheit liegt nicht oder doch nicht notwendig der hebräischen Gottesbezeichnung צור zu Grunde. Diese bedeutet allerdings in ihrer alttestamentlichen Verwendung zweifellos „Fels" (Ps 18, 3), nicht „Bild" = צוּרָה (für letzteres Winckler, ZdmG LIV, 1900, S. 418). Sollte etwa die alttestamentliche Auffassung des Namens in der Bedeutung „Fels" die Umbiegung einer andern, ursprünglichen Bedeutung sein, so wäre auch dann daraus zu ersehen, daß es den Israeliten geläufig war, sich die Gottheit als einen Felsen vorzustellen. Obgleich צור im AT geradezu als umfassende Bezeichnung für Gott gebraucht wird (so besonders Dt 32, 4. 31, vgl. v. 15. 18. 37), ist die Bedeutung „Stein" noch bei dieser Verwendung durchsichtig in der öftern Verbindung mit Ausdrücken, die auf die Stärke (Jes 17, 10) oder Vertrauenswürdigkeit der Gottheit (Dt 32, 15. 37) hinweisen, also auf die in dem Worte ṣûr liegende Bedeutung der Festigkeit. Erst spätere jüdische Auslegung, die mit der Bedeutung „Fels" nichts anzufangen wußte, hat den Namen willkürlich in dem Sinne von „Bildner" oder „Schöpfer" verstanden (A. Wiegand, Der Gottesname צור und seine

Deutung in dem Sinne Bildner oder Schöpfer in der alten jüdischen Litteratur, ZatW X, 1890, S. 85 ff.).

Von den alttestamentlichen Belegen für diesen Gottesnamen ist, nur etwa mit Ausnahme von Jes 17, 10, keine mit Sicherheit vor Habakuk anzusetzen, der aber (c. 1, 12) ebenso wie das spätestens in der Zeit der Bedrohung durch die Chaldäer entstandene Lied Dt c. 32 ṣûr schon absolut in der Bedeutung „Gott" gebraucht, was längere Anwendung des Wortes als einer Gottesbezeichnung voraussetzt. Bei solcher Sachlage ließ sich, so lange wir diese Gottesbezeichnung nur aus dem AT kannten, annehmen, daß sie auf hebräischem Boden und vielleicht verhältnismäßig spät in bildlichem Sinn entstanden sei (so Buchanan Gray, Studies in Hebrew proper names, London 1896, S. 196). Neuerdings aber ist ṣûrî auch als Bestandteil eines Eigennamens in einer sabäischen Inschrift gefunden worden: Ṣûrî-ʿaddana als Name einer Sklavin (s. Hommel, Die Altisraelitische Überlieferung, 1897, S. 319—321), wozu mit Hommel zu vergleichen der alttestamentliche Name יהועדן. Die Zeit der Inschrift, nach Hommel das 8. Jahrhunnert v. Chr. oder ein noch früheres, ist bis jetzt kaum zu bestimmen. Aber an Abhängigkeit des darin vorkommenden Namens von der alttestamentlichen Gottesbezeichnung צור wird in keinem Falle zu denken sein. Danach lassen sich die hebräischen Eigennamen, welche ṣûr, ṣûrî enthalten, Ṣûrî-ʾēl, Ṣûrî-šaddaj, ʾElîṣûr und Pĕdāh-ṣûr, alle nur in der Pentateuchquelle P vorkommend, nicht mehr als künstlich gebildete ansehen (ebenso später auch B. Gray in den Expository Times 1897, S. 556) und hat die Annahme an Wahrscheinlichkeit gewonnen, daß ṣûr ein altsemitischer Gottesname ist. Er mag auch in dem Personnamen ברצר Barṣûr einer altaramäischen Inschrift von Sendschirli enthalten sein (in der Panammu-Inschrift Z. 1. 3. 20, s. Sachau in: K. Museen zu Berlin, Oriental. Sammlungen, Heft XI, S. 70). Sicher allerdings ist diese Annahme hier noch ebensowenig wie die Auffassung des midianitischen Eigennamens Ṣûr im AT als entstanden aus dem Gottesnamen. Auch in dem Namen des Ortes Bêt-ṣûr auf dem Gebirge Juda ist ṣûr nicht notwendig Gottesname.

War aber doch, wie es scheint, ṣûr ein altsemitischer Gottesname, dann läßt es sich kaum anders denken, als daß er seit Alters so verstanden wurde, wie ihn alttestamentliche Schriftsteller offenbar verstanden haben und wie es durch die uralte kultische Bedeutung des Felsblockes nahe gelegt wird (vgl. Kerber, Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräischen Eigennamen des AT, 1897, S. 25—27). Die Aussage Gen 49, 24 kann allerdings dieser Annahme kaum zur Stütze dienen. Nach der masoretischen Punktation wäre hier Jahwe genannt „Hirt, Stein (אֶבֶן) Israels"; allein da אבן sonst nie als Benennung Jahwes vorkommt, ist fraglos zu lesen: „Hirt des Israelsteins" (Dillmann u. a.): Jahwe ist so genannt als der in oder bei dem Stein Israels gegenwärtige Hüter seines Volkes; mit dem Stein ist wahrscheinlich der von Israel oder Jakob zu Betel errichtete gemeint.

Eine ursprüngliche „fetischistisch" gedachte Identifizierung von Gottheit und Stein ist durch ṣûr als alten Gottesnamen nicht erwiesen, sondern mit Deutlichkeit nur die ebenso aus der Benennung der Bätylien erkennbaren Vorstellung, daß die Gottheit in dem heiligen Steine zu finden sei. Überhaupt ist mit der Verehrung der Gottheit in Steinen und mit der, wie es scheint, daraus hervorgegangenen Bezeichnung der Gottheit als Fels nichts über die Natur der Gottheit ausgesagt. Der alte Gewittergott der Hebräer konnte ebensogut wie jeder andere Gott in einem Steine verehrt werden als dem Zeichen einer Stätte, wo er sich gegenwärtig erwiesen hatte. Trotzdem hat man gemeint, daß der heilige Stein dem Dienste des Gewittergottes ursprünglich fremd gewesen sei (Stade u. a.), und es kann allerdings zweifelhaft erscheinen, daß der Gewittergott in dem Steine wohnend gedacht worden sei, da doch sein Wohnort die Wolke am Himmel ist. Aber solchen Widerspruch eines am Himmel und zugleich an einem irdischen Orte wohnenden Numens finden wir auch sonst in den Religionen des Altertums (vgl. für den Baal A. Baal Bd II, S. 328 ff.). Der Widerspruch zeigt, daß die Alten die Gottheit nicht in dem Sein an einem bestimmten einzelnen Ort aufgehend dachten. Am wenigsten ist dieser Gedanke gerade für den heiligen Stein anzunehmen, wenn er eben von Haus aus nichts anderes als ein Denkzeichen war. Jener scheinbare Widerspruch läßt sich auch auf dem Wege einer naturalistischen Gottesauffassung wie für die eigentlichen Himmelsgötter so nicht minder für den Gewittergott auflösen. Wo die himmlischen Numina ihre Gaben, Licht oder Regen, auf die Erde herniedersenken, da sind mit diesen sie selbst auf die Erde herabgestiegen. Wo der Blitz einschlägt, ist der Gewittergott gegenwärtig. Zudem ist nicht zu übersehen, daß der Gottesglaube der alten Hebräer zweifellos nicht nur in der Vorstellung eines Gewittergottes

bestand. Aber wir bedürfen keiner tellurischen Gottheit, um den heiligen Stein zu verstehen. Er zeigt nur an, daß an dem bestimmten Orte die Gottheit zu finden ist; es ist nicht ausgeschlossen, daß dies ebenso von andern und ganz andersartigen Orten gilt. Der Mangel einer Beziehung des heiligen Steines auf das Wesen der Gottheit offenbart sich darin, daß dies Gottheitszeichen sich lange Zeit noch in der Mosaischen Religion als ein unanstößiges erhalten hat. Man konnte den heiligen Stein dahin verstehen, daß er die Gegenwart der Gottheit nicht darbiete sondern nur andeute, wie die heilige Lade in der spätern alttestamentlichen Zeit ebenso verstanden worden ist.

Der Steinkult setzt eine gewisse Seßhaftigkeit der Lebensweise voraus, da er auf das immer wiederholte Besuchen bestimmter Lokalitäten gegründet ist. Ein derartig an feste Stätten gebundener Kultus ist indessen durch die Lebensweise der in der Sinai-Wüste zeltenden alten Hebräerstämme nicht ausgeschlossen zu denken, wie auch nomadisierende Araber heilige Steine verehrt haben. Wenn wirklich ṣûr bei den Sabäern Gottesbezeichnung war, so liegt die Annahme nahe, daß die Hebräer diesen Gottesnamen und den Steinkult bei der Einwanderung in Kanaan schon mitbrachten. Die Übereinstimmung des hebräischen Steindienstes mit dem der Araber dient dieser Annahme zur Verstärkung.

Andernfalls würde nichts der verschiedentlich geltend gemachten Anschauung entgegenstehen, daß die Hebräer den Steinkult und was damit zusammenhängt auf den Bamot kennen lernten, welche sie von den Kanaanitern übernahmen. Für diese Anschauung könnte sprechen, daß auf ephraimitischem Boden, wo man als sichtbares Zeichen Jahwes das althebräische Stierbild hatte (s. A. Kalb Bd IX, S. 704 ff.), die Mazzeba in den uns überlieferten Nachrichten als Zeichen Jahwes hinter dem Stierbild an Bedeutung zurücktritt. Von der Mazzeba zu Betel ist nur in den Erinnerungen der Jakobsgeschichte die Rede. Ob Ho 3, 4; 10, 1 f. an Mazzeben des Jahwedienstes gedacht ist, kann zweifelhaft erscheinen. Deutlich dagegen kommt die Mazzeba in Ephraim vor als das Zeichen des fremden Baaldienstes. 2 Kg 10, 27 ist von der Mazzeba des Baal die Rede, nämlich derjenigen im Baaltempel zu Samarien (die Mazzeba hier nach Kittels Vermutung in einen Altar umzuwandeln, sehe ich keine Veranlassung; dagegen ist eben vorher v. 26 offenbar statt מצבות zu lesen אֲשֵׁרָת). Die Mazzeben (Plur. nach LXX) des Baal in 2 Kg 3, 2, die Ahab errichtet, Jehoram beseitigt haben soll, kommen weniger in Betracht, da sie dem Bericht des Redaktors angehören; dieser hat aber doch gewiß Angaben einer Quellenschrift darüber vorgefunden. Eben der deuteronomistische Redaktor des Königsbuches ist 2 Kg 17, 10 allerdings der Meinung, daß die Mazzeben wie die Ascheren in ganz Israel zahlreich gewesen (ebenso 1 Kg 14, 23, beachte das „auch“), also nicht nur an bestimmten Orten des Baalkultus vorgekommen seien. Er mag aber hier seine späte Schilderung lediglich nach solchem, was ihm von den Kultusübungen speziell Judas bekannt war, entworfen haben.

Obgleich es an direkten Zeugnissen für die Verbreitung der Mazzeben im Jahwedienst des Nordreiches fehlt, ist es wohl nur Schein, daß die Mazzeben hier nicht oder doch nur vereinzelt im Jahwedienst vorgekommen wären. Neben der Mazzeba von Betel, die nach den Angaben in Gen. c. 28 und 35 eine hervorragende Bedeutung gehabt haben muß, befanden sich einzelne unter jenen bedeutsamen Steinen der alttestamentlichen Erzählungen, in welchen wir oben (§ 1 a) alte Kultussteine erkannt haben, auf ephraimitischem Boden, so der „große Stein“ zu Sichem und der Fels zu Ophra in Manasse. Gerade bei demjenigen Erzähler des Hexateuchs, welcher deutlich dem Nordreich angehört, dem sogenannten Elohisten (E), spielen die heiligen Steine eine große Rolle (s. unten § 3). Daß wir von ausdrücklich so bezeichneten „Mazzeben“ für den Jahwedienst des Nordreiches weniger erfahren, wird darauf beruhen, daß bis zum Untergang des Reiches Ephraim der Mazzebendienst unanstößig war und deshalb nicht besonders vermerkt wurde. Erst später haben in Juda Propheten und Priester die Mazzeben verpönt. Nur infolge ihrer Polemik besitzen wir reichlicheres Material über die Mazzeben des Jahwedienstes auf judäischem Boden. Es wird also durch den vorliegenden Sachverhalt die Annahme nicht verwehrt, daß die Stämme Israels schon bei der Einwanderung in Kanaan den Kultus heiliger Steine kannten und nach Kanaan übertrugen oder an den dort bereits vorgefundenen Stätten heiliger Steine fortsetzten.

3. Das Verbot der Mazzeben. Die Mazzeben gelten in der spätern alttestamentlichen Zeit ausschließlich als Bestandteile des abgöttischen Kultus. Sie werden im sogenannten Heiligkeitsgesetz (Le 26, 1) und im deuteronomischen Gesetz (Dt 16, 22) verboten. Sie erscheinen den Ueberarbeitern des Bundesbuches und des sogenannten zweiten Dekalogs im jehovistischen Buche (Ex 23, 24; 34, 13) als auszurottende Bestandteile des Kultus der Kanaaniter (vgl. Dt 12, 3; 7, 5; mit den „stolzen Mazzeben“ von Tyrus

Ez 26, 11 sind gewiß die heiligen Säulen gemeint). Die hier vertretene Herleitung von den Kanaanitern ist für nichthebräischen Ursprung des Mazzebendienstes nicht maßgebend, da die alttestamentlichen Gesetzgeber die Gewohnheit haben, alle ihnen mißliebigen Kultussitten den Kanaanitern zuzuschieben. Sie konnten dies bona fide thun, weil diese Bräuche einer naturalistischen Religionsauffassung den Hebräern zumeist mit den Kanaanitern wirklich gemeinsam waren. Eben deshalb suchte man sie nicht etwa einem vergeistigten Gottesbegriff entsprechend umzubeuten sondern vielmehr auszurotten; denn die Übereinstimmung mit kanaanitischen Kultussitten führte zu bedenklichen Vermischungen auch der Gottesvorstellung. Jene Gemeinsamkeiten beruhen aber zum Teil deutlich nicht auf Entlehnungen sondern auf Zusammenhängen, welche vor der Einwanderung der Hebräer in Kanaan zu suchen sind. Die Herleitung der Mazzeben von den Kanaanitern wird freilich insofern ganz richtig sein, als es kaum einem Zweifel unterliegen kann, daß die Israeliten die Form der künstlichen Mazzeben (s. oben § 1 a) von den Phöniziern überkamen. Wahrscheinlich um die Mazzeben als einen Bestandteil des abgöttischen Dienstes zu bezeichnen, gebrauchen die spätern alttestamentlichen Schriftsteller für sie die Benennung Chammanim, die aus dem Namen des Gottes Baal-Chamman gebildet zu sein scheint (s. A. Baal Bd II, S. 330 f.), so der exilische Schlußabschnitt des Heiligkeitsgesetzes (Le 26, 30), Ezechiel (c. 6, 4. 6), die kleine Apokalypse des Buches Jesaja (c. 27, 9) und die Chronik (2 Chr 14, 4; 34, 4. 7). Auch Jes 17, 8 steht durch die Erwähnung der Chammanim wie noch aus andern Gründen in dem Verdacht, entweder ganz oder doch teilweise eine Interpolation zu sein.

Von dem König Josia wird glaubwürdig berichtet, daß er bei seiner Kultusreform (dem unter ihm aufgefundenen deuteronomischen Gesetz entsprechend) die Mazzeben habe zerbrechen lassen (2 Kg 23, 14), und schon Hiskia soll es gethan haben (2 Kg 18, 4; vgl. 2 Chr 31, 1), nach 2 Chr 14, 2 sogar schon Asa.

Wenn etwa Mi 5, 12 dem Propheten Micha angehört, so waren schon ihm, dem Zeitgenossen Hiskias, die Mazzeben anstößig. Dagegen Hosea (c. 3, 4; 10, 1 f.) nennt die Mazzeben zwar nicht deutlich als einen von ihm gebilligten Bestandteil des israelitischen Kultus, aber doch ebensowenig deutlich als einen verpönten. Anders liegt es Jes 19, 19. Hier ist mit unverkennbarer Billigung die Rede von einer Mazzeba für Jahwe, die an Ägyptens Grenze stehen wird, wann Ägypten sich zu Jahwe bekehrt. Es mag dabei gedacht sein an die ägyptische Sitte, der Gottheit Obelisken zu errichten (Jer 43, 13 werden mit מצבות die heiligen Steine, d. i. die Obelisken, Ägyptens bezeichnet). Aber auch dann zeigt der Gebrauch des Wortes Mazzeba, daß dem Verfasser der Stelle das, was dies Wort gewöhnlich bezeichnet, die in Palästina gebräuchliche Stele, nicht anstößig war. Eben diese Aussage ist ein Argument gegen spät nachjesajanische Herkunft des Zusammenhangs, dem sie angehört.

Die Aussagen des Hexateuchs über heilige oder doch bedeutsame Steine sind alle, mit Ausnahme etwa von Gen 35, 14, zweifellos Bestandteile des jehovistischen Buches, wahrscheinlich alle der elohistischen Quellenschrift. Dieser sind also solche Steine noch nicht anstößig gewesen (vgl. auch Gen 35, 20 E und dazu unten § 4). Nur die Aussage von der Mazzeba Jakobs Gen 35, 14 steht im Zusammenhang der priesterlichen Schrift, muß aber, da sie schon durch die Erwähnung der Opferhandlung eines der Patriarchen ganz aus dem Rahmen der Schrift P herausfällt, aus einer andern Quelle hierhergestellt sein. Cornill (ZatW XI, 1891, S. 15 ff.) weist diesen Vers durch eine Umstellung zu E; es ist das nicht ohne starke Änderung des Textes möglich, da E Errichtung und Salbung der Mazzeba von Betel schon Gen 28, 18 erzählt hat. Eher wird also an J zu denken sein (Dillmann).

Aus 2 Kg 18, 4 ist es wahrscheinlich, daß mindestens bis auf Hiskia im jerusalemischen Tempel Mazzeben standen; denn die eine neben den Mazzeben genannte Aschera, welche Hiskia entfernt haben soll, ist jedenfalls eine bestimmte und wahrscheinlich eine im Tempel stehende (vgl. 2 Kg 23, 6). Möglicherweise sind auch 2 Kg 23, 4 mit den von Josia aus dem Tempel entfernten „Geräten, die gemacht waren für den Baal", Mazzeben gemeint. Nach 2 Kg 12, 10 LXX scheint zur Zeit des Königs Joas am Eingang des Tempels eine Mazzeba gestanden zu haben; die verschiedenen Variationen einer Form *Αμμαζιβι* (R *Αμμαζειβι*) in einer Reihe von LXX-Handschriften (A *Αμμασβη*) könnten ebensogut oder besser aus הַמַּצֵּבָה (Stade, ZatW V, 1885, S. 289 f. und Kittel z. d. St.; anders Klostermann und nach ihm Benzinger z. d. St.) als aus dem wahrscheinlich verderbten המזבח des masoretischen Textes (L *τὸ θυσιαστήριον*) entstanden sein (vgl. aber zu LXX A Mal 2, 13 in dem *Ἑβρ.* der Hexapla: *μασβηη* = מזבח, s. Field, Ori-

genis Hexaplorum quae supersunt, Bd II, Oxford 1875 z. d. St., worauf mich Professor Kittel brieflich aufmerksam macht). Ein Altar hat an irgendeinem der Eingänge des Tempels keine Stelle, wohl aber die Mazzeba, die nach den Abbildungen phönizischer Tempel auf Münzen und nach der Analogie der beiden großen Säulen des Salomonischen Tempels vor dem Eingang des eigentlichen Tempelhauses zu stehen pflegte, neben dem Altar (Benzinger) wohl nur dann, wenn dieser im Freien errichtet war ohne Tempeldach (übrigens finde ich diese Aufstellung neben dem Altar nur für die Ascheren bezeugt Ri 6, 28. 30). Es ist fraglich, ob die Mazzeba oder die Mazzeben des Tempels durch abgöttische Kulte in den Tempel gekommen waren; wahrscheinlicher ist, daß sie Zeichen des Jahwedienstes waren, die zunächst unverfänglich erschienen und erst bei den Spätern Anstoß erregten. Allerdings hat in dem Tempel, wie er zu Salomos Zeit war, schwerlich eine Mazzeba gestanden, da die Tempelbeschreibung des Königsbuches sie kaum ausgelassen, ihr vielmehr wahrscheinlich eine rein architektonische Bedeutung beigelegt haben würde, wie sie es mit den beiden großen Säulen vor dem Tempel gethan hat. Eigentlich hat eine Mazzeba neben den beiden Säulen, die selbst aus Mazzeben entstanden sind, keine Stelle. Aber das alte Gottheitszeichen des konischen Steines kann, in seiner ursprünglichen einfachen Form zu den nicht mehr als Mazzeben aufgefaßten beiden großen ehernen Säulen hinzukommend, später in den Tempel eingedrungen sein. Auch in den phönizischen Tempeln standen neben den großen Mazzeben kleinere (s. oben § 1 b).

Nicht nur der Stein selbst scheint sich im judäischen Jahwedienst verhältnismäßig lange als nicht beanstandetes Gottheitszeichen erhalten zu haben, sondern nach dem unbefangenen Bericht Gen 28, 18 von der Salbung des Betel-Steines durch Jakob auch der Akt der Salbung der Steine. Er galt fraglos ursprünglich als eine Huldigung, die dem Stein oder dem in ihm wohnenden Numen dargebracht wurde; aber er konnte als die Weihung eines heiligen Gerätes gedeutet werden. Ebenso erklärte man später die in der ältern Zeit dem Steine dargebrachten Opfer dahin, daß sie auf dem Stein als auf einem Altar dargebracht worden seien (so Gen 35, 14 und sonst).

Von heiligen Steinen, und zwar verbotenen, scheint zu verstehen zu sein die Stelle Jes 57, 6 (so nach vielen Älteren Delitzsch, Dillmann, ähnlich auch Marti z. d. St.). Sie wendet sich an die Abgöttischen unter den Israeliten Palästinas in der ersten nachexilischen Zeit: „an den Glatten (חַלְּקֵי־) des Baches (oder: Thales) ist dein Teil; sie, sie sind dein Loos". Angeredet ist mit dem femininischen Du das als ungetreues Weib gedachte Volk. Von heiligen Steinen speziell in den Bächen oder auch in den Thälern wissen wir allerdings sonst nichts. Als einzige alttestamentliche Analogie läßt sich etwa geltend machen Jos 7, 8 die Errichtung von zwölf Steinen aus dem Jordan oder nach v. 9 in dem Jordan durch Josua. Allein namentlich bei dem aus der Differenz der beiden Verse ersichtlichen Schwanken der Tradition scheint es mir zweifelhaft, daß hier wirklich an Flußsteine, die zu Mazzeben genommen wären, zu denken ist. Bestand einmal die Anschauung, daß heilige Steine, deren Errichtung man auf Josua zurückführte, an den Durchgang durch den Jordan erinnern sollten, dann lag es nahe, die Herkunft der Steine in eine direkte Beziehung zum Jordan zu setzen und sie als Flußsteine anzusehen (anders Torge S. 29 f.). Auch außerhalb des AT ist mir von Flußsteinen als Heiligtümern nichts bekannt. Die großen vom Wasser abgeschliffenen Kieselsteine (60 Centimeter bis 1 Meter lang), die Ohnefalsch-Richter (a. a. O., S. 157, Figur 152—155, vgl. S. 178) in den Gräbern von Tamassos auf Cypern gefunden hat und aus dem Bette des Flusses Pidias auf die Höhe geschleppt denkt, sind allerdings gewiß Grabdenkmäler gewesen, aber deshalb doch noch nicht gewohnheitsgemäße Zeichen mit kultischer Bedeutung. In der von Torge (a. a. O., S. 30 Anmkg. 2) beigebrachten Stelle aus einem arabischen Märchen ist bei den Steinbildern an bestimmten Stellen des Meeres- oder Flußufers höchstwahrscheinlich an Kultussteine zu denken, da sie auf die Fische eine magische Wirkung ausüben; aber die Stelle besagt nichts für eine besondere Verbindung der heiligen Steine mit den Gewässern, da es sich in dem Märchen um die Fische handelt und für diese unter den heiligen Steinen nur diejenigen in Betracht kommen, die gerade am Wasser stehen. Von heiligen Steinen in Bächen (Lenormant, Bétyles, S. 43) redet auch nicht die den Namen Plutarchs tragende Schrift De fluviis (XII, 2 ed. Hercher S. 63). Hier wird ein Stein genannt, den man in dem kleinasiatischen Flusse Sagaris finde und Autoglyphos nenne, weil er das Bild der Göttermutter zeige (*τετυπωμένην ἔχων τὴν μητέρα τ. θ.*); von einer Verehrung dieses Steines wird aber nichts gesagt.

Jedoch der Abschnitt in Jes c. 57, welchem der fragliche Vers angehört, redet auch sonst von unbekannten Formen der Abgötterei. An irgendeinen abgöttischen Dienst ist für die

fraglichen Worte nach dem Zusammenhang unbedingt zu denken. Die Erklärung von Steinen kann man gestützt finden durch 1 Sa 17, 40, wo חָלָק gebraucht wird von „glatten Steinen aus dem Bache"; danach vermutet Cheyne (Sacred Books of the Old Testament zu Jes 57, 6), daß auch Jes 57, 6 חַלְּקֵי zu lesen sei. Aber vom Wasser abgeschliffene Bachsteine wären jedenfalls nur gelegentlich zu heiligen Steinen erwählt worden; das Epitheton חלק dagegen scheint eine ständige Eigenschaft anzugeben. Eine Textverderbnis ist nicht anzunehmen, da חלקי durch das Wortspiel mit חלקך „dein Teil" geschützt wird. Man muß wohl für חלק „glatt" mit Duhm z. d. St. (dessen positiver Vorschlag aber wenig befriedigt) nach einer speziellern Bedeutung suchen. Vielleicht darf daran gedacht werden, daß die heiligen Steine durch die Salbung glatt gemacht wurden. Die Bezeichnung mit חלק würde dann der spätern als *λίθοι λιπαροί* (*λίθος ἀληλιμμενος* Lucian, Alexander § 30) entsprechen. An die Salbsteine zu denken, wird in Jes 57, 6 dadurch nahe gelegt, daß neben der Mincha von einer Libation für die חלקי־ die Rede ist. Die für den Steinkult sonst nicht bezeugte Lokalität eines Thales ist nicht auffallender als die Erwähnung der Felsspalten v. 5 von der Lokalität der Kinderopfer. LXX hat das Wort נחל nicht zum Ausdruck gebracht: *ἐκείνη σου ἡ μερίς*. Man könnte danach als das Ursprüngliche vermuten: בחלקים חלקך (מ in althebräischer Schrift als נ gelesen; חל Dittographie aus חלקך). Aber נחל wird dadurch geschützt, daß auch v. 5. 7 f. die Lokalitäten des Kultus angegeben sind: Thäler und Felsen, Berg, Thürpfosten.

Heilige Steine als Zeichen der Gottesnähe hat das spätere Judentum im Jahwedienst sicher nicht mehr gekannt. Aber die nachexilische Stelle Jes 56, 4 f. scheint Bekanntschaft zu zeigen mit Denkmälern, die im jerusalemischen Tempel errichtet wurden nach Art der Gedenk- oder der Votivstelen in phönizischen Tempeln. Den Eunuchen, welche Jahwe dienen, wird hier verheißen, Gott werde ihnen „eine Hand" und einen Namen verschaffen in seinem Haus und in seinen Mauern zu ewigem Gedächtnis. Die „Hand" ist hier wie anderwärts ein Denkzeichen. Die karthagischen Votivstelen tragen häufig das Bild einer wirklichen Hand eingemeißelt, wobei freilich zweifelhaft ist, ob es auf das „Denkzeichen" oder auch auf den Weihenden, d. h. mit der Hand Darbringenden, sich bezieht und nicht vielmehr irgendwelche ganz andersartige Bedeutung hat (s. dazu Eerdmans, Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes, in der Zeitschrift f. Assyriologie, Bd IX, 1894, S. 295 ff.). Das „Denkzeichen" im Hause Gottes könnte gemeint sein von bleibender Erinnerung in der Gemeinde; aber die Hinzufügung der „Mauern" scheint doch darauf zu verweisen, daß dem Verfasser irgendwelche Erinnerungsmale bekannt waren, die in dem eigentlichen Gotteshaus, dem Tempel, d. h. in seinem Bezirk, standen. Daß der Verfasser an die Denksteine heidnischer Tempel dachte, ist nicht wahrscheinlich, und noch weniger kann er seine Verheißung erfunden haben ohne das Vorbild einer bestehenden Sitte. Das eine oder das andere scheint Duhm (z. d. St.) anzunehmen, der jād als ein Erinnerungsmal nach Art eines Grabmals versteht. Aber an ein Grabdenkmal im Tempelbezirk hat der Verfasser schwerlich gedacht, auch nicht an eines ohne ein wirkliches Grab; für phönizische Tempel sind derartige Denkmäler meines Wissens nicht nachzuweisen. Wohl aber ist zu vergleichen die Mazzebet aus einem phönizischen Tempel im Piräus mit der Inschrift zu Ehren des Samaʿbaʿal (Athen. IX, s. oben § 1 a). Man könnte auch an Votivstelen als Vorbild denken: wie die Votivstele die Nachwelt an den Stifter als Gottesverehrer erinnert, so soll der Eunuchen als Verehrer Jahwes gedacht werden. An eine Ausführung der Verheißung für die Eunuchen wäre dann natürlich auch im Sinne des Verfassers nicht zu denken. Aber für den jüdischen Tempel sind Votivstelen weniger wahrscheinlich als Ehrenstelen wie die vom Piräus. Solche Stelen scheinen also allerdings im Tempel Serubabels gestanden zu haben.

Einem praktischen Zwecke diente es, wenn man, und zwar auch nach der Verpönung der Mazzeben, Steine (צִיּוּן, s. über das Wort unten § 4) wie auch Stangen als Wegweiser aufrichtete (Jer 31, 21). Auch diese Zeichen haben allerdings bei andern Völkern ebenso wie die Grenzsteine die Bedeutung heiliger Denkmale. Im AT ist diese Wertung nicht zu belegen. Aber die Heiligkeit des Kreuzweges, die auch im AT hervortritt in der Darstellung Ez 21, 26, beruht doch wohl darauf, daß am Scheideweg Wegsteine standen, die als Zeichen der Gottesnähe galten. Freilich ist die Orakelbefragung gerade am Scheideweg Ez 21, 26 durch den Zusammenhang auch noch anderweitig begründet.

4. Die Mazzeben und Steinhaufen auf Gräbern. Steine wurden ferner aufgerichtet auf Gräbern (Gen 35, 20; 2 Kg 23, 17; vgl. 2 Sa 18, 18). Gen 35, 20, wo von dem Grabe der Rahel die Rede ist, heißt ein solches Grabmal maṣṣēbāh, da-

gegen 2 Kg 23, 17 צִיּוּן, was „Zeichen" oder „Mal" zu bedeuten scheint, sodaß zweifelhaft bleibt, ob ein einzelner Denkstein oder ein Steinhaufen damit gemeint ist. Es ist hier die Rede von einem ṣijjûn auf dem Grab eines Propheten, und zwar ist innerhalb eines ganzen Begräbnisplatzes, der als solcher erkennbar ist (v. 16), offenbar allein dies eine Grab durch einen ṣijjûn ausgezeichnet gedacht. Ez 39, 15 ist der ṣijjûn bei einem Totengebein nicht ein Grabmal sondern ein provisorisches Denkzeichen vor der noch zu erwartenden definitiven Bestattung. Das Wort kommt sonst nur noch vor von dem Wegemal Jer 31, 21, wo nach הַצִּיבִי „richte auf" an einen einzelnen großen Stein zu denken sein wird. Die heutigen Beduinengräber im Dscholan und anderwärts sind bezeichnet durch roh zusammengeschichtete Steinhaufen, die von einem Steinkreis umgeben sind. Ähnliche Grabmäler aus einer frühern Periode, die weit großartiger als die neuern aus einzelnen übereinandergelegten Felsblöcken hergestellt (Dolmen-Steine), aber ebenso wie jene von einem Steinkreis umgeben sind, hat man ebenfalls im Dscholan in großer Menge aufgefunden (Schumacher, Der Dscholan, ZdPV IX, 1886, S. 267 ff.). Ein Steinhaufen (arab. rugm) wird im Ostjordanland auch errichtet an der Stelle, wo ein Beduine im Kampfe gefallen ist (Schumacher, Mt und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins 1900, S. 71), weil dieser Platz sein Blut aufgenommen hat. Im AT kommt das Aufschichten von Steinen nur zur Erwähnung für die Gräber Gerichteter (Jos 7, 26; 8, 29; 2 Sa 18, 17; s. Dillmann zu Jos 7, 26).

Die Male auf den Gräbern der Väter und Angehörigen können Zeichen der Ehre sein, eigentlich dann wohl (wie die Beisetzung in steinerner Grabkammer) ein Mittel, das Grab durch die Belastung mit dem Stein oder den Steinen vor Verletzung zu bewahren. Die Steinhaufen auf den Gräbern Gerichteter hat man gemeint dementsprechend als Zeichen der Schande erklären zu sollen. Oort (De doodenvereering bij de Israëliten, in: Theologisch Tijdschrift XV, 1881, S. 356) findet aber nicht ohne Grund die Steinmale auf Gräbern in dem Sinne der Verunehrung schwer zu verstehen. Es wäre nicht gerade unmöglich, daß der Stein oder Steinhaufen auf dem Grab ursprünglich, wie Oort meint, in jedem Fall eine Beschwerung des Grabes hätte sein sollen, damit der Tote, vor dem man sich gefürchtet habe, das Grab nicht verlasse. Aber dem Abgeschiedenen der Familie oder des Stammes gegenüber kommt bei den alten Hebräern nicht sowohl die Furcht zum Ausdruck, als vielmehr Verehrung und Liebe (vgl. R. Smith S. 248 Anmkg. 548). Überdies ist jene Bedeutung der über der Erde befindlichen Grabsteine deshalb wenig wahrscheinlich, weil diese bei den alten Israeliten offenbar nur ausnahmsweise vorkamen: in der Regel wurde, wie es nach den erhaltenen spätern jüdischen Gräbern den Anschein hat, das im Boden befindliche Grab mit einer Steinplatte zugedeckt und das in die Felswand eingehauene durch eine vorgeschobene Platte geschlossen. Aber auch Zeichen der Ehre oder der Schande ist an sich der aufrechte Stein oder der Steinhaufen auf dem Grabe nicht, sondern lediglich ein Mittel der Kenntlichmachung. Diese wird erstrebt, weil man das Grab des Angehörigen sucht und das des Gerichteten meidet. Auch diese Auffassung beruht auf einer einheitlichen Erklärung. Bei den Muslimen ist das Bewerfen eines Grabes mit Steinen zu einem Akt der Entehrung geworden, was es aber ursprünglich gewiß nicht war, da auch die Araber heilige Steinhaufen kennen, die man durch das Hinzuwerfen neuer Steine vermehrt (Wellhausen, Reste[2], S. 111 f.). Dem Steinhaufen auf dem Grab entspricht anderwärts, bei Indianern, die Zusammenfügung von Baumstämmen, die der Länge nach auf dem Grabe nebeneinander gelegt werden (s. die Abbildung bei Heinr. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, 1900, S. 414). Auch sie dienen wohl nur zur Kenntlichmachung der Grabstelle.

Die Steine auf den Gräbern scheinen danach mit den Mazzeben des Kultus gemeinsam zu haben, daß sie Merkzeichen sind. Dafür, woran man etwa denken könnte, daß die Grabsteine wie das Bätylion als Wohnstätte eines Geistes gedacht worden seien, nämlich des abgeschiedenen Geistes, kenne ich aus dem israelitischen Altertum keine Spur, überhaupt keinen direkten Beleg für eine religiöse Bedeutung der Grabsteine als solcher. Wenn aber, wie es allem Anschein nach der Fall war, von den alten Hebräern eine Art Totenkultus geübt wurde, so werden die Grenzen zwischen Grabsteinen und Göttersteinen in alter Zeit fließend gewesen sein. Auch ist sehr wohl möglich, daß man die kultische Bedeutsamkeit einzelner Mazzeben von späterm Standpunkt aus rechtfertigte oder modifizierte, indem man sie für altehrwürdige Grabstelen erklärte. So mag es sich verhalten mit der Mazzeba auf dem Grabe der Rahel Gen 35, 20. Es ist vielleicht nicht zufällig, daß gerade nur dieses Grabmal eine Mazzeba genannt wird. Cornill (ZatW XI, 1891, S. 15 ff.) gewinnt durch seine mir nicht einleuchtende Umänderung von Gen 35, 14 und

die Verbindung dieses Verses mit Gen 35, 8 eine Mazzeba auch auf dem Grabe der Debora (bei E), die ebenfalls als eine Kultus-Stele aufzufassen wäre. Noch mehrere Kultusorte sind zugleich, aber ohne daß von einer Mazzeba die Rede wäre, Patriarchengräber, so Hebron und Sichem. Der bedeutsame „große Stein“ an letzterm Orte (Jos 24, 26 f.) stand vielleicht ursprünglich in einer Beziehung zu dem Grabe Josephs.

Das gewöhnliche Zeichen des wirklichen Grabes war allerdings bei den Hebräern in der geschichtlichen Zeit die Mazzeba nicht. Nur vereinzelt scheinen nach dem oben über ṣijjûn Bemerkten aufgerichtete Steine die Gräber kenntlich gemacht zu haben. Schwerlich aber würde die Mazzeba bei dem „Grabe der Rahel“ als Grab-Mazzeba erklärt worden sein, wenn man im israelitischen Altertum aufgerichtete Grabsteine überhaupt nicht (Benzinger S. 226; vgl. A. Begräbnis Bd II, S. 533, 16 ff.) gekannt hätte. In 2 Sa 18, 18 ist aus dem irgendwie verderbten Texte so viel ersichtlich, daß, wenn vielleicht nicht der Autor, so doch eine überarbeitende Hand bei der Mazzeba an eine Denksäule für Absalom dachte, wie man sie („bei seinen Lebzeiten“) sonst den Verstorbenen errichtet habe. Baethgen (a. a. O.) vergleicht dazu, daß auch der Karthager Abdosir sich nach der Inschrift Corpus I. S., I. n. 46 bei seinen Lebzeiten eine Mazzebet errichtete an der Stelle, die er für sein Grab bestimmt hatte. Dagegen bedeutet in den Inschriften C. I. S. n. 58. 59 מצבת בחים nicht „eine Mazzebet bei Lebzeiten“ sondern „unter den Lebenden“, d. h. in der Oberwelt.

In phönizischen Inschriften ist מצבת wiederholt und zumeist Bezeichnung einer Grabstele (Corpus I. S., I n. 46. 57. 58. 59. 60. 61. 116; Inschrift von Citium bei Lidzbarski, Nordsemitische Epigraphik, 1898, S. 420 n. 3; Inschrift von Thugga, ebend. S. 433; vielleicht Corp. I. S. n. 44, vgl. auch n. 144 und Corp. I. S., I, 1 S.181). In derselben Bedeutung wird die Nebenform מנצבת gebraucht (Corp. I. S. n. 159; Neopun. 130, ZdmG XXX, S. 284; Neopun. von Kesseur Metameur nach Ph. Berger, Comptes rendus der Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres vom Jahr 1888, S. 85; vielleicht auch in der Neopun. von Ain-Jussef, s. J. Derenbourg in der Revue archéologique, Nouv. Série, Bd XXXI, 1876, S. 176). Diese Inschriften sind freilich alle erst aus den letzten Jahrhunderten vor unserer Ära oder noch jünger. Aber auch bei den Arabern wird mit nuṣb nicht nur der heilige Stein einer Gottheit bezeichnet, sondern auch der Gedenkstein eines verehrten Grabes (Goldziher, Muhammedanische Studien, Bd I, 1889, S. 231—238). In Petra ist über einer nabatäischen Grabinschrift das in die Felswand eingemeißelte Bild einer in der Inschrift als נפש (s. A. Feldgeister Bd VI, S. 14, 11 ff.) bezeichneten Grabstele angebracht: ein Kubus mit einem pyramidenartigen Aufsatz (de Vogüé, Syrie Centrale, Inscriptions Sémit., S. 90). In südarabischen Inschriften bedeutet das nicht sehr häufig vorkommende נצב (J. und H. Derenbourg, Études sur l'épigraphie du Yémen im Journal Asiatique, VIII. Série, Bd II, 1883, n. 6 und 7 und dazu S. 245; Corpus I. S., IV n. 23, vgl. n. 12), wie es scheint, „Grabstein.“ In der von D. H. Müller, ZdmG XXX, 1876 besprochenen Inschrift bezeichnet das Wort (S. 116) die zum Gedächtnis eines Menschen errichtete Stele, ob eine Grabstele ist nicht ersichtlich.

Nach jenen allerdings nicht zahlreichen alttestamentlichen Hinweisungen darf man kaum bezweifeln, daß die Hebräer in alter Zeit Grab-Mazzeben kannten. Da diese aber allem Anschein nach bei ihnen nur vereinzelt vorkamen, ist nicht daran zu denken, daß (wie Baethgen annimmt) aus den Grab-Mazzeben die Mazzeben für die Götter entstanden wären, „um die Gedanken an sie [wie an die ebenfalls unsichtbaren Toten] wachzuerhalten“. Das Erinnerungszeichen des Steines gilt als solches weder der Gottheit noch auch, ursprünglich wenigstens, dem Toten, sondern dem Orte, wo die Gottheit zu finden ist und wo der Tote liegt. Absaloms Reflexion, wenn sie wirklich ihm angehört, ist schon eine sentimentale Umbiegung der ursprünglichen Bedeutung der Mazzeba. — In späterer Zeit sind offenbar die Grab-Mazzeben bei den Israeliten mehr und mehr außer Brauch gekommen, weil die Mazzeben überhaupt verpönt wurden, gewiß auch schon deshalb, weil das im palästinischen Gebirgsland leicht herstellbare Felsengrab die Aufrichtung einer Mazzeba über dem Grabe teils unnötig erscheinen ließ, teils geradezu unmöglich machte.

Aus allem ergiebt sich, daß die Errichtung von Steinen als Zeichen des Grabes oder der Gottesstätte ein altsemitischer Brauch war. Deshalb haben die Hebräer ihn wahrscheinlich schon vor der Einwanderung in Kanaan geübt. Älteste Bezeichnung für einen solchen Malstein scheint das Wort נצב gewesen zu sein, bei den Arabern ausgesprochen nuṣb, bei den Hebräern nĕṣîb und ebenfalls bei den Sabäern, den Phöniziern und Aramäern vorkommend. Die hebräisch-phönizische Form mit vorgesetztem m (מצבה, מצבת) ist aber gleichfalls altsemitisch, da sie dem arabischen manṣab entspricht. Auf dieses geht

wohl direkt zurück das palmyrenische נצב[א]. Auf jenem Brauche beruht die anscheinend auch ihrerseits sehr alte Vorstellung und Benennung der Gottheit als eines Steines oder Felsens. **Wolf Baudissin.**

Malteserorden s. d. A. Johanniter Bd IX, S. 333.

Malvenda, Thomas, gest. 1628. — Quétif und Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, II, 454 s. E. Du Pin, Nouvelle Biblioth. eccl. XVII, 86—93. Hurter, Nomenclator rec. theol. cath.², I, 312—314. Reusch, D. Index verbot. Bücher, I, 554.

Thomas Malvenda, unter den Gelehrten des Predigerordens einer der hervorragendsten, wurde geboren 1566 zu Xativa bei Valencia in Spanien. Auf Grund seiner glänzenden Begabung, besonders fürs Erlernen alter Sprachen — sowohl das Griechische wie das Hebräische soll er als Autodidakt, ganz ohne Anleitung durch Lehrer, erlernt haben — erwarb er sich einen ungewöhnlich reichen Schatz gelehrter Kenntnisse, die er besonders auf das Studium des Bibeltextes verwendete; doch arbeitete er mit Erfolg auch auf den Gebieten der Dogmatik und der Kirchenhistorie, vornehmlich der Geschichte seines Ordens. 1600 richtete er an den Kardinal Baronius ein kritisches Sendschreiben über eine Anzahl von Stellen in den Annales ecclesiastici und dem Martyrologium Romanum, die ihm unrichtig schienen. Baronius, über seine Gelehrsamkeit erstaunt, berief ihn nach Rom, wo der Dominikanergeneral ihm die Korrektur des Breviers, des Missale und des Martyrologiums des Ordens auftrug; von ihm revidiert, erschienen diese Bücher 1603. Die Kongregation des Index übergab ihm hierauf die von Margarin de La Bigne herausgegebene Bibliotheca Patrum (zuerst Paris 1575 f., 9 Bde Fol., dann 1589, 9 Bde Fol.) zur Durchsicht; seine teilweise gründlichen kritischen Bemerkungen erschienen zu Rom 1607; später wurden sie den Ausgaben der Bibliotheca beigedruckt (Paris 1609 und 1624). Die Annales ordinis fratrum praedicatorum, die er zu dieser Zeit begann, vollendete er nicht, er kam nicht über die dreißig ersten Jahre hinaus; 1627 gab Gravina dieses Fragment in zwei Foliobänden zu Neapel heraus. 1610 wurde Malvenda nach Spanien zurückberufen; der Großinquisitor gesellte ihn einer Kommission bei, die den Auftrag hatte, den spanischen Index librorum prohibitorum anzufertigen. Sein Hauptwerk, das seine letzten Jahre in Anspruch nahm, war eine wörtliche Übersetzung und Erklärung der Bücher des ATs (Commentaria in s. Scripturam una cum nova de verbo ad verbum ex Hebraeo translatione variisque lectionibus). Er starb am 7. Mai 1628, als er bis zum 16. Kapitel des Propheten Ezechiel gekommen war. Diese umfängliche Arbeit wurde 1650 zu Lyon vom General des Dominikanerordens in 5 Bden Fol. herausgegeben. Die Übersetzung ist, durch zu ängstliches Streben nach wörtlicher Treue, rauh und oft unverständlich; die Anmerkungen, meist nur grammatisch und lexikologisch, mögen für Manchen damals nützlich gewesen sein, obschon auch unbegründete und seltsame Konjekturen mitunterlaufen (vgl. die scharfe Zensur Richard Simons, abgedruckt bei Hurter I, 313). Unter den zahlreichen übrigen Schriften Malvendas, deren Verzeichnis sich bei Echard, II, 454 sq., findet, sind noch zu nennen die 1604 zu Rom erschienenen und noch mehrmals aufgelegten Libri novem de antichristo (interessant, weil sie eine Übersicht geben von fast allem, was von den Kirchenvätern an durch das ganze Mittelalter hindurch über den Antichrist geschrieben worden) sowie der Traktat De paradiso voluptatis, Rom. 1605 (vgl. über sie beide Du Pin, l. c.).

(C. Schmidt †) Zöckler.

Malzeichen am Körper (Haarverschneiden, Selbstverwundungen, Stigmata) bei den alten Hebräern. — Joh. Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus, 1685 (Tübingen 1732 l. II, c. 18—20, S. 390—417: Lex qua tonsio capitis in rotundum interdicta est. Lex contra carnis incisuram lata. Lex stigmata prohibens hominum corporibus inuri solita); Dresig, Dissertatio de usu stigmatum apud veteres ad Galat. VI, 17, Leipzig 1733; Jo. Gottl. Bidermann, De כְּתֹבֶת קַעֲקַע h. e. characteribus corpori impressis ex Lev. XIX, 28, Freibergae (zwei Schulprogramme des Gymnasiums zu Freiberg i. S. vom J. 1755); J. D. Michaelis, Mosaisches Recht, Bd IV², 1778, S. 356—359; Winer, RW., A. „Maalzeichen“ (1848); Ewald, Alterthümer des Volkes Israel³, 1866, S. 219 f.; Schenkel, A. „Malzeichen“ in BL. IV, 1872; Riehm, A. „Mal, Malzeichen“ in s. HW., 10. Liefer. 1878; 2. A. Bd II, 1894; Stade, Geschichte des Volkes Israel, Bd I, 1887, S. 389 f.; Pietschmann, Geschichte der Phönizier, 1889, S. 194—196; Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel, 1892, S. 16—18 („Die Verstümmelungen“); Benzinger, Hebräische Archäologie, 1894, S. 165—167; Nowack, Lehrbuch der

hebräischen Archäologie, 1894, Bd I, S. 194f.; Driver, Commentary on Deuteronomy, Edinburgh 1895, zu Dt 14, 1; Marti, Geschichte der Israelitischen Religion, 1897, S. 35—37. 41f.; Joh. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel, 1898, S. 127—173: „Die Selbstverstümmelungen", „Der Opfercharakter der Selbstverstümmelungen"; W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsche Uebersetzung von Stübe, 1899, S. 246—259: 5 „Darbringungen des eignen Blutes", „Die Haaropfer", „Das Haaropfer im späteren Leben", „Das Haaropfer bei Gelübden", „Die Tabus, welche bei Pilgerfahrten und Gelübden eintreten"; A. R. S. Kennedy, A. Cuttings in the flesh in Hastings' Dictionary of the Bible, Bd I, 1898; W. Ewing, A. Hair, ebend., Bd II, 1899; C. J. Ball, A. Cuttings of the flesh in Encyclopaedia Biblica, Bd I, 1899. 10

Noch einige ältere, mir nicht zugängliche Litteratur bei F. J. Grundt, Die Trauergebräuche der Hebräer (Leipziger Doktordissertation), 1868, S. 37; überhaupt ist zu vergleichen dessen Cap. V: „Der Ausdruck der Trauer am Haupte" (S. 31—38). — Ferner zu vergleichen: Goldziher, Le sacrifice de la chevelure chez les Arabes in der Revue de l'histoire des religions, Bd XIV, 1886, S. 49—51; G. A. Wilken, Ueber das Haaropfer und einige 15 andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesien's, in der Revue coloniale internationale, Bd III, 1886, S. 225—279, Bd IV, 1887, S. 345—426.

1. **Das alttestamentliche Verbot des Haarverschneidens und der Selbstverwundung.** Im AT wie auch sonst im Altertum wird die Sitte bezeugt, sich Malzeichen am Körper beizubringen und zwar vorzugsweise als Trauerzeichen. Die 20 körperlichen Male, von welchen im AT die Rede ist, bestanden zumeist in Einritzungen des Fleisches, namentlich der Hände, und in Verschneiden des Haares, gewöhnlich des Haupt-, seltener des Barthaares. Als Trauerzeichen der Israeliten und anderer, ihnen benachbarter Völker, sei es bei Todesfall, sei es in anderm großem Schmerze, wird beides zugleich (Jer 16, 6; 41, 5; 47, 5; 48, 37) oder das Abscheren der Haare allein (Jes 25 3, 24; 15, 2; 22, 12; Jer 7, 29; Ez 7, 18; 27, 31; Am 8, 10; Mi 1, 16; Hi 1, 20) erwähnt.

Die Entstehung dieser Trauersitten ist verschieden erklärt worden. Beides, das Abscheren des Haares und das Einritzen in das Fleisch, kann Zeichen des unbändigen Schmerzes sein, wo man sich in der Leidenschaft die Haare ausrauft und das Fleisch zer- 30 kratzt. Überdies entspricht beides noch insofern dem Ausdruck der Trauer als durch das Abschneiden des Haares der Körper einer Zierde beraubt (Jes 3, 24; so Gesenius zu Jes 15, 2, ebenso Grundt) und durch das Einritzen entstellt wird (so für beides Frey). Offenbar bringt die daneben geübte Sitte, in der Trauer die Kleider zu zerreißen (2 Sa 3, 31 und sonst), den Schmerz zum Ausdruck. Die Hebräer müssen aber mit jenen Vornahmen 35 am eigenen Körper, nach der Art zu urteilen wie sie im Gesetz verboten werden, noch andere Vorstellungen verbunden haben.

Le 19, 28 wird verboten, um eines Toten willen am eigenen Fleisch Einritzungen vorzunehmen. Dt 14, 1 untersagt den Israeliten, sich im Trauerfall zu ritzen oder eine Glatze zu scheren zwischen den Augen, d. h. am Vorderkopf. Le 19, 27 verbietet allgemein, 40 nicht ausdrücklich als Trauerzeichen, die Ecke des Haupt- oder Barthaares zu rasieren (zum Abschneiden nur eines Teiles des Haupthaares, vielleicht eine Abschwächung älterer Sitte das ganze Haupt kahl zu scheren, vgl. Mi 1, 16). Die Propheten bis auf Jeremia (s. die oben angeführten Stellen) drücken keine Mißbilligung dieser Trauerzeichen aus und sehen sie an als in Israel allgemein üblich. Erst Ezechiel (c. 44, 20) verbietet das Kahlscheren 45 den Priestern (vgl. Smend z. d. St. und zu c. 24, 16f.), wie ebenso Le 21, 5 speziell den Priestern als denjenigen, die vor den Laien sich heilig erweisen sollen, verboten wird, sich das Haupt oder die Ecke des Kinnes zu scheren oder sich Einritzungen zu machen. Daß noch Jeremia (c. 16, 6) von dem Einritzen und Kahlscheren als Trauergebräuchen redet, ohne sie zu tadeln, beweist allerdings nicht, daß er die Verbote des Heiligkeits- 50 gesetzes und Deuteronomiums nicht kannte, sondern beruht zunächst darauf, daß er solche Äußerlichkeiten auf kultischem Gebiet hier wie auch sonst als indifferent oder doch minderwertig ansah.

Schwerlich genügt zur Erklärung jener Verbote die Annahme, daß man bestimmte Äußerungen der Verzweiflung für die Verehrer Jahwes unpassend fand, weil sie auch das 55 Schmerzliche mit Ergebung in den göttlichen Willen tragen sollten. Die alttestamentlichen Gesetzgeber haben diese Trauerzeichen offenbar als etwas Abgöttisches beurteilt. Das Verbot Le 19, 27, das nicht oder doch nicht ausdrücklich von Trauerzeichen redet, mag sich auf ausländische Kultussitte beziehen. Dagegen kann das Verbot jener Trauerzeichen als solcher kaum darauf beruhen, daß die Bräuche, wie man gemeint hat, aus heidnischen Ländern 60 importiert waren (Frey S. 138f. 143f.); bei ihrer offenbar weiten Verbreitung in Israel

läßt sich wohl nur an althebräische Sitte denken. Ihre Verpönung beruht sicher darauf, daß sie in Verbindung mit Totenkultus vorkamen (Schwally). An solchem Kultus in Israel läßt sich nicht zweifeln (s. A. Feldgeister Bd VI, S. 7 ff.). Nur das kann fraglich erscheinen, ob jene Bräuche ursprünglich lediglich Zeichen der Trauer waren oder an sich eine kultische Bedeutung hatten (für letzteres, nämlich für die Auffassung des Haarabschneidens und des Einritzens als eines Opfers: Oort, De doodenvereering bij de Israëliten, in Theologisch Tijdschrift XV, 1881, S. 356 f.).

2. Kultischer Brauch des Haarverschneidens und der Selbstverwundung. Die genannten Male am Körper sind durch alttestamentliche und andere Aussagen als heidnische Sitte bezeugt.

Herodot III, 8 berichtet von den Arabern, daß sie zu Ehren ihres Gottes Orotal sich das Haar an den Schläfen schoren. Danach werden diese Araber Jer 9, 25; 25, 23; 49, 32 „Randgestutzte" (קְצוּצֵי פֵאָה) genannt (s. Dillmann zu Le 19, 27 f.). Die Sitte hängt wohl damit zusammen, daß das Haar der Gottheit geopfert wurde (über Haaropfer bei den Arabern s. Wellhausen, Reste arab. Heidentums[2], 1897, S. 123 f. 182. 198 f.). Lucian (Syria dea § 53) berichtet von den Verehrern der syrischen Göttin, daß bei ihnen das Gesetz gelte, bei einem Trauerfall im eigenen Haus erst nach 30 Tagen den Tempel zu betreten und zwar mit geschorenem Haupte. Scheren des Hauptes fand nach ihm (§ 6) zu Byblos auch statt in den Trauerfeiern für den Adonis. Inwieweit bei dieser Trauersitte der Gedanke eines Opfers zu Grunde liegt, ist nicht zweifellos ersichtlich. Bei dem Haarscheren im Adonisdienst scheint es der Fall zu sein, da die Weiber, welche das Haarscheren nicht an sich vornehmen wollen, zum Ersatz sich den Fremden preis zu geben und den Lohn der Aphrodite zu opfern haben. Ferner berichtet Lucian (§ 60), daß zu Hierapolis die Jünglinge den ersten Wuchs des Kinnbartes und die Locken ihrer Kindheit darbringen (vgl. zum Texte Wellhausen a. a. O., S. 198 Anmkg.); das abgeschnittene Haar wurde in silbernen oder goldenen Gefäßen im Tempel aufbewahrt, versehen mit dem betreffenden Namen, wie es mit dem Haar des jungen Lucian selbst geschah.

Unter dem Personal des Astartetempels von Kition werden in einer Inschrift aus etwa dem vierten vorchristlichen Jahrhundert (Corpus Inscriptionum Semiticarum, I n. 86 A, 12) aufgeführt „Haarscherer (גלבם), die für den (heiligen) Dienst arbeiten". In karthagischen Inschriften kommt als ein mit einem Eigennamen verbundenes Prädikat vor גלבאלם „Scherer der Götter", d. h. gottesdienstlicher Scherer (C. I. S. n. 257, 4; 258, 4—5; 259, 3). In welcher Weise und zu welchem Zwecke diese Gallabim ihr Amt auszurichten hatten, ist nicht zu ersehen. Jedenfalls handelt es sich um ein im Kultus erforderliches Haarscheren, ausgeübt an Priestern oder auch an Laien. Silius Italicus (III, 28) berichtet, daß die Priester des gaditanischen Hercules, d. h. des Melkart, geschorenen Hauptes einhergingen. (Über Haaropfer bei andern Völkern s. noch Tylor, Primitive Culture, London 1871, Bd II, S. 364.)

1 Kg 18, 28 ritzen sich die Baalspriester bei ihrem Rufen zu dem Gott mit Messern und Lanzen „nach ihrem Brauche", bis ihr Blut fließt. [Dagegen scheint Sach 13, 6 nicht von den Malen des Götzendienstes zu reden, s. Hitzig z. d. St.] Ho 7, 14 ist nach der bessern LA der LXX ebenfalls von diesem Sichritzen als einer Gebetsceremonie die Rede (Wellhausen z. d. St.). Die Aussage bezieht sich auf Israeliten, aber auf solche, die von Jahwe abtrünnig geworden sind. Nach Lucian (Syria dea § 50) verwundeten Gallen und andere Geweihte zu Hierapolis sich an bestimmten Tagen die Arme und geißelten sich gegenseitig unter Musik und Gesang der Umstehenden. Dagegen ist Jer 5, 7 unter dem התגודד im Hause der Hure, d. h. im Götzendienst, schwerlich Selbstverwundung zu verstehen (C. J. Ball), sondern das Wort hat hier wohl die denominativ aus גְּדוּד entstandene Bedeutung „sich zusammenscharen" (gegensätzlich zu עזבוני) wie ebenso vielleicht auch Mi 4, 14 (wo freilich Wellhausen und Nowack, von den Worten בת־גדוד absehend, die Bedeutung „sich ritzen" annehmen).

Auch diese Verwundung des eigenen Körpers im Kultus ist zu verstehen als eine Art Opfer. Die Sitte der gottesdienstlichen Darbringung von Blut aus Einritzungen in den menschlichen Körper findet sich noch sonst bei andern Völkern des Erdkreises (s. Tylor a. a. O., S. 364 f.), aber auch die Sitte der Selbstverwundung in der Trauer, ohne daß dabei an eine Opfervorstellung zu denken wäre. Von den Armenierinnen erzählt Xenophon (Cyrop. III, 1, 13) einen Fall, wo sie sich zum Ausdruck der Trauer zerkratzen, ohne daß sich in dem bestimmten Falle, da der Betrauerte in dem Augenblick jener Vornahme noch lebt, an eine Opferhandlung denken läßt. Das aus dem AT als Trauersitte bekannte Zerreißen der Kleider, das Xenophon in eben jenem Falle von dem armenischen

Königssohn berichtet, ist, wenn nicht von Haus aus lediglich Gestus der Verzweiflung, eine Abschwächung der Verwundung des eigenen Körpers, wobei von einer Opferhandlung nicht die Rede sein kann. Von den Weibern der „Assyrer", d. i. Babylonier, erzählt an anderer Stelle Xenophon (Cyrop. III, 3, 67), daß sie sich zerkratzten und die Gewänder zerrissen in einer Situation, wo es sich überhaupt nicht um Trauer für Tote sondern nur um einen auf anderes Unglück sich beziehenden Akt der Verzweiflung handeln kann. Indessen eine Sitte, die sich ursprünglich speziell auf die Totentrauer bezog, kann in umgewandelter Bedeutung zum allgemeinen Ausdruck der Betrübnis geworden sein. Auch im AT kommt das Sichritzen und das Kahlscheren als Ausdruck der Trauer überhaupt, nicht nur derjenigen um einen Toten vor. In fanatischer Ausführung wird das Blutigritzen und Blutigschlagen des eigenen Körpers, verbunden mit Ausreißen der Haare, geübt von den Schiiten in Persien und Indien (Eerdmans, Der Ursprung der Ceremonien des Hosein-Festes, in der Zeitschrift für Assyriologie, Bd IX, 1894, S. 285), auch bei Damaskus (Violet, Das Hussein-Fest am 29. April 1901, in: Der Christliche Orient 1902, S. 12). Keinenfalls liegt hier nur eine mimisch-andeutende Darstellung der an diesem Feste beklagten Tötung Huseins, des Enkels des Propheten, vor, sondern ein unabhängig von dieser geschichtlichen Erinnerung bestehender Trauergestus. Er könnte sehr wohl auf eine alte Opfersitte zurückgehen, da es nicht unwahrscheinlich ist, daß sich in dem Husein-Fest auch sonst noch alte heidnische Bräuche erhalten haben und zwar solche, die der alten Religion semitischer Völker entlehnt sein mögen. — An weit entlegener Stelle, bei Indianern Nordamerikas, findet sich die Selbstverwundung mit Messern und andern Gegenständen ebenfalls als Trauersitte. Hier scheint Opfercharakter dieses Brauches nicht ersichtlich zu sein (s. J. G. Kohl, Kitschi-Gami, 1859, Bd I, S. 153; weitere Belege für dieselbe Trauersitte noch anderer Völker s. bei Grundt S. 36f.).

Eine Parallele der Selbstverwundung durch Einritzungen ist auf alttestamentlichem Boden und anderwärts die Sitte der Selbstverstümmelung durch die Beschneidung. Dieser Ritus ist zweifellos ursprünglich eine Opferhandlung, d. h. der abgeschnittene Teil eine Gabe, die der Gottheit dargebracht wird. Wie das bei der Selbstverwundung hingegebene Blut als der Sitz des Lebens gilt, so wird in der Beschneidung ein Teil des Gliedes geopfert, welches der Erzeugung neuen Lebens dient.

Daß 1 Kg 18, 28 das Blut der Baalspriester nicht an den Altar kommt, entscheidet nicht gegen die ursprüngliche Bedeutung der Handlung als eines Opfers; sie ist hier aber schon verwischt. Da die Darbringung des eigenen Blutes als eine Selbstentäußerung erschien, trat hinter dieser Auffassung die Opferbedeutung zurück und kam die eigentliche Libation in Wegfall. Die Selbstpeinigung erschien als eine Verstärkung des an die Gottheit gerichteten Bittens; bei den Baalspriestern ist sie parallel dem Rufen „mit lauter Stimme": die Aufmerksamkeit und das Mitleid der Gottheit soll erweckt werden.

Das Opfer des eigenen Blutes ist doch wohl zu erklären als ein Geschenk des Blutes an die Gottheit. Dabei muß nicht gerade notwendig an einen Rest des Menschenopfers gedacht werden. Das Blut gilt dem Hebräer und so wohl auch andern Völkern als der Sitz des Lebens. Die Dahingabe dieses wichtigsten Teiles der eigenen Person kann für sich allein als die Darbringung eines wertvollen Geschenkes angesehen werden. Diese Auffassung der Sitte des Blutigritzens verweist ihr Aufkommen nicht notwendig erst in eine relativ späte Periode. Es ist kaum richtig, daß in der ältesten Zeit die Opfergabe lediglich bezweckt habe, dem Gott etwas zu schenken, was für ihn den Wert des Nutzbaren hätte wie eben dieselbe Gabe für den Menschen. Allerdings gilt das Opfer in ältester Zeit zumeist als Speise der Gottheit. Daneben wurde der heilige Stein gesalbt, wie die Menschen sich zu ihrer Annehmlichkeit salbten. Aber es wird doch nicht die Meinung gewesen sein, daß die Gottheit der Speisung oder der Salbung von seiten der Menschen bedürfe. Indem man ihr Gegenstände darbrachte, von denen man annahm, daß sie dieselben nach Art der Menschen gebrauchen könne, wollte man ihr lediglich eine Sache von Wert schenken. Ebenso konnte man ihr etwas darbringen, was sich nicht nutzbar verwenden ließ sondern nur irgendwelchen persönlichen Wert für den darbringenden Menschen hatte. Man wollte damit die Verehrung zum Ausdruck bringen. Die Sitte der kultischen Blutdarbringung darf also in alter Zeit entstanden gedacht werden, ohne daß man die Vorstellung eines Bluttrinkens oder ursprünglich eines Verzehrens von Menschenfleisch seitens der Gottheit als zu Grunde liegend anzunehmen braucht. Die gottesdienstliche Ceremonie der Selbstverwundung müßte in der That bei den Hebräern uralt sein, wenn wirklich התפלל „beten" ursprünglich bedeutet: „sich Risse machen" (Wellhausen, Reste[2], S. 126 Anmkg. 5).

Man hat aber von anderer Seite bei der Blutdarbringung an einen Ausdruck der Verbündung mit der Gottheit gedacht, indem nämlich als Ausgangspunkt eine Sitte der Bundschließenden angenommen wird, gegenseitig ihr Blut zu lecken (Wellhausen, Reste [2], S. 125 f.; R. Smith S. 247 f.; vgl. auch Marti S. 35 ff., der aber vorsichtiger in der Blutdarbringung den Gedanken an ein Geschenk nur „zurücktretend" findet). Mir scheint diese Zusammenstellung nicht zutreffend zu sein, da doch bei der kultischen Blutdarbringung einseitig der Gottheit Blut dargeboten wird, ohne daß sie von ihrer Seite jener Sitte der Bundschließung entspräche. Dazu kommt, daß die Sitte der kultischen Darbringung des eigenen Blutes gewiß in derselben Weise zu verstehen ist wie das Darbringen des eigenen Haares, wenn es sich nämlich bei dem Haarabschneiden wirklich von Haus aus um ein Opfer handelt, was doch der Fall zu sein scheint (s. unten § 4). Bei dem Haarabschneiden ist sicher an eine Ceremonie der Bundschließung nicht zu denken, da hier nicht, wie es für das Blutlecken gedacht werden kann, die Vereinigung mit einem Andern vollzogen wird. Darbringung des Haares kann vielmehr wohl nur verstanden werden als das Geschenk eines Teiles der eigenen Person und zwar auch hier eines besonders wertvollen Teiles. Der Haarwuchs gilt im AT als ein Zeichen der Lebensfülle, wie das Blut der Sitz des Lebens ist.

Auch dem Toten gegenüber ist das Sichritzen und das Haarschneiden ein Geschenk. Die ursprüngliche Sitte wird auf semitischem Boden die selbe gewesen sein, welche anderwärts vorkommt, daß man nämlich das Blut auf den Toten träufelte und das abgeschnittene Haar auf ihn legte (letzteres z. B. Ilias 23, 135). Beides soll nicht eine Vereinigung, wohl aber eine bleibende Verbindung mit dem Toten herstellen, die dadurch bewirkt wird, daß man ihm einen Teil des eigenen Körpers überläßt oder schenkt. Ebenso will jedes der Gottheit dargebrachte Opfer in der Form eines Geschenkes eine Verbindung mit der Gottheit zu Wege bringen. Zum Verständnis dieses Zieles ist das Ausgehen von einer Bundschließungsceremonie nicht erforderlich.

Ich bezweifle auch für die wirklichen Bundschließungsceremonien, daß der Gedanke des Ineinanderübergehens der Bundschließenden zu Grunde liegt. Gen c. 15 und Jer 34, 18, wonach die Bundschließenden zwischen den Teilen mitten durchgeschnittener Tiere hindurchgingen, scheinen mir den Gedanken einer Gabe nicht auszuschließen. Allerdings durch das Hindurchgehen durch die zerteilten und blutenden Tiere wird eine Gemeinschaft begründet, aber doch wohl kaum lediglich dadurch, daß in jenem Akt die Bundschließenden mit dem selben Tierblut in Berührung kommen. Die zerteilten Tiere sind offenbar, wie die zugleich dargestellten aber nicht zerlegten Vögel, als ein Opfer gedacht; jeder der bundschließenden Parteien gilt eine Hälfte ein und desselben Opfertiers. Was je nach dem besondern Falle dies Opfer zum Ausdruck bringen soll (nämlich, wie jedes Opfer, als eine Gabe an die Gottheit), beziehen die Bundschließenden durch die Halbierung und das Hindurchgehen auf sich und ihre gegenseitige Stellung. Eben denselben Gedanken finde ich in der von Herodot (III, 8) beschriebenen Bundschließungsceremonie der Araber: von dem Blut aus den angeschnittenen Händen der Bundschließenden wird an die zwischen ihnen liegenden sieben Steine, die Repräsentanten der Gottheit, gestrichen. Was hier die Gewinnung des Opferblutes aus den bundschließenden Personen selbst zum Ausdruck bringt, das gemeinsame Hinzutreten vor die Gottheit, wird in dem alttestamentlichen Ritus dargestellt durch das (gemeinsame) Hindurchgehen durch die Opferhälften: das eigene Blut aber wird vergossen oder das Tier geschlachtet, um eine Gabe an die Gottheit zu erlangen, und nicht um das Zusammenfließen der Bundschließenden darzustellen. Die ohne eine Opferdarbringung vollzogene Bundschließungsceremonie des beiderseitigen Blutgenießens, die im AT nicht bezeugt wird, ist wohl, soweit nicht (was gewiß angenommen werden muß) eine ergänzende und erklärende Opferhandlung nur außer Brauch gekommen ist, als eine gegenseitige Beschenkung zu verstehen, nämlich als eine Beschenkung mit dem wichtigsten Teile der eigenen Person und als An- und Aufnahme der Schenkung von der andern Seite. Ebenso wird der alttestamentliche Salzbund, d. h. das gemeinsame Essen von Salz, zu verstehen sein als Gabe und Annahme eines zum Leben unentbehrlichen Gegenstandes. Die Annahme findet in beiden Fällen statt in der denkbar intensivsten Weise, durch Trinken und Essen. Auch Ezechiel ißt die Buchrolle, die er entgegennehmen soll. Überall bei den Völkern, so viel ich sehe, verbrüdert nicht das gemeinsame Essen als solches sondern insofern in irgendwelchem Sinne der eine Teil als Wirt, d. h. als der Gebende, der andere als Gast, d. h. als der Empfangende, angesehen werden kann. Der Gedanke der Gabe und ihrer Annahme liegt für die alttestamentlichen Bundschließungsceremonien besonders deshalb nahe, weil auch sonst im hebräischen

Altertum wie anderwärts durch das Geben und Nehmen von Geschenken Verträge fest gemacht werden.

In dem ungleichen Verhältnis des Menschen zur Gottheit genügt zur Verbündung die einseitige Darreichung von Blut an die Gottheit: indem diese das Blut als Geschenk annimmt, geht sie auf den Vertrag mit dem Darbringenden, d. h. auf seine Bitte um diesen Vertrag, ein. Sach 9, 7 spielt aber doch wohl an auf eine Sitte (es ist von den Philistern die Rede), wonach die das Opfer Darbringenden von dessen Blute tranken, wie sie von seinem Fleisch aßen. Sie nahmen also gewissermaßen von der Gottheit, der das Opfer gehörte, wieder ihrerseits ein Geschenk entgegen. Vielleicht ist dazu Ps 16, 4 zu vergleichen. Es wäre aber immerhin möglich, daß Sach 9, 7 nur, ebenso wie Ez 33, 25, das heidnische Opfer überhaupt bezeichnet werden soll als ein solches, das man, im Unterschied von dem alttestamentlichen gesetzlichen, blutig aß (so Wellhausen z. d. St.).

Überall, wo ein Vergießen von Blut im Kultus stattfindet, soll damit, wie mir scheint, ein Geschenk dargebracht werden, so auch bei dem Blutigritzen. Das Geschenk bezweckt zweifellos eine Verbindung mit der Gottheit; aber es ist m. E. nicht die Verbindung, noch weniger eine eigentliche Vereinigung, was in dem Ritus zum Ausdruck gebracht werden soll.

3. Kultische Stigmata. Verschieden von der Selbstverwundung zur Gewinnung des Blutes ist das Einritzen oder Einbrennen von Zeichen, welche durch ihre Form eine kultische Bedeutsamkeit haben. Bildliche Male am Körper kommen im Altertum vor nicht nur als Kennzeichen des Sklaven sondern auch ohne irgendwelchen entehrenden Charakter als Abzeichen des Soldaten oder des Dieners einer Gottheit. Lucian berichtet De dea Syria § 59, daß die Verehrer der syrischen Göttin sich sämtlich Stigmata an der Handwurzel oder am Nacken eintätowierten, und daß alle „Assyrer", d. h. Syrer, Stigmata trugen. Nach 3 Mak 2, 29 ließ Ptolemäus Philopator die Juden Alexandriens durch Einbrennen eines Epheublattes zu Dienern des Dionysos stempeln. Philo (De monarchia, ed. Mangey II, S. 220 f.) redet von jüdischen Apostaten, die ihre Knechtschaft den Götzenbildern gegenüber unwiderruflich machten, indem sie deren Zeichen ihrem Körper mit feurigem Eisen einbrennen ließen.

Auf solche Sitten scheint anzuspielen Jes 44, 5: „Dieser schreibt in seine Hand: dem Jahwe" (anders Gesenius und Delitzsch z. d. St.), ebenso die Kennzeichnung der Treugebliebenen an der Stirn Ez 9, 4. Auch das Bild in der Anrede Gottes an Zion: „Siehe, in die Hände habe ich dich eingezeichnet" Jes 49, 16 mag darauf beruhen. Ebenso scheinen die bildlich gemeinten gesetzlichen Bestimmungen im AT, daß gewisse Gebräuche oder Gebote zum Zeichen auf der Hand und zum Gedächtnis oder zu Totaphot zwischen den Augen sein sollen (Ex 13, 9. 16; Dt 6, 8; 11, 18), darauf zurückzugehen, daß man sich in alter Zeit an diesen Körperstellen Zeichen religiöser Bedeutung eintätowiert hatte (anders Dillmann zu Ex 13, 16). Nach Knobel (zu Ex 13, 16) bedeutet das Wort טטפת das Stigma, d. h. die Tätowierung, was für den Zusammenhang, worin es vorkommt, passend sein würde, sich aber etymologisch kaum nachweisen läßt. An Knobel schließt sich in der Auffassung des Wortes totaphot unter Andern an G. Klein (Die Totaphot nach Bibel und Tradition, JprTh 1881, S. 666—689, besonders S. 673). Er findet (anders als Knobel) in Ex 13, 16 eine Anordnung der thatsächlichen Stigmatisierung (S. 674), eine Bestimmung, welche der vorausgehenden bezüglich der „Verbrennung" der Erstgeburt parallel wäre. Das läßt aber der Zusammenhang nicht zu, da es sich auch nach den von Klein in v. 11—16 vorgenommenen Ausscheidungen nicht um bestimmte einzelne Zeichen oder Wörter handelt, die zu Totaphot sein sollen, sondern darum, daß die Darbringung der Erstgeburt zu Totaphot sein soll, d. h. zu immer gegenwärtigen Zeichen der Zugehörigkeit an Jahwe, der Israel mit starker Hand aus Ägypten geführt hat. Der Ausdruck ist also zweifellos auch an dieser Stelle, nicht erst Dt 6, 8 und 11, 18 (so Klein), bildlich gemeint. Die im nachbiblischen Hebräisch vorliegende und gewöhnlich auf das AT übertragene Bedeutung „Bänder" für טטפת paßt schlecht zu etwas „zwischen den Augen" Befindlichem (Nöldeke, ZdmG XL, 1886, S. 723) und ist wohl nur geraten worden aus dem Parallelismus des „Bindens an die Hand" Dt 6, 8; 11, 16. Vgl. zu diesem Bilde, das wahrscheinlich aus einem andersartigen Brauche, dem Umbinden aufgeschriebener Zaubersprüche, entlehnt ist, Pr 3, 3; 6, 21; 7, 3. Die wirkliche Ausführung der alten Sitte der Tätowierung verbietet Le 19, 28. Hier wird untersagt, eingeätzte Schrift auf dem Körper anzubringen; dabei ist, da das Verbot in Verbindung mit der Untersagung abgöttischer Bräuche gegeben wird, sicher nicht an bedeutungslose Tätowierung sondern an das Einbrennen eines Gottheitszeichens zu denken. Stade (Das

Kainszeichen, ZatW XIV, 1894, S. 250ff.) hat wahrscheinlich zu machen versucht, daß auch das Kainszeichen Gen 4, 15 nichts anderes ist als ein Religions- und Stammeszeichen und mit einer Kennzeichnung Kains um seiner Sünde willen nichts zu thun hat.

In den Psalmen Salomos ist 15, 8 die Rede von dem σημεῖον τοῦ θεοῦ an den Gerechten und v. 10 von dem σημεῖον τῆς ἀπωλείας an der Stirne derjenigen, welche gesetzlos handeln (worauf Deissmann in der unten anzuführenden Abhandlung aufmerksam macht). Auch das NT nimmt Bezug auf die Sitte kultischer Malzeichen, so mit des Apostels Paulus Malzeichen Jesu (στίγματα τοῦ Ἰησοῦ Ga 6, 17), die von den Malen seiner Verfolgungsleiden zu verstehen sind (2 Ko 11, 23ff.), noch deutlicher mit dem Zeichen (Siegel) auf der Stirne der Knechte Gottes (Apk 7, 3; 14, 1) und mit dem Malzeichen an der rechten Hand oder auf der Stirne der Anbeter des Tieres (Apk 13, 16f.).

Die Stigmatisierung ist ein Zeichen der Zueigengebung, indem der Name oder das Symbol der Gottheit dem Körper aufgeprägt wird. Die Vornahme sollte wie zur Ehre der Gottheit, so auch zum Schutze des mit dem Zeichen Versehenen dienen, gerade so wie die den Namen, das Bild oder Symbol eines Gottes aufweisenden Amulete. Etwas ähnliches ist auch die Inschrift „Heilig dem Jahwe" auf dem Diadem des jüdischen Hohenpriesters (Ex 28, 36) und, nach einer apokalyptischen Darstellung, auf den Schellen der Rosse im endzeitlichen Juda (Sach 14, 20). Mit dem Namen oder Zeichen des Gottes ist dieser selbst den damit Versehenen gegenwärtig. Daß derjenige, welcher ein Stigma an sich trägt, dadurch in den Schutz des Gottes oder der Person gestellt ist, auf die das Zeichen hinweist, ist, wie Deissmann (Bibelstudien, 1895, S. 262—276: „Die großen Buchstaben und die Malzeichen Jesu Gal. 6") gezeigt hat, besonders deutlich in Ga 6, 17 zu erkennen, wo Paulus seine „Stigmata Jesu" als einen Schutz ansieht gegen das κόπους παρέχειν von seiten der Menschen. Auch die Beschneidung, die oben in Parallele gestellt wurde zu den Einritzungen in den eigenen Körper, ist auf alttestamentlichem Boden zum Zeichen des Bundes zwischen Gott und Israel geworden, d. h. zum Zeichen, daß der Mann, an welchem diese Handlung vollzogen worden ist, unter den Schutz des Gottes gestellt ist, in dessen Dienst die Handlung geschah. In Ex 4, 24f. liegt doch wohl die Anschauung zu Grunde, daß Jahwe dem Unbeschnittenen seinen Schutz versagt. So legt die Beschneidung, die offenbar ursprünglich als Opferhandlung gemeint war, die Annahme nahe, daß auch die Stigmatisierung, die ebenfalls den Schutz der Gottheit erwirbt, aus einem Opferritus entstanden sei.

4. **Die Bedeutung des verbotenen Haarverschneidens und Blutigritzens.** Die Stigmatisierung ist von dem Blutigritzen und dem Haarverschneiden der Bedeutung nach verschieden und in ihrer vorliegenden Form nicht, wie ursprünglich jene Übungen, als eine Art Opfer aufzufassen. Alle drei Akte aber haben gemeinsam eine willkürliche Veränderung des eigenen Körpers und alle kommen sie vor als gottesdienstliche Leistung. Die Vermutung ist kaum als unwahrscheinlich abzuweisen, daß die Sitte der Stigmatisierung entstanden ist aus der andern, das eigene Blut darzubringen. Bei dieser Darbringung konnte es Brauch werden, die Einritzungen in einer bestimmten, an die verehrte Gottheit erinnernden Form vorzunehmen, und die Darbringung des Blutes konnte dann über dem Gewichtlegen auf das durch das Ritzen hergestellte Bild in Wegfall kommen.

Bei der ganzen Sachlage ist es höchst wahrscheinlich, daß auch als Trauerbrauch das Abschneiden des Haares und das Einritzen des Körpers eine kultische Bedeutung hatte. Es ist dann dabei an eine Art Totenopfer zu denken. Für das Einritzen liegt dies ganz besonders nahe, da durch 1 Kg 18, 28 diese Handlung als altkanaanitische Kultussitte bezeugt ist. Dagegen ist allerdings das Haarscheren auf semitischem Boden durch die von Herodot dem arabischen Brauche gegebene Auslegung noch nicht gerade sicher bezeugt als von Haus aus in dem Sinn eines Opfers gemeint. Es wäre möglich, daß das Haarscheren in der Trauer „ursprünglich nur eine Milderung des Haarraufens in der Leidenschaft des Schmerzes" war und erst später den Charakter eines Opfers für den Toten erhielt (Wellhausen, Reste[2], S. 182, vgl. jedoch S. 198). Auch außerhalb der Trauersitte könnte das gottesdienstliche Abschneiden des Haares sakrifizielle Bedeutung erst erlangt haben aus einer andern irgendwie praktischen und dem profanen Leben angehörenden. Aber der Parallelismus des Haarscherens und des Blutigritzens und die doch einigermaßen erkennbare Bedeutung der letztern Sitte als einer Opferhandlung, ebenso das Haaropfer in solchen Kulten anderer Völker, wo es sich um einen Trauerakt nicht handelt, spricht dafür, daß auch das Haarabschneiden in der Trauer schon ursprünglich als ein Opfer gemeint war. Auch wenn der hebräische Nasiräer am Ende seiner Gelübdezeit das abgeschnittene Hauptbaar in das

Feuer seines Schelamimopfers wirft (Nu 6, 18), so ist das doch wohl eigentlich eine Opferhandlung.

Notwendig ist es aber selbstverständlich für Haarabschneiden und Blutigritzen ebensowenig als für andere Bräuche ein und dieselbe Erscheinung in den verschiedenen Fällen ihres Vorkommens überall auf den gleichen Grundgedanken zurückzuführen, sondern verschiedenartige Vorstellungen können die selbe Äußerung hervorgebracht haben, welcher dann erst eine spätere Zeit eine einzige bestimmte Bedeutung als die überall geltende zusprach.

Wolf Baudissin.

Mamertus s. Claudianus Mamertus Bd IV S. 132, 28.

Mammäa s. d. A. Severus Alexander.

Mammon. — Litteratur: Buxtorff, Lex. chald. talmud. et rabbin., s. v. ממון; Lightfoot, Horae hebr. et talm., zu Lc 16, 9; Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch, s. v. *Μαμωνᾶ*; Bennett, Dictionary of the Bible III, 224.

Mammon, griech. *μαμωνᾶς* Mt 6, 24; Lc 16, 9. 11. 13 (nur Minuskeln *μαμμωνᾶς*), in der rabbinischen Litteratur hebr. ממון, aram. מָמוֹנָא (aber nicht מאמונא), syr. māmūnā, māmōnā, lat. mammon. Die Etymologie ist ungewiß. Franz Delitzsch und J. Levy, Neuhebr. Wörterbuch, haben מון = מָנָה „zuteilen“ als Wurzel vorgeschlagen, Barth, Etymol. Studien 41, erinnert an arab. māl „Vermögen“, Jensen bei Brockelmann, Lex. Syr., vermutet mānmān „quidquid“, Hofmann und Jastrow, Dict. of the Targ. etc., מְהֵימוֹן, „Häufung“ von הָמָה. Sachlich würde am nächsten liegen die von Gesenius vertretene Herleitung von מַטְמוֹן „Verwahrtes, Schatz“. Bedenklich ist dabei aber die aramäisch und griechisch bezeugte Aussprache mit nur einem m und langem Vokal der ersten Silbe. De Lagarde, Mitteilungen I. 229, Uebersicht 185, hat deshalb ein aus arab. maḍmūn zu erschließendes aram. maʿmūn (מעמון) zu Grunde legen wollen. Der Unterzeichnete hat es, Gramm. des jüd. pal. Aram. 135, glaubhafter gefunden, daß die Aussprache māmōn erst in aramäischem Munde entstanden sei, und zwar auf Grund irriger Etymologisierung, weil das Aramäische eine Wurzel טמן nicht kennt. Augustin (s. unten) berichtet punische Aussprache als mammon. Sprachlich ist indeß am empfehlenswertesten die alte, schon von Drusius vertretene Ableitung von אמן, so daß sowohl מָמוֹן als mammon aus מַאְמוֹן entstanden wären. Nur ist מַאְמוֹן gewiß nicht ursprünglich gemeint als „das, worauf man sich verläßt“ (so Drusius), sondern als „das, was man in Sicherheit gebracht hat“. Im Arab. ist maʾman ein „sicherer Platz“ und amāne ein „Deposit“. So wie מַטְמוֹן „Geborgenes“ bedeutet, wird hebr. und phönic. מַאֲמוֹן „Verwahrtes“ heißen. Doch darf nicht unerwähnt bleiben das in den Tell elʿamarna-Briefen vorkommende mimma „Habe“, woraus wenigstens mammōn sich erklären ließe, während māmōn schwierig bliebe.

Völlig zweifellos ist die Bedeutung von ממון in der Sprache der Juden in nachchristlicher Zeit. Es besagt „Vermögen“ oder „Geld“ ohne jede üble Nebenbedeutung (so richtig Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch). דִּינֵי מָמוֹנוֹת sind in der Mischna Prozesse, bei denen zu Leistungen aus dem Vermögen verurteilt wird, im Unterschiede von דִּינֵי נְפָשׁוֹת, bei denen der Verurteilte sein Leben verwirkt („Civilprozeß“ und „Strafprozeß“ sind analoge, aber nicht ganz gleiche Kategorien). Es heißt davon Mischna Sanh. IV, 5 in einer Verwarnung an Zeugen: „Wisset, daß Vermögensprozesse nicht wie Lebensprozesse sind! Bei den ersteren giebt der Mensch [wenn er falsch gezeugt hat] Geld (ממון) und erhält dadurch Sühne, bei den letzteren hängt an ihm sein Blut und das Blut seiner (möglichen) Nachkommen bis an das Ende der Welt (weil falsches Zeugnis hier nur durch den Tod gesühnt werden kann).“ נִזְקֵי מָמוֹן bei Maimonides heißt nicht „der schädliche Mammon“ (so Leyser in Aufl. 2 dieser Encykl.), sondern „Besitzschädigungen“, genauer „Schädigungen, welche der Besitz jemandes, z. B. sein Vieh, verursacht“. Das Onkelostargum hat מָמוֹן Ex 21, 30 und Nu 35, 31 im Sinne von „Geldstrafe“ für hebräisch כֹּפֶר, Gen 37, 26 und Ex 18, 21 im Sinne von „Geldgewinn“ für hebr. בֶּצַע. Mit dieser allgemeinen Bedeutung von מָמוֹן stimmt überein, daß nach dem Zeugnis Augustins, De Serm. Dom. in monte 2, mammon phönizisches Wort für „lucrum“ gewesen ist.

Somit muß *μαμωνᾶς* auch in den Worten Jesu mit Besitz, Vermögen oder Geld übersetzt werden. Für *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* bezw. *ἄδικος μαμωνᾶς* Lc 16, 9. 11 hat Lightfoot mit Recht erinnert an das targumische מָמוֹן דִּשְׁקַר „Gewinn durch Trug“ 1 Sa 8, 3; Jes 33, 15; Ez 22, 27; Hos 5, 11; Spr 15, 27. Verwandt sind die Aus-

drücke מָמוֹן דְּרָשַׁע „gottloser Gewinn“ Hab 2, 9 und מָמוֹן אוֹנֵס „Gewinn durch Erpressung“ Ez 22, 13, — auch *χρήματα ἄδικα* Si 5, 8, „Mammon der Ungerechtigkeit“ Hen 62, 10. Dagegen bedeutet מטמון שקר Sir 42, 9 „ein trügerischer (leicht entschwindender) Schatz“ (LXX *ἀπόκρυφος ἀγρυπνία*, syr. יקירא סגי). In Jesu Wort Lc 16, 9 ff. ist schwerlich gemeint, daß mit Sünde erworbenes Vermögen am besten durch Almosen ausgegeben wird (so Holtzmann), sondern der irdische Besitz der Kinder der Gottesherrschaft gilt als „unrechtmäßig“, weil er ihnen eigentlich nicht zusteht, ist doch ihr wahrer und rechtmäßiger Besitz die Gottesherrschaft. Das „fremde“ Gut soll man ausgeben, um den wahren „eigenen“ Besitz zu gewinnen. Beides zusammen läßt sich nicht zum Lebensziel machen. Übrigens ist auch in Rechnung zu setzen, daß der Begriff des „unrechtmäßigen Gutes“ zunächst dem Gleichnisse entstammte und ohne diese Veranlassung schwerlich gebraucht worden wäre. Den Gott *Πλοῦτος* hier heranzuziehen, ist unveranlaßt. Einen Gott oder Dämon „Mamon“, welcher nach B. Weiß zu Lc 16, 9 den Ausgangspunkt des ganzen Begriffes gebildet haben soll, hat es nicht gegeben. **G. Dalman.**

Manasse, Gebet des s. d. A. Apokryphen des AT Bd I S. 640, 37.

Manasse, König von Juda. — Litteratur: Stade, Gesch. des Volkes Isr. I, 624 ff.; Kittel, Gesch. d. Hebr. II, 314 ff.; Köhler, Bibl. Gesch. des AT II, 2, 271 ff. 450 ff.; Guthe, Gesch. Isr. 206 ff. Außerdem die Kommentare zum Königsbuch und zur Chronik (Benzinger und Kittel).

Manasse ist der Sohn Hiskias und folgt ihm in der Regierung, wahrscheinlich seit 686. Nach dem Königsbuche kam er 12 Jahre alt zur Regierung und regierte 55 Jahre. Es wird sich aber aus Gründen der Chronologie (s. Gesch. d. Hebr. § 53 a) empfehlen, seine Regierungsdauer etwas kürzer anzusetzen, so daß er etwa 686—641 regiert haben mag. Obwohl seine lange Regierung allem nach recht inhaltsreich war, berichtet das Königsbuch nur sehr kurz über ihn (2 Kg 21, 1—18). Die Chronik (II, 33, 1—20) trägt noch einiges Wesentliche nach. Von dem Berichte im Königsbuch gehört das meiste, wahrscheinlich V. 7—15 dem zweiten Redaktor dieses Werkes an, das übrige mit Ausnahme von V. 5 dem ersten, der aber, wie er ausdrücklich bezeugt, dabei die ältere schriftlich vorliegende Königsgeschichte benutzte.

Um Manasses Regierung zu verstehen, muß man sich gegenwärtig halten, daß gegen Ende des Lebens seines Vaters Hiskia jene tiefeinschneidenden Ereignisse in Juda sich vollzogen hatten, die in dem Einfall Sanheribs in Juda, der Bedrohung, wo nicht Belagerung Jerusalems und endlich in der wunderbaren Errettung dieser Stadt ihren Abschluß fanden. Natürlich hatte durch die Rettung Judas und Jerusalems auch der Glaube an Jahve, wie ihn allen voran der Prophet Jesaja eindringlich und unerschütterlich gepredigt hatte, einen neuen Sieg über die ihm entgegenstrebenden Mächte und Kreise im Lande errungen. Um so befremdlicher kann es scheinen, daß mit Hiskias, nicht allzulange nach jenem Ereignis eingetretenen Tode plötzlich wieder eine Wendung nach der entgegengesetzten Richtung hin eintritt. Es wird von Manasse berichtet, daß er die durch Hiskia beseitigten Höhenheiligtümer wieder zugelassen und sonst mancherlei heidnische oder halbheidnische gottesdienstliche Sitten in Juda teils neu eingerichtet, teils wieder eingebürgert habe. Im besonderen wird neben dem kanaanäischen Kinderopfer der assyrische Gestirndienst namhaft gemacht. Ja wenn später (2 Kg 23, 7) Josia, sein Enkel, eine ganze Menge heidnischen Unrats aus Jerusalem und dem Tempel entfernte und die Hierodulen, die in unmittelbarer Nähe des Tempels ihr schimpfliches Wesen trieben, beseitigt, so darf man als sicher annehmen, daß es sich auch hier um Dinge handelt, die ebenfalls, zum mindesten was das Maß ihrer Ausbreitung anlangt, der Regierung Manasses zur Last fallen (vgl. 2 Kg 23, 12).

Es scheint also, daß nach dem glänzenden Sieg der prophetischen Richtung diese letztere zwar ihr Ansehen behauptete, solange Hiskia, der Männern wie Jesaja alles dankte, regierte, daß aber nach Hiskias Tode die alte Volksreligion um so ungestümer sich wieder geltend machte. Es handelte sich um ihre Existenz, die durch Hiskias Reform aufs schwerste bedroht war. Weite Kreise des Volkes werden trotz allem, was man erlebt hatte, sich nur ungern von ihr losgesagt haben. Den frohen Naturdienst und das leichtlebige üppige Treiben an den Höhenaltären mochte man nicht gerne zu Gunsten des strengen und heiligen Gottes der Propheten aufgeben. Daß der junge König und seine Ratgeber den niederen Instinkten der Menge mehr Gehör schenkten als dem Rate der kleineren Gruppe Ernstgesinnter, entspricht einer Erfahrung, welche die Weltgeschichte hier weder zum ersten- noch zum letztenmal gemacht hat. Ebensowenig die Thatsache, daß der jugendliche

Thronerbe einen anderen Weg einzuschlagen beliebte als sein durchs Leben gereifter Vorgänger.

Man wird nun aber, wenn man nach den Beweggründen des durch Manasse eingeleiteten Systemwechsels fragt, jedenfalls noch einen weiteren Faktor mit in die Rechnung einstellen müssen, den politischen. Assur hat in der Zeit nach Hiskia den Höhepunkt seiner Macht erstiegen. Sanheribs Sohn Assarhaddon ist 681 auf den Thron gekommen, also ziemlich bald nach Manasses vermutlichem Regierungsantritte. Sein erstes Bestreben scheint gewesen zu sein, die verlorene Machtstellung Assurs in Syrien herzustellen. Allem nach ist ihm das auch glänzend gelungen. Er erobert die phönizischen Hauptstädte, unternimmt einen Zug gegen Arabien und bringt Ägypten bis nach Theben unter assyrische Botmäßigkeit. Und nach Assarhaddons Tode hat sein Sohn Assurbanipal (668—626) die assyrische Herrschaft hier und in Syrien aufs neue befestigt. Unter diesen Umständen blieb höchst wahrscheinlich Manasse gar nichts anderes übrig, als daß er sich von der mehr der ägyptischen Partei in Juda zuneigenden Politik seines Vaters lossagte und sich der assyrischen Richtung in die Arme warf, ähnlich wie schon sein Großvater Ahas einst gethan hatte. War, wie es in der That der Fall gewesen zu sein scheint, Juda nach wie vor, trotz Jesajas Weissagungen über Assurs Untergang und trotz Hiskias zeitweiligem Erfolge, nichts anderes als ein Vasallenstaat Assurs, so mußte außerdem Manasses politische Erwägung auch durch eine starke dorthin drängende Volksstimmung getragen sein. Das Altertum mißt die Macht und Geltung der Götter vielfach an dem Maßstabe der politischen Erfolge der Nation. Hatte Jahve sich auf die Dauer doch nicht mächtiger erwiesen als die Götter Assurs — war es da nicht von selbst das Richtige, ihm den Laufpaß zu geben und sich den Göttern des Weltreichs anzuschließen?

So scheint denn alles auf die Entscheidung Manasses hingedrängt zu haben. Und so verstehen wir denn auch, wie es zu so schweren Gewaltakten kommen konnte, wie sie das Königsbuch erwähnt. Der Erzähler berichtet, das Blut der Jahvetreuen sei damals in Jerusalem in Strömen geflossen (2 Kg 21, 9. 16). Man darf vermuten, daß die prophetische Partei, die besonders unter dem Einfluß, anfangs vielleicht noch unter der persönlichen Leitung des unerschrockenen Jesaja stand, jene durchgreifende Änderung aller gottesdienstlichen Verhältnisse nicht ohne Widerspruch hinnahm. Es ist sogar nicht ausgeschlossen, daß es zum offenen Widerstande kam, der nur mit den äußersten Gewaltmitteln unterdrückt werden konnte. Eine alte Sage weiß davon zu berichten, daß Jesaja selbst bei diesem Anlaß den Märtyrertod erlitten habe. Vgl. auch Jer 2, 20. In diesen mit Gewalt zum Schweigen gebrachten Kreisen ist wahrscheinlich das Deuteronomium entstanden.

Ueber diese vom Königsbuch erzählte Geschichte Manasses hinaus berichtet nun die Chronik noch von der Gefangenführung Manasses nach Babel und seiner späteren Befreiung 2 Chr 33, 10 ff. Man hat mehrfach gemeint, die Erzählung lediglich als Sage ansehen zu müssen, die aus dem Bedürfnis entstanden sei, dem notorisch gottlosen König nach den Grundsätzen der Vergeltungslehre seine verdiente Strafe zukommen zu lassen. Andererseits hat man auch immer wieder mit Recht auf die Analogie hingewiesen, die diese Erzählung in der Geschichte des Pharao Necho besitzt, der als Gefangener nach Ninive geschleppt, später aber wieder freigelassen wurde — natürlich nachdem man sich seiner Ergebenheit versichert hatte. Der Umstand, daß Manasse nach Babel, nicht nach Assur geschleppt wird, darf, wie Winckler, Alttest. Unters. 122 f. mit Recht bemerkt, vielleicht daraus erklärt werden, daß Assurbanipal in seiner späteren Zeit vielfach in Babylon weilte. Es scheint in der That hier die Erinnerung an eine wirkliche Begebenheit, wenn auch in ungenauer Wiedergabe, sich erhalten zu haben. Wahrscheinlich war Manasse in einen um 650 von Babel aus unternommenen Aufstand eines Bruders Assurbanipals verwickelt gewesen. Auch von einem Mauerbau Manasses weiß die Chronik — gewiß richtig — zu berichten. **R. Kittel.**

Mandäer. — I. Quellen u. Originallitteratur. Das Hauptquellenwerk für die mandäische Religionsform ist der umfängliche heilige Codex der Mandäer, genannt Ginzâ (d. h. „Schatz") oder Sidrâ rabbâ, d. h. „Großes Buch". Er liegt vor in der metallographierten, die mandäischen Originalcharaktere verwendenden Ausgabe von H. Petermann, betitelt: Thesaurus s. Liber Magnus, vulgo „Liber Adami" appellatus, opus Mandaeorum summi ponderis; descripsit et edidit H. Petermann. Enthält: Praefatio S. 2–6; dann: tom. I textum continens, zerfallend in die Pars 1 s. Dextra mit 395 SS. in 4. und die Pars 2 s. Sinistra mit 138 SS. in 4., Berolini 1867, metallo excudit Rud. Tietz. Dazu dann tom. II lectiones codd. additamenta et corrigenda continens, 233 SS. in 4 (Lipsiae, T. O. Weigel 1867). Diese Ausgabe, die noch keine wirklich kritische zu nennen ist, ist gemacht

nach 4 Pariser mand. Handschriften aus dem 16. und 17. Jahrhundert nach Chr.; s. Vorrede zu t. I S. 2—4. Beim Drucke ist die gewohnte Einrichtung der mandäischen Handschriften wiedergegeben, in welchen der Teil links, für die Toten bestimmt, dem Teil rechts, für die Lebenden bestimmt, in umgekehrter Lage angefügt zu sein pflegt. — Vor dieser Ausgabe, auf welche sich jede quellenmäßige Forschung zu stützen hat, lag bereits aus dem Anfange des 19. Jahrhunderts eine solche vor von dem Schweden Matthäus Norberg: Codex Nasaraeus, liber Adami appellatus, syriace transscriptus latineque redditus . . . a Matth. Norberg tt. I. II. III Hafniae, apud Frider. Brummer (ohne Jahreszahl); t. IV lexidion codicis Nasaraei (ebenso); t. V onomasticon codicis Nasaraei, Londini Gothorum 1817. Diese Ausgabe, die für ihre Zeit ein Werk von imponierender Gelehrsamkeit darstellt, ist für genaue wissenschaftliche Forschung unbrauchbar wegen der ungenauen und willkürlichen Wiedergabe des mandäischen Textes, statt in der mandäischen Originalschrift, in syrischer; diese ist zwar an sich, ebenso wie jede andere semitische Schrift, z. B. die hebräische, nicht ungeeignet zur Transskription, hat aber von Norberg mancherlei willkürliche, auf Mißverständnis des Textes beruhende Aenderungen erfahren und ist durch Anwendung der griechischen Vokale entstellt; dazu ist die Uebersetzung an schwierigen Stellen sehr frei und kann nur im allgemeinen über den Sinn der mandäischen Originaltexte orientieren. Dagegen ist als ein treffliches, zuverlässiges Uebersetzungs-Hilfsmittel beim mandäischen Quellenstudium zu rühmen und deshalb gleich hier zu nennen die Arbeit von W. Brandt: Mandäische Schriften aus der großen Sammlung heiliger Bücher, genannt Genzâ oder Sidrâ Rabbâ, übersetzt u. erläutert von Dr. W. Br., Göttingen 1893; deutsche Uebersetzung von etwa einem Viertel des Ginzâ mit gediegenen sachlichen und sprachlichen Anmerkungen und Exkursen (manichäischen Parallelen u. s. w.). Siehe in dieser Schrift S. XIV ff. noch die vereinzelten kürzeren, älteren Proben von Uebersetzungen mandäischer Stücke (von Tychsen, Lorsbach u. s. w.) verzeichnet.

Das Ginzâ ist kein einheitliches Werk, sondern eine bunt zusammengewürfelte Sammlung von Schriftstücken verschiedensten Umfanges, aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern; darunter sind höchst wahrscheinlich auch solche, welche eigentlich von anderen den Mandäern verwandten babylonischen und syrischen Religionsparteien, von den „Kantäern" und namentlich auch von den Manichäern, als Stücke aus den verlorenen manich. Originalschriften, herstammen und im Laufe der Zeit von den sammelfreudigen mandäischen Schriftgelehrten ihrem religiösen Schriftbesitze einverleibt und in dem weiten Rahmen des „großen Buches" aufgenommen sind. Aeußerlich angesehen zerfällt der rechte Teil der Ginzâ (hier von jetzt an als GD zu citieren) in 61 zum Teil große und umfängliche Traktate; der Teil links (GS citiert) ist ein Konglomerat von der Zahl nach fast 100 kleineren Stücken; die Titel aller Traktate findet man kurz aufgeführt bei W. Brandt, Die mandäische Religion, ihre Entwickelung u. s. w., Leipzig 1889, S. 207—209. Indessen diese in den Texten selbst beigegebenen Titel (Ueberschriften) der einzelnen Traktate sind nur selten wirkliche Bezeichnungen des Inhalts, öfter nichtssagend, und finden sich nur bei den größeren Traktaten und zwar entweder im Anfang oder am Schlusse derselben. Der letzte große Abschnitt des GD ist betitelt sëfar malachê d. i. Königsbuch (bei Petermann I, S. 373—395), mit wichtigen historischen Reflexen aus der Geschichte der Mandäer.

Außer dem Ginzâ giebt es noch folgende mandäische Religionsschriften: 1. Das Kolastâ (d. i. das entlehnte arab. Wort ḫulâṣat „Quintessenz", summa, mit der mand. Endung —â) oder Gesänge und Lehren von der Taufe und dem Ausgang der Seele (mand. 'enjânê ûdërâšê dë masbûthâ wëmasektâ). Herausgegeben unter diesem Titel: Qolasta oder Gesänge u. s. w. als mandäischer Text mit sämtlichen Varianten nach Pariser und Londoner Manuskripten . . . autographiert und herausgegeben von Dr. J. Euting, Stiftsbibliothekar in Tübingen, Stuttgart 1867. Ein Prachtwerk in 74 doppelten Großfolioseiten, links der Text, rechts in mehreren Parallelkolumnen die Varianten (1a 1b u. s. w.); äußerlich in 103 Abschnitte zerfallend. Das Werk dient liturgischen Zwecken, der Inhalt ist eben dem entsprechend mannigfaltig: Gesänge, Gebete, Rituale, Hochzeits- und Taufliturgien, Gebrauchsanweisungen 2c. In Eutings Ausgabe sind die wichtigeren und älteren Texte, wie die Hymnen und Gebete, in größerer Schrift, die jüngeren und minder heiligen (Gebrauchsanweisungen u. dgl.) in kleinerer Schrift gedruckt. — Eine vollständige Uebersetzung fehlt bis jetzt; einzelne Stellen findet man übersetzt bei Brandt, Mand. Religion 1889, z. B. S. 221, einzelne Anweisungen an den Priester betreffs Vollziehung der Taufceremonien. Kol 9 (p. 5a Eut.) teilweise übersetzt bei K. Keßler, Mani, Bd I (Berlin 1889) S. 249 und 250. Voraussetzung für das Verständnis des Kol. ist Vertrautheit mit dem Ginzâ. — 2. Das „Buch des Johannes", nämlich des Täufers (masbânâ mand.), Sidra dë Jahjâ, auch genannt „Vorträge der Könige", dërâšê dë malachê. Dieses Buch ist schon recht jung, vielleicht (mit Brandt) jünger als die jüngsten Teile des Ginzâ. Das Ganze ist noch nicht publiziert, nur eine kurze Inhaltsübersicht der Traktate und Uebersetzung eines Stücks, das eine Unterredung Jesu mit Johannes dem Täufer darstellt, hat G. W. Lorsbach mit hebräischer Transskription des Textes gegeben in C. F. Stäudlins Beiträgen zur Philosophie u. Geschichte u. s. w. Bd V, (1799) S. 1—44. Handschriftlich in Paris und in Oxford. — 3. Der sogenannte Diwân, eine Darstellung des von den Priestern bei Sühnung religiöser Vergehungen einzuhaltenden Verfahrens, noch nicht ediert; Handschriften in Paris. — 4. Das „Buch der Zeichen des Tier-

kreises", Asfar malwâšê, ein astrologisches Werk mit zum Teil sehr jungen Bestandteilen, enthaltend Anleitung zum Stellen des Horoskops und Mitteilungen über alles was die Planeten und die Zodiakalzeichen den Menschen an Glück und Unglück bringen; vorliegend u. a. in einer Berliner astrologischen Handschrift, einem Sammelwerk von Stücken, die zum Teil auch aus dem Arabischen und Persischen übersetzt sind, aus verschiedenen Zeiten.

Zu diesen Buchtexten, auf denen das eigentliche gelehrte Studium des mand. Glaubens beruht, kommen nun jetzt seit kurzem eine Anzahl von neu aufgefundenen mandäischen Inschriften, die einen interessanten Einblick in den Volksglauben und Aberglauben des niederen Mandäers eröffnen, nämlich die mandäischen Inschriften auf Zauberschalen, bei Ḫawâbir am unteren Euphrat in großer Zahl aufgefunden, in deren Innerem in flüchtigem Kursiv die Inschriften zur Abwendung von Zauber und Fluch angebracht sind. 31 solcher Inschriften sind ediert in mand. Originalschrift mit Uebersetzung und Kommentar, von dem gelehrten französischen Konsul in Aleppo H. Pognon in dem Werke: Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir. Texte, trad. et comment. philol. avec quatre appendices etc. par H. P. t. I. II, Paris, H. Welter, 1898 und 99; vgl. die ausführlichen Recensionen dieses Werkes von Th. Nöldeke in WZKM XII, 1898 S. 141 ff. und 353 ff. und von M. Lidzbarski in der ThLZ 1899. Zu den Pognonschen Inschriften sind als inhaltlich nahe verwandt zu vergleichen die jüdischen und babylonischen Aufschriften auf Thongefäßen, behandelt von Wohlstein in der Zeitschr. für Assyriol. Bd VIII u. IX und von R. Stübe in der Schrift: Jüdisch-babylonische Zaubertexte, Halle 1895. Auch ist zu beachten H. Pognons frühere Abhandlung: Une incantation contre les génies malfaisants en Mandaïte. Extrait des Mémoires de la Société linguist. de Paris t. VIII, Paris 1892. — Andere mandäische Inschriften ähnlicher Art auf Thonschalen des Berliner Museums, des Louvre und des British Museum teilt in hebräischer Schrift transskribiert und mit deutscher Uebersetzung mit Mark Lidzbarski in seiner Ephemeris für semitische Epigraphik, Bd I Heft 1 (Gießen, J. Ricker, 1900) S. 89—106.

Von erheblichem Interesse ist endlich ein gleichfalls von Pognon in demselben Werke zuerst veröffentlichter syrischer Text über die Mandäer, der u. a. über ihren angeblichen Stifter Ado bis dahin völlig Unbekanntes mitteilt, nämlich der Abschnitt des Nestorianers Theodoros bar Chônî in seinem Ende des 8. Jahrh. geschriebenen großen Werke 'Eskoliôn (d. i. Σχολίων sc. βιβλος) Buch XI, herausgeg. von Pognon l. c. S. 154 u. 155, übersetzt S. 224—227; Theod. nennt die M. „Häresie der Dôstâjê", der Dostäer, wofür er nachher als andere Namen Mandâjê und Naṣorâjê, also die üblichen, anführt. Der Text ist wertvoll, denn er verrät deutlich wörtliche Kenntnis der mand. Originalschriften, ist aber stellenweise schwer verständlich und wohl auch verderbt.

Auf die „Dostaeer" gehen wohl auch die kurzen arabischen Notizen im Fihrist (ed. Flüegel, Roediger und Müller 1871), S. 340 Zeile 13—17 und S. 341 Z. 16—18, da dort für الرشّيين mit Nöldeke (in der Wiener Zeitschrift f. Kunde des Morgenl. Bd XII 1898, S. 357) herzustellen sein wird الشتّيين.

Für die Kenntnis der heutigen Mandäer, des kümmerlichen Restes der einst viel größeren Genossenschaft, haben einen Wert ersten Ranges zwei auf Autopsie beruhende neuere Werke, nämlich das unten zu nennende Reisewerk von H. J. Petermann Bd 2, 1861 (mit dessen anderen Arbeiten über dasselbe Thema), und das Werk des früheren franz. Vizekonsuls in Mosul M. N. Siouffi: Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs moeurs, Paris, Ernest Leroux, Imprimerie Nationale 1880. Beide Arbeiten zeigen uns, daß eine gründliche gelehrte Tradition bei den mand. Priestern nicht mehr vorhanden ist, sind aber unschätzbar als Schilderungen des heutigen religiösen Lebens der Sekte.

II. Litteratur: Außer den im Vorstehenden genannten Quellenwerken und -Texten und unter Absehen von den Notizen in den älteren Reisebeschreibungen aus dem 17. u. 18. Jahrhundert (s. unten) sind folgende auf Quellenstudien beruhende Arbeiten über die Mandäer hervorzuheben. H. J. Petermann, Reisen im Orient, Bd 2, Leipzig 1861, S. 82—137 und der Anhang in Anm. 46, S. 447—465 (Pet. besuchte Januar bis Mai 1854 die Mandäer in dem Orte am unteren Euphrat Sûḳ eššijûḫ). Dazu von demselben die Abhandl. in der Deutsch. Zeitschr. f. christl. Wissenschaft u. christl. Leben 1854 Nr. 23 u. 1856 Nr. 42 und dessen Art. „Mandäer" in der 1. Aufl. der RE. In neuester Zeit ist die mandäische Religion durch gründliches Quellenstudium der gedruckten Texte eingehend, zuverlässig und zum großen Teil grundlegend erforscht worden von dem gelehrten holländ. Theologen Dr. A. J. H. Wilhelm Brandt, Prof. der Theol. in Amsterdam. Seine Arbeiten sind: Die mandäische Religion, ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung. Erforscht, dargestellt und beleuchtet von Dr. W. Br., Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandl. 1889. Br.s Hauptverdienst in diesem Buche bleibt, daß er zuerst es war, der die verschiedenen Entwickelungsstufen der mand. Religion analytisch scharf und klar geschieden und charakterisiert hat, nur leidet durch seine Gruppierung des Stoffes und die breite kritische Diskussion etwas die Uebersichtlichkeit der Darstellung. Ferner: Mandäische Schriften, aus der großen Sammlung heil. Bücher

genannt Genzâ oder SR. übersetzt u. erläutert v. Dr. W. Br., Götting. 1893; über diese Arbeit oben unter „Quellen". Endlich: Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und parsischen Darstellungen von Dr. theol. W. Brandt in JprTh, herausgeg. von Lipsius, Pfleiderer und Schrader, Jahrg. XVIII, 1892, S. 405—438 und S. 575—603. 8 Jahre vor Brandt erschien der Art. Mandäer des Unterzeichneten (K. K.) in der zweiten Aufl. der RE 1881 S. 205—222. Dieser Art. beabsichtigte nicht, durch litterarisch-kritische Analyse der mand. Quellenwerke die zeitlich verschiedenen und daher untereinander sich widersprechenden Formen der mand. Religionsform im Kontraste nebeneinander zu setzen, wie Brandt thut, sondern wollte und that dies zum erstenmal, vor allem endlich einmal das religionsgeschichtliche Fundament, wie der „Gnosis" überhaupt, so speziell des Mandäismus nachweisen, in der alten, durch die Keilschriftforschung wieder neu aufgedeckten einheimischen Religion Babyloniens, und ist damit wohl durchgedrungen, indem u. a. auch Brandt (bes. in seinem Werke von 1889 S. 177 ff.) sich dieser Auffassung im wesentlichen durchaus anschließt. Eine englische Bearbeitung dieses Artikels mit einigen Aenderungen ist ferner des Unterzeichneten Art. Mandaeans in der Encyclopaedia Britannica Bd XV, 1882; ferner zu vgl. von dems. die Abhandlung „Ueber Gnosis und altbabylonische Religion" in den „Verhandlungen des 5. internationalen Orientalistenkongresses zu Berlin" Th. II (semit. Sektion) 1. Hälfte, S. 288—305, Berlin 1882; — W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus, Leipzig 1897, S. 70—78 (die mand. Lehre von der Auffahrt der abgeschiedenen Seele gut skizziert und quellenmäßig belegt).

Aus älterer Zeit wäre noch jetzt auf folgende Abhandlungen hinzuweisen, die freilich größtenteils auf der im einzelnen unbrauchbaren Ausgabe des Ginzâ von M. Norberg beruhen: W. Gesenius in der Jenaischen Litteraturzeitung 1817 Nr. 48 (Anzeige von Norbergs Ausgabe) und derselbe Art. Zabier im Probehefte zur Allg. Encyklopädie von Ersch und Gruber S. 95—100, eine für damals sehr gelehrte und lichtvolle Darstellung, jetzt in religionsgeschichtlicher Hinsicht veraltet; J. Matter, Histoire du gnosticisme, Paris 1828, tom. 2, p 394—422; L. E. Burckhardt, Les Nazoréens ou Mandai-Jahja (disciples de Jean), Thèse de théologie historique, Strasbourg 1840 (113 SS. 8°), eine sehr sorgfältige Zusammenstellung, aber nur nach der lateinischen Uebersetzung Norbergs; D. Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus, Bd 1 (1856, St. Petersburg), S. 100—138; J. M. Chevalier Lycklama, Voyages en Russie . . . dans la Mésopotamie etc. 1868 t III liv. 3 chap. 4; Babelon, Les Mendaïtes in den Annales de philosophie chrétienne 1881. S. auch Nöldeke in GGA 1869 (Rec. von Peterm. und Euting).

Philologische Hilfsmittel zum Studium des Mandäischen. Eine vortreffliche umfassende Grammatik nach sprachvergleichender Methode und damit die Basis für jedes stichhaltige Quellenstudium der Mandäerschriften verdanken wir Th. Nöldeke: Mandäische Grammatik von Th. N., Halle 1875; vorher bereits, ehe Petermanns Ausgabe existierte, von demselben die Abhandlung: Ueber die Mundart der Mandäer, AGGW 1862. Ein zuverlässiges Glossar, zunächst zum Wortschatze der Schaleninschriften, aber auch mit Belegen aus dem Ginzâ versehen, ist beigegeben dem oben citierten Werke von H. Pognon, Inscriptions des coupes etc., S. 257—308. Ein umfassendes mandäisches Lexikon dürfen wir von M. Lidzbarski erwarten. Es ist ein Bedürfnis, da Norbergs Lexidion 1817 noch unbrauchbarer ist als sein Text.

Von der großen Zahl der gnostischen Sekten, in deren Bestreitung sich die Kirchenväter von Justinus dem Märtyrer an ergehen, sind die Originale ihrer h. Schriften in extenso nicht erhalten. Zu den Ausnahmen, die darum für die christliche Kirchen- und Dogmengeschichte doppelt wichtig sind, gehören die sehr umfänglichen Schriften der merkwürdigen Religionsgenossenschaft, welche unter dem Namen der Mandäer (so zu schreiben, nicht Mendäer oder gar Mendaiten) noch heute in spärlichen Resten in Südbabylonien und hier und da in dem angrenzenden Teile von Persien fortvegetiert. Schon dieses ihr Bestehen bis auf den heutigen Tag, welches diese in hohes Altertum hinaufreichende Sekte allein mit den Samaritanern unter den Feinden der alten Kirche teilt, muß das Interesse des Kirchenhistorikers auf sie ziehen. Im allgemeinen der Kategorie der ältesten Form der Gnosis, der ophitischen, zugehörig, hat diese Religionsform viele heterogene Elemente aus dem Judentum, mehr noch aus dem ältesten Christentum und am meisten aus dem sasanidischen Parsismus in vielfach ausgearteter Gestalt auf der ursprünglichen (babylonischen und altaramäischen) Unterlage sich anlagern lassen und steht dadurch unter den gnosisartigen Gebilden einzig da. Soviel aber steht auch gegenüber dieser jetzt so buntscheckigen Gestalt des Mandäismus fest, daß die Erforschung keines gnostischen Systemes die wahre Abkunft des ganzen Gnosticismus so deutlich lehrt wie die des mandäischen, nämlich die Abstammung aus der jetzt durch die Erforschung der Keilschriftlitteratur immer genauer wieder bekannt werdenden einstigen hochausgebildeten semitischen Landesreligion von Babylonien und Assyrien, der Religion des Sardanapal und des Nebukadnezar.

Das christlich-theologische Interesse an den Mandäern, von dem allgemein religionsgeschichtlichen einmal abgesehen, beruht schon darauf, daß man in ihnen, und zwar nicht

ganz mit Unrecht, Verwandte der alten Jünger von Johannes dem Täufer, die sich später häretisch gestaltet hätten, gesehen hat. Dazu kommt noch ein anderes Interesse, nämlich ein gewisser Zusammenhang der M. mit der Urgeschichte des Islams, der Religion Muhammeds, der doch auch in der christlichen Kirchengeschichte wegen ihrer Entlehnungen aus dem Judentum und dem orientalischen Christentum eine Stelle gebührt. 5
Im Koran nennt nämlich Muhammed Sure 5, 73; 2, 59; 22, 17 neben den Juden und den Christen als dritte Klasse die **Sabier** als Vertreter duldbarer Religionsformen. Der Name „Sabier" bedeutet ganz unzweifelhaft „Täufer" *βαπτισταί* und ist die arabisierte Form eines aramäischen Namens aus einem Dialekte, der wegen der in dem Namen sich zeigenden charakteristischen Schwächung des ʿAjin zum quiescierenden ʾAlef ein südbaby- 10
lonischer mit dem mandäischen nächst verwandter oder identischer gewesen sein muß, الصابئون aus צְבַאִיָּא oder (mand.) צְבַיָּא für צְבְעַיָּא von צְבַא für צְבַע „taufen". Geschichtlich Genaueres über diese dem arabischen Propheten zeitgenössischen Sabier-Täufer, die er den Juden und den Christen als unterschiedene Religionsform so selbstständig und ebenbürtig an die Seite stellt, wissen wir leider weder aus islamischen noch aus griechisch- 15
römischen Quellen und werden wir wohl nie erfahre. Soviel aber steht fest, daß sie die Repräsentanten einer einst und noch zu Muhammeds Zeiten weit verbreiteten theurgisch-mystischen Richtung gewesen sein müssen, von der ein kümmerliches Überbleibsel in der Gegenwart eben diese südbabylonisch-persischen Mandäer sind.

In ihrem heiligen Grundcodex, dem Ginzâ, heißen die M. gewöhnlich Nâsôrâjê 20
נאצוראייא. Dies bedeutet „Nazarener" und dies ist bekanntlich die alte umfassende Bezeichnung für „Christen" überhaupt, die noch in der Sprache des Islams herrscht, wo arabisch an Naṣârâ النصارى (Singul. Naṣrânî ein Christ) allgemein „Christen" bedeutet. Diese Thatsache nimmt sich wunderlich aus gegenüber der anderen, nämlich der ausgeprägten Christenfeindlichkeit der Mandäer, die aus dem Ginzâ so scharf hervortritt. 25
Sie giebt für die älteste Geschichte der mandäischen Religionsform und ihre genetischen Beziehungen zum Christentum viel zu denken. Nach der Angabe von Petermann steht übrigens jetzt diese Bezeichnung Nasôrâjê bei den M. nur von den durch Wissen und Wandel Ausgezeichneteren von ihnen. Für den umfassenden Gebrauch des Namens N. von allen Mandäern von Ginzâ vergleiche man unter vielen Stellen nur z. B. GD 237, 9 ff.: 30
„Sage ihnen, den Nasoräern, die zurückgeblieben sind in der Welt der Finsternis ibid. Z. 10: jeder nasoräische Mann כול גאברא נאצוראיא der das Kusṭâ — den heiligen Bundeshandschlag — für seine Person vollzieht, wie Mânâ Rabbâ der Große u. s. w.". Ebenso umfassend ist die Bezeichnung Mandäer, z. B. GD 285, 9 ff. 18 ff. „die Mandäer und Mandäerinnen אנאשיא מאנדאייא ועכשיא מאנדאיאתא und ihre Söhne, die sich selbst ken- 35
nen und eine klare Einsicht haben, die nicht am Sonntage und angesichts des Tages zum Tempel gehen und nicht in Ordnung sich aufstellen und auf ihre Priester nicht hören u. s. w.", wo also von der ganzen mandäischen Gemeinde die Rede ist. Der Name „Mandäer" ist direkt abzuleiten von מאנדא mandâ (im Mand. die übliche lautliche Veränderung aus מַדְּעָ „Erkenntnis", hier personifiziert), bedeutet also *Γνωστικοί*. Dasselbe Wort in Ver- 40
bindung mit הייא „Leben", מאנדא דהייא Mandâ dĕ hajjê, d. i. *Γνῶσις ζωῆς*, „Lebensverstand" bezeichnet auch den mandäischen Mittler und Erlöser, die Centralfigur der ganzen mandäischen Religion, doch ist der Name „Mandäer" nicht erst von diesem Kompositum, sondern von dem einfachen Worte abzuleiten. Jetzt erfahren wir nun mehr durch Theodoros bar Chônî (ed. Pognon l. c. S. 154 Z. 15 ff.). Indem er die Namen „Mandäer" und „Na- 45
soräer" bestätigt: ܡܬܩܪܝܢ ܕܝܢ ܒܡܝܫܢ ܡܢܕܝܐ . . . ܘܒܒܝܬ ܐܪܡܝܐ ܢܨܪܝܐ „sie heißen aber in der Landschaft Maišân (Mesene) Mandäer" „und die Bewohner der Landschaft Beth Armâjê nennen sie Nasoräer", giebt er noch andere Namen, nämlich Maškĕnâjê d. i., abgeleitet von dem üblichen mandäischen Worte für die mandäischen Kirchen maškĕnâ, „Besucher der Gotteshäuser"; sodann „Anhänger des oder der Wohlthätigen"
ܕܒܝܬ ܥܒܕܐ ܛܒܬܐ, d. i. dĕ bêth ʿâbĕdê ṭâbhâthâ; ferner Dostäer, syr. ܕܒܝܬ ܕܘܣܬܝ, 50
dĕ bêth Dôstî („Anhänger des Dôstî"; dieses nom. propr., bei den Persern nicht selten, ist wohl das persische dôst „Freund", mit dem Affix; s. für den persischen Eigennamen die Belege bei F. Justi, Iranisches Namenbuch, Marburg 1895, S. 86a. Theod. selbst in seinem Werke wendet „Dostäer" als Titelbezeichnung dieser Häretiker in der Ueberschrift des Artikels „Häresie der Dostäer" S. 154 Z. 3 an, also war sie für ihn die ge- 55

bräuchlichste. Endlich bemerkt er, daß der Name, der am besten zu ihnen passen würde, der Name „Adonäer" sei, nämlich abgeleitet von ihrem angeblichen Stifter Adô oder Adû (l. c. S. 154 Z. 3 und Z. 17. 18). Diese Mitteilungen sind völlig neu, müssen aber, so interessant sie sind, mit Vorsicht aufgenommen werden. Die angeblichen „Stifter" Dôstî und 'Adô brauchen nur hervorragend thätige Mitglieder, etwa „Reformatoren", einer schon länger und zahlreich vertretenen Religionspartei gewesen zu sein. Es handelt sich bei den Mandäern, soviel ist jetzt aus Theod. b. Chônî gewiß mit Sicherheit zu entnehmen, um eines von mehreren unter einander nahe verwandten Gebilden mit gemeinsamem Grundcharakter, wie namentlich die ganz neuen Mitteilungen des nestorianisch-syrischen Autors über die bisher ganz unbekannte Sekte der „Kantäer" ܟܢܬܝܐ S. 151 ff. und ihren angeblichen Stifter Baṭṭas S. 152, 12 ff. ergeben (dieser Name ist wohl gleich dem Baddas oder Baiddas der manichäischen Vorgeschichte, in den „Acta Archelai", ob aber auch dieselbe Person, ist sehr fraglich, s. den Art. Mani und Manichäer). Der angebliche Stifter der „Dostäer" führt bei Theod. b. Ch. den Namen Adô. Die Herkunft des Namens ist dunkel, doch scheint er festzustehen schon wegen der Ableitung Adônâjê, die Th. b. Ch. selbst als Bezeichnung seiner Anhänger giebt und ist vielleicht aus 'Adôni *'Αδωνις* gekürzt, jedenfalls wohl nicht, wie Nöldeke l. c. zuerst meinte, aus ܐܕܡ Adam einfach verschrieben. Er soll aus Adiabene stammen (ܚܕܝܐܒ 154, 4) und als „Bettler" mit einer Anzahl von Anhängern nach der Landschaft Maišân (griech. *Μεσήνη*) am unteren Euphrat und Tigris gekommen seien, wo er das Leben als „Bettler" fortsetzte. Bei dem „Bettler" könnte an einen brahmanischen oder buddhistischen Bhikshu, umgeben von einer Schar von Verehrern, gedacht werden, wenn man indische Einflüsse auf die Euphrat-Tigrisländer in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten mit größerer Sicherheit als historisch annehmen könnte. Er soll dann nach der syrischen Quelle am Flusse Euläus (Ûlâi, dem östlichen Zufluß des vereinigten Euphrat-Tigris, heute Kârûn) einen Mann namens Pâpâ (häufiger Männername im Mittelpersischen, dem sog. Pahlawi, der auch in Mânîs Genealogie vorkommt) kennen gelernt und ihn um eine Gabe angesprochen, dann später ihn um Unterkunft gebeten haben, da er wegen Krankheit nicht bettelnd weiterziehen könne. Pâpâ brachte ihn zunächst bei der Zunft der „Palmenhüter" zur Beschäftigung unter, als diese aber ihn wegen seiner Trägheit als unbrauchbar von sich wiesen, baute ihm Pâpâ eine Hütte (syr. ma ṭaltâ, das Wort erinnert an die Bez. maškĕnâ d. i. „Wohnung" für die mandäischen kleinen „Kirchen") an der Landstraße, damit er von da aus die Vorübergehenden anbetteln könnte. Seine Anhänger sammelten sich dort um ihn und halfen ihm durch Klingeln mit Schellen die Vorübergehenden auf sich aufmerksam zu machen. Auch erfahren wir die Namen seiner Verwandten. Sein Vater hieß angeblich ܕܒܕܐ (ob Dâbdâ auszusprechen? vielleicht verschrieben für ܒܕܕܐ Baddâ = (Baddas) gleich jenem „Baṭṭai" der „Kantäer"), seine Mutter Em Kušṭâ (mandäischer Name, „Mutter der Wahrheit" oder „des heiligen Handschlages" t. techn.), seine Brüder Šelmai, Nedbai, Barhajjê („Sohn des Lebens"), Abîzĕchâ („mein Vater war rein") Kušṭâi (vom t. tech. Kušṭâ) und Šitil. Letztere Namen haben allesamt Beziehungen auf die religiöse Nomenklatur der Mandäer; drei davon, nämlich Šelmai, Nedbai und Šitil, sind bei den Mandäern wohlbekannte Genien oder Engel, resp. Großengel; Bar hajjê „Sohn des Lebens" kann jede heilige Person der mandäischen Religion heißen. Eben darum ist aber ihre Geltung als historische Personen sehr verdächtig, wie Nöldeke mit Recht betont, und wird durch die Begleitung dieser scheinbar konkreten Gestalten die geschichtliche Realität des angeblichen Adô weniger gekräftigt als vielmehr abgeschwächt. Immerhin aber zeigt sich hier, daß Theodor bar Chônî aus einer Quelle schöpft, die mit der mandäischen Terminologie wohl bekannt war; wie ja auch sonst das thatsächliche Vorkommen einzelner mandäischer Vokabeln in seinem Texte und der ganze Wortlaut einzelner Stellen darin auf seine Bekanntschaft mit den heiligen Büchern der Mandäer hinführt, deren Sprache ihm, dem Manne gebürtig aus dem Distrikte Kaškar am unteren Tigris (Pognon l. c. S. 106), sehr wohl verständlich sein mußte, oder gar seine Muttersprache gewesen ist.

Vor Andersgläubigen, namentlich den Muslimen, nennen sich die Mandäer Subbâ, d. i. arabisch صُبَّاء, Plural von صَابِئ gleich mandäischem צאביא von צבא für צבע

„taufen", also „Täufer", jedenfalls um von den Muhammedanern als die Sabier des Korans angesehen und weiter geduldet zu werden, nach dem Rezepte, das schon im 9. Jahrhundert nach Chr., die syrisch-babylonischen Heiden in Harrân mit Erfolg anwandten. Die Sekte hieß daher bei den älteren abendländischen Gelehrten (de Sacy, Tychsen, Gesenius) mit unkorrekter Transskription: Zabier.

Ihre Wohnsitze sind jetzt nur die ungesunden Sumpfgegenden des unteren Euphrat und Tigris und des Schatt el Arab in Südbabylonien, die Gebiete der Städte Wâsit und Basra (Sûk eśśijûḫ, wo Petermann die Mandäer kennen lernte, liegt am unteren Euphrat oberhalb Basra), und ferner nur einzelne Orte der gegenüber am östlichen Ufer des Tigris und des Schatt el ʿA. liegenden persischen Provinz Chuzistân (wie Muhammara, Huwaiza), also der alten Landschaften Mesene und Characene, die immer ein Schlupfwinkel für Sekten unter dem Islam und schon vorher unter den Sasaniden gewesen sind. Wegen der Verehrung, die bei ihnen Johannes der Täufer יוהאנא מאצבאנא genießt, nannte man sie sonst auch Johanneschristen, Chrétiens de Saint Jean, obwohl sie in ihrer Praxis nur Weniges und in ihrer Glaubenslehre gar nichts Christliches haben; ihre Erlösungslehre, welche sie sehr betonen, geht in letzter Linie direkt auf einen heidnischen, uralt babylonischen Mythus zurück, denn ihr Erlöser Mandâ dĕ hajjê resp. Hibil Ziwâ ist der babylonische Gott Marduk (hebr. Merodach).

Die erste Kunde von der Existenz dieser „Johanneschristen" verdanken wir einem Karmeliter, Ignatius a Jesu, welcher als Missionar in der Mitte des 17. Jahrhunderts mehrere Jahre in Basra lebte und auch Angehörige dieser Richtung zum Christentum bekehrte. Er berichtete über seine Erlebnisse in seinem Buche Narratio originis, rituum et errorum Christianorum Sancti Joannis. Cui adiungitur discursus per modum dialogi ... auctore P. F. Ignatio a Jesu Carmelita discalceato Missionario ... in Bassora Mesopotamiae. Romae typis Sac. Congreg. propag. fidei 1652, 192 Seit., 16°. Ignatius nennt sie Christiani S. Joannis, weil „taufen" (was der Mandäer so viel thut) und „zum Christen machen" im Orient dasselbe sei. Er hält sie wegen ihres Ritus, nur allein in einem Flusse zu taufen, und wegen ihrer mancherlei Legenden über Johannes den Täufer für Abkömmlinge der einst von Joh. d. T. im Jordan getauften Juden, die vor Verfolgungen von dort weggezogen sein. Er giebt ihre Zahl (jedenfalls zu hoch) auf 20—25000 Familien an und läßt Leute ihres Glaubens, außer in Babylonien und Persien auch in Goa und Ceylon, also in Indien, vorhanden sein, er rechnete also wohl die indischen sog. Thomaschristen (in Wirkl. Nestorianer) zu ihnen. Als seine Quelle über ihren Glauben nennt Ig. das mand. Buch „Diwân". Bald darauf folgten weitere Nachrichten durch den Maroniten Abraham Echellensis in seinem Buche Eutychius patriarcha Alexandrinus vindicatus, Rom. Propag., 1660, wo in p. II „de origine nominis Papae" S. 310—336 von den Sabaei gehandelt wird; dann durch den Missionar Angelus a Sancto Josepho; diese Missionare wußten sich auch einige Codices von den hl. Schriften der Mandäer zu verschaffen, und von dem letzteren rühren die zu Colberts Zeit in die Pariser Bibliothek gelangten Exemplare her. Ferner findet man Nachrichten über die die Aufmerksamkeit des Reisenden erregende Sekte in den Reisewerken von Pietro della Valle (Reisebeschreibung, 4. Teil, Genf 1674), Jean Thévenot (Voyage au Levant, Paris 1664), später von Kämpfer (Amoenitates exoticae, Lemgo 1722), Chardin (Voy. en Perse 1686); Carsten Niebuhr, der im Jahre 1765 in Basra die „Sabier" kennen lernte. Die Nachrichten in diesen älteren Reisewerken, wenn auch nicht so zuverlässig wie die in den neueren von Petermann und Siouffi (s. oben), sind zu einer Zeit an Ort und Stelle gesammelt, wo die Sekte noch relativ zahlreich war und behalten daher ihren unschätzbaren Wert.

Die eigentliche Quelle für die Kenntnis der mand. Lehre bleibt aber trotzdem das Studium ihrer eben charakterisierten hl. Schriften selbst. Sie sind, so umfänglich einige sind wie z. B des Ginzâ, doch alles nur Fragmente eines einst viel reicheren religiösen Schrifttums. Die älteren Stücke des Ginzâ gehen ohne Zweifel in die erste Zeit der muslimischen Herrschaft über Babylonien hinauf, in die Zeit zwischen 700 und 900 n. Chr., denn z. B. im „Königsbuch", dem letzten Teile des Ginzâ, werden (ed. Pet. GD 387, 9) „die persischen Könige und die arabischen Könige" erwähnt und die Grundbestandteile dieser Stücke können auch dem Texte nach mit Nöldeke recht gut bis in die frühere Sasanidenzeit hinaufgehen. Übrigens giebt es außer den größeren Religionsbüchern noch manche einzelne Traktate, von der Art etwa der einzelnen, die zusammengewachsen die großen jetzigen Konvolute bilden, und zwar besondere für Priester wie Laien, namentlich praktische Anweisungen zur Abwehr von allerlei Krankheiten und Unfällen, die die bösen

Geister herbeiführen, durch Zauberformeln; solche Blätter werden als Amulette auf der Brust getragen.

Wir gehen zur Darstellung des **Glaubens** der Mandäer über.

Die heutigen Mandäer haben, wie die Mitteilungen des Konvertiten Siouffi's (s. oben bei Quellenlitteratur) zeigen, eine monotheistisch gestaltete Glaubenslehre mit „Gott", Allâhâ, an der Spitze. Das ist also die Gestalt, welche die Religion bei ihnen unter dem bestimmenden Einflusse der umgebenden monotheistischen Glaubensformen, besonders des Islams mit seinem Allâh, schließlich angenommen hat und annehmen mußte.

Indessen die mand. Religion hat in den vielen Jahrhunderten ihres Bestehens viele Entwickelungsstufen durchgemacht. Dies ergiebt unbestreitbar das Studium des Ginzâ; und diese verschiedenen Formen in aller Schärfe voneinander getrennt und nebeneinander gestellt zu haben, ist das bleibende Verdienst von W. Brandt in dem Buche „Die mandäische Religion" 1889 (hier von jetzt an als: Brandt, MR zu citieren).

Es steht fest, daß die älteste Form eine rein polytheistische war, basiert auf zwei Unterlagen, nämlich erstens der alten babylonisch-assyrischen und zweitens der babylonisch-aramäischen Religion. Die Gestalten und Gedanken dieser Religionsformen kehren zuerst unverhüllt, auf einer später folgenden Stufe aber meistens, wenn auch nicht durchweg, unter jüdisch-christlichen biblischen Namen verhüllt hier wieder. In einzelnen Punkten ist anscheinend die älteste Form auch von indischen Vorstellungen beeinflußt. Diese älteste und ältere Stufe der mand. Theologie beschäftigt sich namentlich mit den Anfängen der Welt, der Theogonie und Kosmogonie.

Es folgt nun eine Epoche des überwiegenden persischen Einflusses; dieser betrifft vor allem die Eschatologie, die Lehre vom Ende des einzelnen Menschen, vom Jenseits und von dem Ende der Welt. S. Brandt in JprTh 1892.

Er folgt nun eine Zeit der Vermischung der verschiedenen Stufen, die „Verwirrung der mandäischen Theologie" von Brandt MR S. 48 ff. genannt.

Aus diesem Chaos ringt sich schließlich auf dem Wege zum Monotheismus die jüngere Religionsform der **Lichtkönigslehre**, die Lehre von Einem obersten Gott, genannt „großer König des Lichtes מאלכא רבא ד̌ נהורא los. Sie ist schließlich die kanonische, orthodoxe geworden, wie sich schon darin zeigt, daß mit einem langatmigen und überschwenglichen Lobpreise dieses Lichtgottes das „Große Buch", das Ginzâ, beginnt S. 1 Z. 4 ff.

Von hier bis zur Erhebung des in den älteren Stufen kaum vorkommenden Wortes Alâhâ zum Eigennamen „Gott" ist dann nur ein kleiner und letzter Schritt.

Mit dem Parsismus ist es, wenn wir den monotheistisch abgeblaßten Glauben der jetzigen Parsen in Indien betrachten, in der Entwickelung vom polytheistischen Dualismus zum Monotheismus ebenso gegangen.

Wir unterscheiden also im Mandäismus 1. **Urform**: babylonisch-heidnisch und aramäisch-heidnisch, diese Grundelemente in gegenseitiger Durchdringung, dazu vereinzeltes Indisch.

2. **Halbchristliche Form**: Die Urform amalgamiert mit alt- und neutestamentlichen Bestandteilen, und von daher dauernd von der Bibel stark beeinflußt in der Nomenklatur — eine Folge der beginnenden Bekehrung der Mandäer zum alten Christentume Babyloniens.

3. **Parsisch beeinflußte Form**, nach Abwendung der aufdringlichen nestorianischen Mission und als Rückschlag gegen diese;

4. **Lichtkönigslehre**, sie wird die abschließende kanonisierte Orthodoxie.

5. **Monotheismus**, in der Gegenwart.

Die älteste Form der priesterlichen Religion der M. beschäftigt sich nach Art aller anderen semitischen Naturreligionen, z. B. der phönikischen und besonders der babylonischen, vorwiegend mit der Frage nach der Entstehung und der Anfangszeit der Welt, ist also Theogonie und Kosmogonie. Hier stehen, ursprünglich getrennt voneinander, dann vereinigt nebeneinander, an der Spitze zwei Gestalten, jede den Urgrund alles Seins bezeichnend; der Pîrâ Rabbâ (d. ist der Große P.) und der Mânâ Rabbâ (d. i. der Große M.), letzterer später „das Erste Leben" genannt. Pîrâ Rabbâ פירא רבא ist das All, das Universum, der alles umfassende Urgrund und spätere Inbegriff aller Dinge der, alles in sich fassend, nur von sich selbst begrenzt ist. Daher wird vom Anfang aller Dinge GD 68, 22 gesagt: als da war Pîrâ im Pîrâ [d. h. nur von sich selbst umschlossen] und als da war Ajar im Ajar, mandäisch כד̌ הוא פירא בגו פירא וכד̌ הוא איאר בגו איאר.

Wie dieses „Umfassen" im eigentlichsten Sinne räumlich gemeint ist, ersieht man

daraus, daß es ebenda alsbald weiter von ihm heißt (GD 69, 1. 2): „Die großen herrlichen Manas, deren Glanz überreich ist, vor denen niemand war im Großen Pîrâ, der da groß ist und ohne Grenze, dessen Glanz größer ist als irgend eines Mundes Rede. Dieser selbe Ausdruck P. R. kehrt wieder z. B. GD 193, 3, im Traktat von Johânâs Ausgang, wo steht: „gieb ihm Offenbarung über die Geheimnisse der Könige und über den Pîrâ Rabbâ des Lichtes und über die Fundamente כאראביא und „Früchte" (פיריא pîrê im Plural) der Erde" u. s. w. In GD 70, 22. 23 lesen wir sogar: „das Leben pries den Mânâ Rabbâ, der in dem Großen Pîrâ wohnt", so daß also auch die oberste Potenz, Mânâ Rabbâ, von dem Pîrâ R. umschlossen ist. Dadurch ist die Bedeutung des Pîrâ entscheidend klar gestellt. Weniger sicher ist die Herkunft und Grundbedeutung des Wortes Pîrâ. Als nom. appell. bedeutet es im Mandäischen „Frucht", gleich mit dem Hebräischen פְּרִי, z. B. im Plural GD 26, 1. 2: „gleichet nicht den schlechten Pflanzen, die da Wasser trinken und Früchte פיריא ihrem Herrn nicht geben"; oder ibid. 33, 4, wo פיריא pîrê „Früchte" verbunden ist mit den synonymen עובדיא und mit עלאניא „Bäume"; — oder 248, 2: alle Früchte oder Werke, die P$_e$tâhîl gemacht hat, hat er für Adam geschaffen. An dieser Bedeutung halte ich jetzt auch für den Sing. Pîrâ (Rabbâ) gegen meine frühere Auffassung (in diesem Art. in der 2. Aufl. der RE Bd IX S. 208 oben) fest und erkläre den Namen: „Große Frucht". Sprachlich wäre ja freilich auch möglich die Ableitung von der W. פאר, wovon hebr. פְּאֵר „Schmuck, Glanz", und תִּפְאָרָה „Schmuck, Schönheit", letzteres im Neuhebr. Name einer der kabbalistischen Sephiroth; pîrâ verhält sich zu hebr. pe'êr wie z. B. aram. dîbâ „Wolf" zu ze'êb; s. m. Abh. „über Gnosis u. babyl. Rel." l. c. S. 297. Dagegen wäre auch begrifflich wenig Bedenken, denn „Schönheit", „Herrlichkeit", „Glanz" sind ja die stehenden epitheta ornantia der mandäischen Äonen. Sprachlich zulässig wäre auch und sachlich nicht unpassend die Ableitung von der W. פער „gespalten sein", nämlich פירא nach mandäischem Sprachgesetz für פְּעָרָא oder besser פְּעִירָא wie בירא „Vieh" für בְּעִירָא GD 33, 5; 12, 19, wo der Plur. ביריאתא; also dann eigentlich: Spalt, Kluft, Abgrund, Abyssus (so früher der Verf. in der Encycl. Britann. XV, 468), was ja der valentinianische *Βυϑος* eigentlich bedeutet. Nicht zu denken ist an das (entlehnte) persische pîr „das Alte" (Encycl. Britann. l. c.) oder gar mit Norberg an syr. perchâ „Vogel" (was mand. פיהרא wäre, welches aber kaum gegen Brandt MR S. 23 vor E. zu פירא verkürzt werden konnte), Vogel Phönix (s. N.s Onomasticon 124 s. v.), letzteres von Norb. nach seiner gewaltsamen Weise ohne weiteres statt פירא in den syrisch transskribierten Text gesetzt. — Zwar erscheint (wie mir selbst in der 2. Aufl. S. 208 oben) ein Name, der etymol. „Frucht" bedeuten soll, als Bezeichnung des Urgrundes alles Werdens so unpassend wie nur möglich, aber der Ausdruck ist wohl schließlich von der phantastisch gedachten Gestalt des Pîrâ gemeint und beruht dazu wohl auf einer von den Mandäern entlehnten fremden, aber nicht griechischen sondern indisch-philosophischen Vorstellung. Die Frucht ist das „Goldei" der brahmanisch-philosophischen Kosmogonie, das Hiranyagarbha, das zuerst geschlossen ist, dann aber sich spaltet zu Himmel und Erde; so auftretend zwar erst in der alten ind. Philosophie, doch kann die Vorstellung eine uralte mythologische sein. Sie begegnet uns so z. B. im Anfang von Manus Gesetzbuch. Zu vgl. (instar omnium) Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte (2. A.) Bd II 1897 S. 51 ff. und dort die einschl. Litteratur.

In dem Goldei ruht vor seiner Spaltung auch Brahma oder Purusha, der Gottesgeist, der Atman, wie Mânâ Rabbâ (= Atman) im Pîrâ. So dürfte sich alles am besten erklären. Das „Goldei" wird auch bei den Indern, wie P. R. bei den Mandäern, als selbstständige und selbstthätige Gottheit, als Weltschöpfer, wie Brahma eingeführt und beschrieben, aber nicht oft; ganz ebenso tritt „die Große Frucht" Pirâ Râbbâ als personifizierte Gottheit nur selten auf, z. B. 72, 19 ff., wo er dem Lebensboten Mandâ dĕ Hajjê Auftrag erteilt; vgl. auch Uranus gegenüber von Zeus. Bereits Petermann hatte PRE. 1. A. IX 319; „Reisen" Bd 2 S. 448 Mitte das W. als „Frucht" erklärend, an den orphischen Mythus von dem großen Weltei, worin demnach alles andere schon im Keime vorhanden war, gedacht, sachlich also ganz richtig, nur daß die orphische Theologie doch selbst eine spätere in ihren Grundgedanken unhellenische, vom Orient her beeinflußte, also eher eine der mandäischen gleichaltrige Bildung ist, die eher von babylonischen Gnostikern, wie den Mandäern, entlehnt sein könnte, als umgekehrt. Von Indien aus waren ja die althergebrachten Wohnsitze der Mandäer in nächster Nähe des persischen Meerbusens zur See sehr leicht zu erreichen; des alten Babylons Handel ging gerade am meisten stromabwärts nach Indien.

Mit dem Pîrâ R. ist in der alten mandäischen Kosmogonie GD 68 ff. eng verbunden der Ajar Zîvâ Rabbâ איאר זיוא רבא d. i. der Große Glanz-Äther; „Pîrâ im Pîrâ und Ajar im Ajar", d. h. „nichts als Pîrâ P. und nichts als A." war zu Anfang der Dinge 68, 22. Ajar ist gewiß wie das syrische ܐܐܪ das früh in das Aramäische aufgenommene griechische Ἀήρ „Luft"; Ajar ist also die Luft oder vielmehr der feine Äther, der als Inhalt den Umfassungsraum des Pîrâ erfüllt. In dem Passus GD 69, 10—70, 5 kommt zu Pîrâ und Ajar noch hinzu Jôrâ Rabbâ (יורא wohl von der W. יהר im hebr. יָהִיר „hoffärtig, arab. istaihara „rasen", also eig. Prunk, Pomp, dann Glanz) d. i. „der Große Glanz", von welchem dann entstand der Große Jordan der lebenden Wasser, von welchem das Leben selbst entstand. Der „Große Jordan", also hier der Himmelsstrom, in dem sich der „Glanz" des Ajar oder Jorâ verdichtet, gehört natürlich erst der jüd.-christl. Einflußperiode an. In dem räumlich-stofflichen Pîrâ-Ajar = Jôrâ aber waltet als persönlicher Geist, der Mânâ Rabbâ dĕ ekârâ, der Große „Geist der Herrlichkeit", gewöhnlich kurz Mânâ Rabbâ genannt. Die Grundbedeutung und Herkunft dieses Namens ist dunkel. Man ist zunächst geneigt (so schon Gesenius, später auch Nöldeke), ihn für iranisch, persisch, von der Wurzel man denken (in manas etc.), zu halten, von der ein Wort für „Geist" wohl stammen kann. Ich halte an der semitischen Abkunft des W. fest, denn iranische Wörter kommen unter den Personen dieser alten mand. Theogonie, etwa von Jâwar falls es pers. يار „Freund" ist, abgesehen, nicht vor, wenn auch die direkte Ableitung von ענא vgl. arab. maʿnâ „Sinn, Bedeutung", Schwierigkeit hat, da man davon mindestens מינא statt מאנא erwartet. Als Männername kommt Mânâ noch im **Fihrist** in den Adressen der Briefe von Mani und seinen Anhängern vor. — Mânâ R. entspricht, wenn der Begriff des Pîrâ richtig aus Indien abgeleitet werden darf, begrifflich dem Pûrusha oder Atman der Inder, dem persönlichen Großen Urgeiste, dem ursprünglichen, noch transscendentalen Lebensprinzip. In der späteren mand. Theologie fließt Manâ Rabbâ mit dem „Lichtkönig" zusammen. Als weibliche Potenz erscheint neben Manâ Rabbâ manchmal z. B. GD 134, 15 ff. Dĕmûthâ (d. i. Ebenbild sc. des Mânâ, ursprünglich nom. appell. z. B. 135, 18 D. Kadmaitâ „das Erste Ebenbild" genannt; ihr entspricht in der indischen Kosmogonie: Das „Weib" des Pûrusha, welches aus der Sehnsucht des sich einsam fühlenden Pûrusha entsteht — (wie die Ἔννοια der valent. Gnosis): „da ward es — das Ur-Eine, das Selbst — soviel wie ein Mann und ein Weib, die sich umschlungen haben", vgl. Chantepie de la S. l. c. S. 52 aus Brihad-Aranyaka-Upanishad. Entferntere Ähnlichkeit hat die Dreiheit Pîra-Ajar-Mânâ Rabbâ (mit Dĕmûthâ) mit der babylonischen, gleichfalls von Haus aus kosmischen obersten Göttertrias Anu (Himmel) Bêl (Luftraum) und Ea (Wasser) mit dessen Gattin Damkina (= Dĕmûthâ). Soweit ist noch keine sichtbare Welt, kein Leben, vorhanden, noch kein Diesseits, sondern nur Jenseits, nur Transscendentales. Jetzt tritt uns aber weiter entgegen als Urpotenz das „Erste Leben", Hajjê Kadmâjê, welches von M. R. geschaffen wird, mand. eig. „hervorgerufen", aber קרא „rufen" nimmt im Mand. geradezu die Bedeutung „schaffen" an. Dies will sagen, daß nun aus der unlebendigen die eigentliche lebendige Schöpfung ihren Anfang gefunden hat. Ganz ähnlich geht bei den Indern, aus dem noch nicht im gewöhnlichen Sinne lebendigen (unkörperlichen) Átman der Gîvâtman, der Lebens-Atman (gîva Leben wie hajjê, also der individuelle, persönliche A.) hervor durch das „Begehren" (Kâma) des Ersteren. Diesem „Ersten Leben", das mit dem jenseitigen M. R. so eng zusammenhängt, werden daher auch dieselben Prädikate wie dem großen Urgeiste beigelegt, beide werden geradezu miteinander verwechselt. Das „Erste Leben" wird in allen Gebeten zuerst angerufen, und jedes religiöse Buch, jeder Abschnitt des Ginzâ wird mit den Worten „im Namen des großen Lebens, des Wunderbaren" בשומאיהון דהייא רבייא begonnen. Aus dem „Ersten Leben" gehen dann zahllose Emanationen von Göttern, Äonen, Engeln hervor, und deren Werk ist schließlich die Schöpfung dieser sichtbaren Welt.

Diese Theogonie ist im 6. Traktat des GD (S. 68—175) und zwar in drei in Einzelheiten etwas abweichenden Berichten (so Brandt MR S. 24—29) überliefert.

Indessen diese Theogonie ist keineswegs die einzige, welche die mand. Religion (im Ginzâ) kennt. Ihr System war aber jedenfalls, wie Brandt mit Recht sagt, das einflußreichste und wohl auch das älteste unter den sonst vorliegenden. Es giebt aber theogonische Abschnitte, in denen von Pîrâ und Ajar keine Rede ist, und dafür andere Potenzen eingeführt werden. So tritt im 8. Traktat des GD S. 133—173 (handelnd vornehmlich

von der Höllenfahrt des Hibil Zîvâ) neben M. R. und seinem „Ebenbild“ Dĕmûthâ noch auf die „große verborgene erste Nituftâ“ (etym. „Tropfen“, wohl Samentropfen, Stoff des Lebens gemeint), die also dem „Ersten Leben“ des Hauptsystems entspricht und als die vergröberte, sinnliche Form desselben zu begreifen ist. Ferner im Tr. 28 GD 291 heißt das Urprinzip „der große Nĕbât, der hervorkam und aufleuchtete und aufblühte“. Das Wort in der Grundbedeutung „Sproß“ ist annähernd dem Sinn nach mit Pîrâ „Frucht“ zu vergleichen. Der Nĕbât „ruft hervor“ (= schafft) 800 Äonen (Utrâ's) darunter Jâwar; dann in einem zweiten Rufe Jošamin und Sar Ziwa, in einem dritten mit anderen Utrâs den Sĕmîr Ziwâ. Obwohl in der ganzen Art der emanatistischen Spekulation natürlich miteinander verwandt, sind diese letzteren kosmogon. Gebilde doch mit dem oben entwickelten und ebenso untereinander verschiedene und nicht vereinbare; die gleiche Verschiedenheit besteht auch unter altbabylonischen und unter phönikischen (bei Sanchuniathon) Kosmogonien. Von einer Einheit der alten mand. Religion, von einem „Systeme“ aller Gedanken, kann also keine Rede sein, nur das gilt, daß von einer Vorstellung (der im 6. Traktat) die anderen endgiltig zurückgedrängt und jene damit zur Herrschaft gelangt ist.

Von dem „Mânâ R. der Herrlichkeit“ gehen nun in phantastischer Fülle andere Mânâs hervor, auch Pîrâs genannt GD 69, 4 ff., gewöhnlich aber Utrâs עותריא. Dies bedeutet (W. עתר = hebr. עָשַׁר reich sein) „Herrschaften“ und „Mächte“. Nach 69, 22 ff. ist das „Erste Leben“ also aus dem „Großen Mânâ“ entstanden, und dieses also „stellte sich auf“ עתקאיים und sprach eine Bitte בותא (für בָּעוּתָא) für sich aus, nämlich um Gesellschaft und Fortpflanzung. Zu diesem Gedanken ist wieder auf indischer Seite der Kâma des Atman zu vergleichen. Auf diese erste Bitte entstand der Utrâ Meḳajjĕmâ, d. i. der aufstellende, weltschaffende Utrâ, den „das Leben“ (= das „Erste Leben“) „Zweites Leben“ הייא תיניאניא 70, 3 nannte. Nur ein anderer biblischer Name für diese Potenz ist wohl das häufige Jôšamin יושאמין, der Name offenbar die aramäische Umformung eines hebräischen יְהֹוָה שָׁמַיִם stat. cstr. „Jahwe des Himmels“, statt des üblichen אֱלֹהֵי הַשּׁ׳; vgl. auch *Βεελσαμιν* = בְּעֵל שְׁמַיִן bei Sanchuniathon. Und dieses „Zweite Leben“ rief wieder Utrâs hervor, richtete „Wohnsitze“ שכינאתא ein und rief einen „Jordan“ hervor. Drei von den Utrâs des „Zweiten Lebens“ teilen nun diesem ihrem Vater den Wunsch mit, eine Welt zu schaffen. GD 70, 15 ff.: „gieb uns von deinem Glanz und von deinem Licht und dem was in dir ist, daß wir hingehen (האב לאן מן זיואך ומן נהוראך ... ד נכזאל) und hinabfahren unter die Wasserbäche — und dir eine Welt schaffen“ ונכהית אתואיא האפיקיא מיא ... ואלמא נישאוילך. Das „Zweite Leben“ ist auch damit einverstanden, aber dem „Ersten Leben“ gefiel es nicht, dieses wendet sich vielmehr an „den Großen Mânâ, der in dem Pîrâ wohnt“ und dieser schafft („ruft hervor“ 70, 24 קיריה) den Kĕbâr Rabbâ, der da ist Kĕbar Zîvâ, und heißt Nĕbaṭ Jawar Bar Jofîn Jôfâfîn Sâm Mânâ Sĕmîrâ, „der Weinstock der da ganz Leben ist, der geliebt wird von der Utrâs im Prunk der Herrlichkeit“ und sprach zu ihm: O du, sei erhöht über die Utrâs und sieh, was sie machen ... und wie sie sagen: eine Welt wollen wir schaffen, wie die Gross = Utrâs, die Söhne des Lichtes“. Und dann wird er weiter angeredet: „Du, Mandâ dĕ Hajjê, d. i. „Vertrauter (eig. Kenntnis) des Ersten Lebens“, gefiel es dir?“

Dieser Mandâ dĕ Hajjê, die personifizierte *Γνῶσις τῆς Ζωῆς* ist, möchte ich sagen, die Centralperson in dem ganzen weitverzweigten Komplexe der mandäischen religiösen Vorstellungen. Er ist der präexistierende Christus des Mandaismus, mit dem später als wirkende Kraft innerhalb der Erdenwelt, als Erlöser, sowie als erhöhter Christus, der gefeierte Hibil Zîvâ identisch ist. Wie schon in dem A. „Mandäer“ in der 2. Aufl. der RE. S. 209 von mir entschieden betont wurde, und wie auch später W. Brandt in s. Buche „Mandäische Schriften übersetzt 1893“ S. VIII zu meiner vollen Zustimmung ausspricht, hat diese Figur des Mandâ dĕ Hajjê (und ebenso also die des Hibil Zîvâ) gar keinen christlichen Charakter, vielmehr hat „die mand. Anschauung von der Schöpfung, der Offenbarung und dem Wesen des Menschen ... mit dem christlichen Erlösungsglauben nichts zu schaffen“ (Brandt l. c. S. VIII), vielmehr „begegnet uns hier eine vom Christentume unabhängige und — setze ich hinzu — ihrem Bestehen nach weit ältere, nicht jüdische sondern heidnische Gnosis“, die sich erst viel später (Brandt l. c. S. XII zu Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt) mit dem Glauben an den im jüdischen Lande erschienenen Heiland befreundete“, Mandâ dĕ H. ist ohne Zweifel seinem Wesen nach der große Gott der alten Babylonier Marduk (Merodach), der alte babylonische Mittler zwischen Licht und Finsternis, Weltschöpfer und Erlöser von der Macht der bösen finsteren

Urmacht, des Chaosungeheuers Ti'amat, Sohn des großen Gottes Ea (= Mânâ Rabbâ), und ursprünglich Stadtgott von Babylon. Mandâ dĕ H. heißt wie Marduk „Geliebter Sohn" nämlich des Mânâ R., auch „guter Hirt", „Wort des Lebens", Epitheta die in den babylonischen Hymnen auch Marduk führt, der Erstgeborne בכרו bukru der Götter (Jensen, Assyr.-bab. Mythen und Epen 1900 S. 22 Z. 20). Mandâ dĕ H. ist nun sogleich ein wichtiger Faktor bei der Weltschöpfung, zu deren Ausführung im Sinne der obersten Gewalten Pirâ und Mânâ R., aber entgegen der Absicht der „Söhne des Zweiten Lebens", er geschaffen ist. Vor Antritt seiner Sendung gegen die niederen schöpfungslüsternen Utrâs, wird er von Mânâ R. (GD 72, 8 ff.) ermutigt: die obersten Götter würden während seiner Expedition „bei ihm sein", „er würde nicht von ihnen getrennt werden"; sanfte und recht handelnde (eig. aufrecht stellende מקאימיא) Utrâs würden ihn als Genossen begleiten (wie den Urmenschen des Mânî bei seinem Kampfe mit dem Urteufel) und die Finsternis השוכא Hešûchâ, die böse Welt, deren „Ort er vom Sitze des Ersten Lebens aus sieht", sei (GD 76 Z. 14) mit allen zu ihr gehörenden Mächten geringer und auch jünger (השוכא הוא האסיר ובציר) als die Lichtwelt. Er wird nun (p. 79) mit Kleid, Stab, Krone und Gürtel ausgerüstet und tritt nun (p. 80 ff.) seine Höllenfahrt an (wie im Traktat des GD 133 ff. Hibil Zîvâ der Sohn des Mandâ dĕ Hajjê). Es treten ihm mehrere finstere Gewalten (mand. ביריא bûrê) entgegen und werden von ihm bezwungen. Zunächst die große Teufelin, die als ein Weib personifizierte Finsternis, benannt mit dem biblischen Namen Ruhâ רוהא (d. i. רוּחַ, aram. רוחא, „Geist", der „Heilige Geist", weltschöpferische Kraft Genes. I, 2, durch den Christenhaß der Mandäer zum bösen Prinzip geworden); sie hat die Epitheta die „heilige", die „betrügerische" Kadištâ, Kadabtâ, und führt noch einen anderen Eigennamen, nämlich Namrûs נאמרוס d. i. wahrscheinlich das persische Nîmrûz نیمروز „Tagesmitte", „Mittagsglut", die alles versengt. Ihr Sohn ist der Großteufel Ur עור (von der W. אור, hebr. leuchten, assyr. und mand. brennen, glühen), der „König der Finsternis" GD 86, 10 sonst auch „der Riese, der Held" גאבארא Gabârâ, S. 94 Z. 11 Karabtânâ d. i. „Krieger" genannt. Er wohnt in dem „Schwarzen Wasser" מייא סיאויא majjê sejâwê (letzteres persisch), wie sein Element im Gegensatz zu dem „Weißen Wasser" d. i. Aether- und Glanzmaterie, den מייא היואריא (= Ajar und Jôrâ) heißt, in dem Mânâ Rabbâ thront. Er wird vom Mandâ dĕ H. besiegt und auf das „Schwarze Wasser" geworfen und eingekerkert, brennendes Feuer soll seine Speise, schwarzes Wasser, durch Staub mit „lebendem Wasser" gemildert, soll, wenn ihn dürstet, sein Getränk sein (GD 87, 14 ff. 89, 19). Neu beschließen das „Leben" und Mandâ dĕ H. ihrerseits eine Welt zu schaffen (92, 18 ff.); die Ausführung soll (93, 21) Gabriel der Gesandte, der vom „Leben" dazu geschaffen wird (גאבריאיל שליהא Gabrêil Šĕlîhâ, eig. der Apostel, ein Wort der syrischen Kirchensprache), übertragen erhalten. Auch in einem bereits der Lichtkönigslehre zugehörigen Stücke GD S. 13, 7. 8 ist Gabriel der ausführende Weltbildner: „Gabriel richtete den Himmel in die Höhe und spannte ihn aus ארים שומיא וניגדה und verdichtete die Erde zum Erdkreise und stellte sie fest." Hier zeigt sich natürlich ganz deutlich die Figur des Gabriel in ihrer naturalistisch-heidnischen (heidnisch-aramäischen) Urgestalt, im fremdartigen Kontrast nicht allein zu dem christlichen, sondern auch zu dem jüdischen Gabriel, obwohl der letztere in der jüdischen Theologie ein böser Engel ist. Gleichzeitig mit der „Hervorrufung" des Gabriel wird vom „Leben" der Abatur אבאתור, später zum Vater des Petahil gemacht, hervorgerufen (GD 84). Indessen gewöhnlich heißt in Ginzâ der Demiurg Pĕtâhîl פתאהיל, „eröffnet hat Il", ein echt aramäischer Name. Er ist wohl bei den Aramäern dieselbe Gestalt und nur ein anderer Name wie Gabriel, was ja auch aramäisch ist „mein Mann ist Il". Nach 93, 5 ff. gab das „Zweite Leben" seinen Engeln von seinem „Glanz" und von seinem „Licht", die Söhne des Zweiten Lebens, unter ihnen hervorragend der Utrâ Bĕhak, stiegen nun hinab zum „Ort der Finsternis" und riefen hervor den Pĕtâhîl Utrâ. Dieses ist ursprünglich gewiß ein guter Gott, aber da die alte mandäische Spekulation die Weltschöpfung bald als ein Werk der guten, bald als eines der bösen Gewalten ersieht, welchen letzteren dann die Guten die Arbeit durch ihre Mitwirkung abnehmen, so „schwankt sein Charakterbild jetzt in der Geschichte". Er beginnt sein Werk auf Betreiben der Mächte des „Zweiten Lebens", ohne die Aufforderung des „Vaters der Utrâs", der ihn „nicht gegürtet und nicht belehrt hat" S. 93, 19 ff. Zunächst will er das „Trübe Wasser" zu einer festen Erde verdichten, aber das Werk will ihm nicht gelingen (S. 94 ff.). Indessen Mandâ dĕ Hajjê waltet über dem Ganzen mit seinem „Glanze".

Während das Werk nicht recht vorwärts will, kommt die Ruhâ auf den bösen Gedanken, sich der Herrschaft auf der Oberfläche des „Schwarzen Wassers“ zu bemächtigen. Sie sagt zu den gefesselten Ur: „der Glanz des Fremden Mannes זיוה̄ ד̆גאברא נוכראיא 94, 12. 13, d. i. des Mandâ dĕ H. hat sich vermindert בצאר“ und fordert ihn auf, ihr beizuwohnen, so werde er von der Fessel, von der er gebunden sei, befreit werden. In dreimaliger Begattung erzeugt das Paar zuerst sieben Söhne (die so oft im G. genannten שיביאהיא Sibjahê, die Siebener, Brandt „Siebenlinge“, gemeint die sieben Planeten), dann zwölf (die Tierkreiszeichen) und zuletzt fünf Söhne, aber ihre Gestalten entsprechen nicht der Erwartung der Ruhâ zu deren Schmerz, erinnern vielmehr an die Lichtwelt; also ähnlich wie bei Mânî die böse Hawwâ die überwiegende Lichtnatur ihrer Geburten wahrnimmt. Pĕtâhîl erhält nun von dem „Leben“ das „Kleid lebenden Feuers“ (also Feuer die Weltseele, die den toten Leib belebend durchdringt; erinnert an die Stoiker). Durch dessen „Duft“ רידהא steigt, sobald P. in das „Schwarze Wasser“ (die sich eben kondensierende Weltmaterie) zurückgekehrt ist, Staub aus der Weltsphäre, genannt „Land Sinjâwîs“ (Herkunft dieses Namens?? wohl ein durch Verschreibung entstelltes Fremdwort), in einem fort in die Höhe (סליק סליק 97, 12), senkt sich auf die Masse, und „verstopft wurden alle Meere und zugedämmt alle Abgründe“ ibid. 13. 14. Nun wird auch das Firmament ausgespannt und damit die Welterbauung beendet. Jetzt erscheinen die Ruhâ und ihre Söhne vor Pĕtâhîl und bieten ihm ihre Dienste für die Regierung der Welt an; er läßt sie zur Mitwirkung zu „für so lange, als ihr gute Werke thun werdet“. Nunmehr erschaffen, von Pĕtâhîl aufgefordert, die „Sieben“ den Leib des ersten Menschen, des Adam. Aber sie vermögen nicht, ihn aufrecht auf seine Füße zu stellen 101, 16 לאקימה̄ על ליגרה̄, denn noch fehlt die „Seele“. Auf das Gesuch der Sieben an Pĕtâhîl, „laß uns von dem Geiste in ihn werfen, den du aus dem Hause deines Vaters mit dir gebracht hast“, geht Pĕtâhîl nun hin und „steigt auf zu dem Orte des Lichts לאתאר נהור Z. 17 zu dem Vater der Utrâs“, und teilt diesem mit „mein Ebenbild und dein Ebenbild steht nicht aufrecht“ (101, 19). Darauf geht der Vater der Utrâs an den „verborgenen Ort“ und holt ihm das „große Kleid“ נאצא רבא Z. 21, das „Gewand der Körper“ לכיתון פאגריא (χιτώς) V. 22, „welches alle Dinge erleuchtet“ und giebt es dem Pĕtâhîl. Zugleich aber ruft das „Leben“ (הייא Z. 24) ins Dasein, zunachst also, um bei der Menschenschöpfung mitzuwecken, die drei großen Helfer, mand. אדיאוריא adjaurê (pers. Wort, s. Nöldeke, Mand. Gr. S. 418 Anm. 2 von der Präpos. adhi mit jâwar = jâr „Helfer“), sie heißen Hibil, Šitil und Anos היביל ושיתיל ואנוש.

Dies sind natürlich die bekannten biblischen Namen Hebel (Abel), Šeth (hier zur Analogie mit den vielen Engelnamen auf îl zu Šitil erweitert) und ’Enôsch, stammen also aus der Periode der synkretistischen Berührung des Mandäismus mit dem Christentum her. Die drei Helfer erhalten die Obhut über die Seelen נישמאתא S. 102 Z. 2 als Hauptaufgabe: es, das Leben, schuf sie und bestellte und ermahnte sie für die Seelen. Pĕtahil soll nicht wissen, wie die lebendig machende Seele in den Körper gebracht wird. Ein Utrâ, 102, 6 Adakas Zivâ genannt, nimmt, als Petâhil es versucht, die Seele in den Ständer עצטונא (d. i. die steife, leblose Form) des Körpers zu werfen (102, 13), diese ihm weg שקאלתה̄ von seinen Armen, richtete seine Knochen auf, bevor Pet. seine Hand auf ihn legte, hauchte ihn an mit dem Hauche des Großen ארהאתה̄ בריהא ד̆רורביא; als der Glanz des Lebens in dem Körper redete, stieg Adakas Zivâ auf (102, 19) zu seinem Orte (nachdem er seinen Auftrag ausgeführt) und wurde den „Schatzmeistern“, den Utrâ’s, die die Ströme („Jordane“) des Lebens hüten, beigesellt. Nun ruft im Auftrage des „Lebens“ Mandâ dĕ H. der Seele „eine wunderbare Stimme zu“, d. h. er klärt sie über die wahre Religion auf (wie Jesus bei Mani dem Adam thut nach dem Fihrist). Hierauf wird Adam durch Manda dĕ H. und dessen drei „Brüder“ Hibil, Šitil und Anoš mit der Hawâ verheiratet, die „Sieben“ bringen dem Paare Schmucksachen und Genußmittel, um sie zur Sünde zu verführen, was aber die himmlischen Personen, Mandâ dĕ H. und die anderen drei, verhindern. Noch weiter versuchen die Ruhâ und ihre Söhne nach einer Beratung auf dem Berge Karmel (110, 3) den „Fremden Mann“ wie den ihnen wesenswidrigen Adam zu töten. Sie zaubern Verderben in die Schöpfung und erschüttern Himmel und Erde, daß Adam erschreckt aus dem Schlafe auffährt; aber Mandâ dĕ H. erscheint ihm und beruhigt ihn. Doch behalten die bösen Geister ihren Einfluß auf die Welt; die Zwölfe (Malwâšê, die Zodiakalgestirne) verteilen die Zeitalter der Welt unter sich, die Siebener stiften falsche Religionen, und alle rufen gefährliche Tiere und sonstige böse Gewalten in der Welt ins Dasein.

Vielfach anders sehen nun die göttlichen Figuren des später auf dem Wege zum Monotheismus ausgebildeten Lichtkönigslehre aus. Da ist von Pira, Ajar, Jora, Mana, keine Rede mehr, sondern in der Lichtwelt waltet allein der „große König des Lichtes", dem sich dann allerdings eine große Menge von guten und bösen Wesen der älteren
5 Stufen unterordnen. Die Schilderung der Lichtwelt, in welcher der mandäische Lichtkönig thront, ist von Haus aus dieselbe, welche im Manichäismus von dem „Könige der Paradiese des Lichtes" entworfen wird, nur außerordentlich phantastisch ausgemalt und erweitert. Wir heben nur einiges heraus. Die eigentliche Anrede an den Lichtgott zu Beginn des großen Buches lautet (S. 1 Z. 4 vor Ende ff.): Gepriesen seiest du und gesegnet und
10 verherrlicht und gefeiert und hochgeehrt, o Gott der Wahrheit (אלאהא דישרארא), dessen Stärke groß ist, und der keine Grenzen hat, der reine Glanz und das große Licht, das nicht abnimmt; gnädig und versöhnlich und ein geistiges Wesen (S. 2, 1 ff.) und barmherzig und ein Erlöser aller Gläubigen, der da aufrecht hält alle Guten, stark und weise". Er heißt weiter „Herr aller Lichtwelten, der oberen, mittleren und unteren" — „großes
15 Antlitz der Herrlichkeit, unanschaubares, unermeßliches" — „er hat keinen Genossen der Krone und keinen Teilhaber der Herrschaft" I, 2, 5 — „es leuchtet sein Licht und fest gegründet steht sein Glanz über allen Welten und Königen, die vor ihm stehen und leuchten von ihrem Glanze und von dem großen Lichte, das über ihnen lagert (l. c. 2, 9—11)" — „der Schöpfer aller Gestalten, der da verwahrt ist in seiner Weisheit und verborgen
20 und nicht offenbar" — „Licht der oberen Lichter, das da ist ohne ein fehlerhaftes und unvollkommenes Merkmal, Licht, in dem kein Dunkel ist, Lebendiger, in dem Tod nicht ist" — 3, 6—8; Ruhe, in welcher Erregung und Zorn nicht ist" ibid. 9; „sitzend im hohen Norden Z. 11 יאתיב בגירביא עלאיא, gewaltig, herrlich"; „König der Stadt des Lebens" ib. 14.

25 Im folgenden geben wir nun ein Gesamtbild der weiteren mandäischen Gedankenwelt, ohne im allgemeinen die verschiedenen Stufen strikt zu sondern, vielmehr mit Zugrundelegung der Lichtkönigslehre. Den Übergang zur Schöpfung der sichtbaren Welt bildet zunächst eine Selbstentfaltung des Lichtgottes in seinem Glanzäther. „Es gehen aus von ihm fünf große Zweige. Der erste und größte ist das Licht, das über allen
30 Emanationen, Engeln, aufgegangen ist; der zweite ist der sanfte Wind, der über ihnen weht, der dritte ist die Süßigkeit der Stimme, mit der sie allesamt frohlocken; der vierte das Wort des Mundes ihrer aller, das sie aufrichtet und bekennt, das fünfte die Schönheit der Gestalt ihrer aller, die sich immerfort vergrößert, wie Früchte an der Sonne". Der Gesamtname für die zahllosen Äonen, welche von dem Urleben ausgehen, ist ʻUthrê,
35 עותריא, Herrlichkeiten. Gott heißt deshalb 3, 12 „Vater aller Uthrê", doch giebt es nach I, 10, 8 ff. viele Klassen der obersten, den Lichtkönig umgebenden Emanationen: „die Engel עותריא und Könige und Boten und Hypostasen פארצופיא und Gestalten und Firmamente und Herrlichkeiten, Erden und Gebäude und Jordane und Bäume und der Glanz, der über ihnen ruht — diese Engel und Könige haben vom Könige des Lichtes
40 ihren Ursprung" (I, 10, 8—21). Das Wesen des Urvaters ist aber bei seiner unermeßlichen Erhabenheit auch den „Königen des Lichtes" unfaßbar; „sie sagen zu einander: „was ist der Name des großen Lichtes?" Und sie erklären: es giebt nichts von der Art eines Namens, und es giebt Keinen, der es mit einem Namen ehren könnte", I, 5, 4—6. So geht denn aus dem „ersten Leben" weiterhin das „zweite Leben" hervor, הייא תניאניא,
45 oft auch Jûšamîn, יושאמין, genannt. Der Name ist offenbar die aramäische Umformung eines hebräischen יְהֹ־שָׁמַיִם Jahwe (= Gott, im st. cstr. hier wie sonst gew. אֱלֹהֵי) des Himmels, cf. *Βεελσαμίν* (בְּעֵל שְׁמַיִן) bei Sanchuniathon. Nächst diesem emaniert der Lebensgeist, Mandâ d'hajjê, מאנדא דהייא, eig. *γνῶσις τῆς ζωῆς*. Dieses ist, wie gesagt, der mandäische Mittler und Erlöser, und zwar in jeder der Beziehungen des *Λόγος*
50 in der jüdisch-gnostischen Theologie, die wichtigste Gestalt im ganzen mandäischen Lehrsysteme, der Christus der Mandäer. Nur ein anderer, der gewöhnlichen gnostischen Terminologie mehr adäquater Ausdruck für dieselbe Figur muß von Haus aus die Bezeichnung „Urmensch" oder „Erster Mensch", גאברא קאדמאיא, gabrâ ḳadmâjâ (vgl. אָדָם קַדְמוֹן der Kabbala, *'Αδάμας* der ophitischen Gnosis, der انسان قديم insân ḳadîm
55 des Mani nach dem Fihrist) gewesen sein, wird dann aber auf die wichtigste Erscheinungsform des Mandâ in der sichtbaren Welt, den Hibil Zîvâ, übertragen, und z. B. Kolasta S. 1 Z. 11 neben dem „Leben" schlechthin und dem Mandâ dĕ hajjê als dritte Person angerufen. — Das „zweite Leben" wollte sich über das „erste Leben" erheben, dies gelang ihm jedoch nicht, und es wurde zur Strafe aus der Welt des reinen Aethers

ausgestoßen und in die Welt des geringeren Lichtes versetzt, welche von der oberen Lichtwelt durch die הפיקיא מיריא, d. i. Wasserkanäle getrennt ist (vers. Ausdruck als אַפִּיקֵי מַיִם in der Kabbala). Dagegen weilt der Mandâ d'hajjê bei dem Urvater, dem „Ersten Leben", resp. dem Mânâ rabbâ, dessen „geliebter Sohn" er heißt. Nach Mandâ d'h. kommen nun in dem weiteren Verlaufe eine Reihe von Lichtemanationen, deren letzte Johannes der Täufer ist, die ersten aber die erwähnten drei Brüder, Hibil, Sitil und Anôš (היביל, שיתיל, אנוש, von Abel, Seth und Enos). Sie heißen Söhne oder gar Brüder des Manda d'h., doch wird auch gelehrt, daß nur Hibil sein Sohn, Schithil sein Enkel und Anosch sein Urenkel sei. Der Gefeiertste der drei ist Hibil, gewöhnlich der Glanzvolle, היביל זיוא, Hibil Zîvâ genannt. Er erhält dieselben ehrenden Namen, wie der Mandâ d'h., dieselbe Thätigkeit, wie von diesem, wird von ihm prädiziert, er wird mit ihm überhaupt verwechselt. Ist Mandâ der Christus, so ist Hibil der Jesus Christus der Mandäer.

Aus dem zweiten Leben emanieren weitere „Söhne", der letzte genannt „Drittes Leben", הייא תליתאייא. Hajjê t'lîthâjê, gewöhnlich אבאתור Abâtûr, d. i. אב אתור „Vater des Uthrâ" genannt. Seine Beinamen sind „der Alte, der Verborgene, der Wohlbewachte. Er ist als die Grenzgestalt zwischen Jenseits und Diesseits jedenfalls der geheimnisvolle *Πρεσβύτης*, dessen Sichtbarwerden aus der Verborgenheit bei Mânî (z. B. Acta Archelai ed. Routh p. 67) das Signal zum Weltende giebt. Er sitzt nämlich an der äußersten Grenze der Lichtwelt, dort, wo das große Thor nach den mittleren und unteren Regionen führt, mit der Wage in der Hand, um die Thaten der abgeschiedenen Geister, welche bis zu ihm hinaufkommen, abzuwägen und sie, wenn sie zu leicht befunden sind, wieder zurückzuschicken; genügte der Befund, so öffnet Abatur den Seelen (נישמאתא nesmâthâ) den Weg in die höheren Lichtregionen. Sein Sitz wird deshalb zuweilen unter die maṭartâ's, die Straffstationen, eig. Aufbewahrungsorte oder Gefängnisse, der aus den Leibern abgeschiedenen, zum Leben aufsteigenden Seelen, gerechnet.

Unter dem Abatur war anfangs nur eine ungeheure Leere und ganz unten in der Tiefe das trübe, schwarze Wasser, majjê s'jâwê, מייא סיאויא. Ab. sah hinunter, und als sich sein Bild in dem schwarzen Wasser der Tiefe widerspiegelte, entstand P'tâhîl, פתאהיל, also hier als der Sohn des Abatûr, dem aber die materielle Natur des Chaoswassers, aus dem er entstand, inhäriert — der Demiurg der Mandäer, dem Jaldabaoth, d. i. Chaossohn, der Ophiten genau entsprechend. Er erhält von seinem Vater den Auftrag, die Erde und die Menschen zu bilden. Er thut dies nach einigen Stellen allein, nach anderen im Vereine mit den bösen Dämonen, besonders den sieben Planetengeistern (letzteres wie bei Mani). Gerade über die Weltbildung durch Ptahil und das Hereinwirken der Dämonen giebt es mehrere höchst verworrene und einander widersprechende Berichte; s. Brandt, Mand. Rel. S. 48—55: „Die Verwirrung der mandäischen Theologie". Nach Theodor bar Chônî ed. Pognon S. 154 und 155 erhält Petâhîl von seinem Vater „Abitur" den Auftrag zur Weltbildung, entledigt sich dessen aber nicht zu Abiturs Zufriedenheit und wird von letzterem gefangen gesetzt bis an das Ende der Welt, bis zur Auferstehung der Toten und dem Gerichtstage, „bis der Messias kommt und die Erlösung". „Er richtete den Himmel in die Höhe und spannte ihn aus, und verdichtete die (flüssige) Erde zum Erdkreise und stellte sie fest (Sidr. rabb. I, 13, 7. 8)." Ebenso erschafft er Adam und Eva, vermochte aber nicht, ihnen eine aufrechte Stellung zu geben, weil der Geist (Lebenshauch) ihm fehlte. Da erhielten Hibil, Schitil und Anôš vom „Ersten Leben" den Auftrag, einzugreifen. Sie brachten den von Mana Rabba selbst geholten Geist und flößten ihn dem Menschen ein, damit dieser nicht den P'tâhîl als seinen Schöpfer verehren solle. Hibil Zîvâ erteilt auf Anweisung des höchsten Gottes dem Adam und der Eva Belehrung „über den großen König des Lichtes", dessen Stärke groß, der ohne Grenze und Zahl ist, über die Lichtnaturen, die der Vergänglichkeit nicht unterworfen sind" u. s. w. I, 13, 18 ff. Er gebietet den ersten Menschen: nehmt ein Weib und schließt die Ehe, damit von euch die Welt belebt wird; doch wenn ihr euch euren Weibern genähert habt, so wascht euch mit Wasser und reiniget euch" I, 14, 3 ff. — P'tâhîl wird darauf, weil er die Macht über die Protoplasten verloren, von seinem Vater Abatur aus der Lichtwelt verstoßen und ihm unterhalb derselben sein Platz angewiesen, wo er bis zum Tage des Weltgerichts bleiben muß. Dann wird ihn Hibil Ziva erheben, taufen, zum Könige der Uthrê machen und göttlich verehren lassen.

Die Unterwelt wird eingehend beschrieben in dem Traktat 8 des Rechten Ginza S. 133 bis 173 ed. Petermann, übersetzt von Brandt, „Mand. Schriften ... übers. und erläutert" S. 137 ff. Sie besteht also aus 4 Vorhöllen und 3 eigentlichen Höllen. In jeder der Vorhöllen

thront ein Herrscherpaar. Die erste ist die Welt des Zartaj und Zartanaj die zweite die von Hag und Mag (jedenfalls Gog und Magog, bei den Muhammedanern Jâgûg und Mâgûg), die dritte die von Gaf und Gafan, die vierte von Anatan und Kin. Dann erst kommt das eigentliche Reich der Finsternis, geteilt in drei übereinanderliegende Stockwerke, in deren jedem ein greiser König einsam thront. Sie heißen S'dûm, der „Krieger“, Enkel der Finsternis, Giv, „der Große“ und in der untersten Hölle Krûn oder Karkûm, der älteste und mächtigste von allen; sein gewöhnliches Epitheton ist „der große Fleischberg“, טורא רבא דביסרא, tûrâ rabbâ dĕ besrâ; daneben „Erstgeborener der Finsternis“. In den Vorhöllen ist noch schmutziges, schlammiges Wasser, in der eigentlichen Hölle hört auch dieses auf, im Bereiche des Krûn ist nur Asche, Staub, Leere. Krûn selbst ist „ohne Knochen der Asche ähnlich“. Brennendes Feuer erfüllt diese Regionen, in den Vorhöllen wie in den Höllen, aber es ist nicht das leuchtende, wohlthätige, sondern nur das verzehrende Feuer (wie bei Mani dieses unter den Elementen des Urteufels genannt wird). In diese Gebiete „der drei Könige, die das Feuer nicht verzehrt, den Ort, wo statt Wassers Asche, den Ort, der vor Glut nach Wasser dürstet, den Ort, den vollkommenen Sitz der Finsternis, der von keinem der Sterblichen bebaut ist“, stieg Hibil Zîvâ, mit der Kraft des Mânâ rabbâ ausgerüstet, wie bei Mani der Urmensch mit den Elementen des Lichtkönigs bekleidet ist, herab. Sein helfender Begleiter heißt Râzâ Rabbâ. Nach längerem Verweilen in jeder der Vorhöllen, wo er seine Macht entfaltet, durchschreitet er die Thore der eigentlichen Hölle und langt schließlich, von den beiden ersten Höllenkönigen immer tiefer gewiesen, bei Karkûm an. Diesen zwingt er, nachdem er sich von ihm ohne Schaden bis zur Hälfte seiner Gestalt hat verschlingen lassen, die Übermacht des Lichtgottes Mânâ rabbâ anzuerkennen und nötigt ihm das höchste Geheimnis, den verborgenen Namen der Finsternis, ab. Mit diesem als Vollmacht des obersten Höllenfürsten ausgerüstet, durchzieht er nun aufsteigend nochmals die Höllenräume, nimmt den Herrschern alle Gewalt, entreißt alle Geheimnisse und verschließt die Thore der einzelnen Regionen.

Über den Vorhöllen ist die Wohnstätte der Ruhâ, רוהא, der gewaltigen Teufelin, Tochter der Kin, der Herrscherin der vierten Vorhölle. Hibil Ziva hatte sie durch List herausgebracht und von der Unterwelt abgeschlossen. Nirgends zeigt sich die christenfeindliche Ausprägung der Mandäerlehre deutlicher als hier in dem Charakter der Ruhâ. Sie ist von Haus aus eben das syrische רוּחָא דְקוּדְשָׁא, der heilige Geist, Gen I, 2 weltschaffende Kraft, aber die Mandäer benennen mit diesem Ausdrucke der syrischen Kirche für die dritte Person der Trinität den Muttergeist des Betruges, der Lüge, der Gaukelei und Giftmischerei, der Hurerei. Sie entspricht der Ḥawwâ (Eva) in der manichäischen Kosmogonie. Ein anderer Name der Ruhâ ist Namrûs, über dessen Herkunft s. oben. Die Ruhâ ist die Mutter des Ur, איר, des fürchterlichsten aller Teufel; dies ist das personifizierte Höllenelement, das verzehrende Feuer, was auch der Name (איר, Feuer) bedeutet. Er entspricht dem Urteufel (Iblîs ḳadîm im Fihrist) des Mani. Wie dieser wollte Ur die Lichtwelten voll Wut und Übermut stürmen. In GD 134 heißt die angreifende böse Macht, gegen die Mânâ R. den Hibil aussendet, nur „ein Daiwa“ d. i. Dämon aus Sinjawis, dem unteren Lande des Dunkels, s. oben; nach Brandt, Mand. Schr. S. 138 A. 1 viell. Serendib, Ceylon, als der Name des äußersten Südens, wo nach dem 26. Traktate das „Schwarze Wasser“ lagert. Dieses Thun wird gewöhnlich also den Ur beigelegt. Er stürmte an, aber Hibil Ziva warf ihn gefesselt auf das „schwarze Wasser“ und umgab ihn mit 7 eisernen und 7 goldenen Mauern. Während P'tahîl mit der Bildung der Erde und des Menschen beschäftigt war, gebar die Ruha von ihrem Sohne Ur zuerst 7, dann 12 und zuletzt 5 Söhne. Alle diese 24 versetzte P'tahîl (wie die Archonten bei Mânî) an den Himmel, die 7 ersten sind die 7 Planeten, welche unter die 7 Himmel verteilt worden, die 12 folgenden sind die 12 Zeichen des Tierkreises, die 5 letzten sind bis jetzt nicht zu deuten. Die Namen der 7 Planeten sind nach I, 51: 1. die Sonne, auch Jl Jl, Kaduš, Adunaj d. i. der zum bösen Wesen gestempelte Gott des Alten Testaments אֲדֹנָי, wie der Ἀδωναῖος der Ophiten; 2. Venus, Ruhâ d'ḳudšâ (der heil. Geist), auch Estᵉrâ (d. i. die chald.-babylon. Ištar), Libat und Amamet (Libat aus dilbat, ein Epitheton der Ištar; zu Amamet cf. Humâma, der Name der finsteren Weltseele bei Mani nach dem Fihrist und die babylon. Ti'âmat, das Chaos) genannt; 3. Merkur, Enbu; auch „der falsche Messias“, Mesîhâ daggâlâ, d. i. Jesus; 4. Mond, Sîn; 5. Saturn, Kêwân; 6. Jupiter, Bîl; 7. Mars, Nirig. Die fünf letzten Namen sind bekannte babylonische Götternamen, hier unverändert erhalten,

bis auf Nirîg, was das verkürzte Nirgal. Die Sonne ist der Herr der Planetengeister und steht deshalb in der Mitte von ihnen, im vierten Himmel. Bestimmt vom Weltschöpfer, dem Menschen zu dienen, suchen sie ihm dagegen durch Verführung nur Böses zu bereiten und sind die Ursachen alles Bösen wie alles Unheils auf der Erde. Die 7 Planeten haben ihre Stationen, מאטרא־אתא, Maṭârâthâ, in die sie sich begeben, wenn sie ihren Lauf am Himmel vollendet. Diese Planetenstätten ruhen, gleich der Erde und einer zweiten Welt dieser zunächst gegen Norden, auf Ambosen, die von Hibil Ziva auf den Bauch des bewältigten Ur gelegt sind; ebenso wie nach der Lehre Manis die Erde auf den Schultern des „Schulterträgers“ Ὠμοφόρος ruht, und von einem „Glanzhalter“, Splenditenens, von oben in der Schwebe gehalten wird.

Den Himmel denken sich die heutigen Mandäer als gebildet aus dem reinsten, klarsten Wasser, das aber zugleich so fest ist, daß kein Diamant es durchschneiden kann. Auf diesem Wasser schiffen die Planeten und die anderen Sterne umher. Alle sind als böse Dämonen ihrem Wesen nach dunkel, werden aber durch leuchtende Strahlenkreuze von Engeln erhellt. Wegen der Klarheit der Firmamente kann man durch alle sieben bis zum Polarstern hindurchsehen. Letzterer ist die Centralsonne, um welche sich alle übrigen Sterne drehen, und daher der Ort, nach welchem sich die Mandäer beim Gebete wenden, ihre Ḳibla. Ein Strahlenkreuz von unzähligen Juwelen tragend, steht der Stern vor dem Thore des Abatur, an der Pforte der Lichtwelten, 12000 Parasangen über der Himmelskuppel.

Die Erde wird als runde, nach Süden zu mehr abwärts gesenkte Scheibe gedacht, die auf drei Seiten von einem großen Meere umgeben ist. Im Norden ist ein hoher, aus lauter Türkisen bestehender Berg, dessen Widerschein die blaue Farbe des Himmels bewirkt. Hinter diesem Berge erstreckt sich die Welt der Seligen, eine Art niederes Paradies, bewohnt von den Ägyptern, welche einst mit Pharao im Roten Meere nicht untergegangen sind, sondern gerettet wurden. Sie gelten als Vorfahren der Mandäer, Pharao ist ein mandäischer Hoherpriester und König gewesen. Alle diese Verdrehungen aus christenfeindlicher Tendenz, die sich auch auf das Alte Testament erstreckt. Das große Meer, welches beide Welten umgiebt, wird daher weiter im Anschluß an die Bezeichnung im Buche Exodus Jammâ rabbâ d'sûf genannt, d. i. urspr. „Schilfmeer“, von den Mand. aber als „Meer der Grenze, des Endes“, verstanden.

Der Mensch besteht aus drei Teilen, dem Körper, pagrâ, der tierischen Seele (ψυχή) rûhâ, und der himmlischen Seele, die von Mana rabbâ gespendet wurde, nĕšemtâ.

Die Gesamtdauer des Bestandes unserer Erde ist auf 480 000 Jahre bestimmt und zerfällt in 7 Epochen, in deren jeder ein Planet herrscht. Das Menschengeschlecht hat nach dem Sidrâ rabbâ, letzter Traktat, genannt „das Königsbuch“ GD, S. 378—395, bereits dreimal eine völlige Vertilgung bis auf Ein Menschenpaar erlitten durch Wasser, Feuer, Schwert, Pest. Bis auf Noah (Nû) waren 466 000 Jahre vergangen. Dann traten mehrere falsche Propheten auf. Der erste Prophet war Abrâhîm, welcher 6000 Jahre nach Noah, als die Sonne das Regiment über die Erde hatte, auftrat, ein Diener des Adunaj, der Sonne. Dann folgte Mîschâ, Mose. Zu dessen Zeit waren die Ägypter im Besitze der wahren Religion. Nach ihm kam Schlîmûn (Salomo) bar Davith, dem die Dämonen dienstbar waren. Der dritte falsche Prophet ist Jischu Mĕšîha, ein Zauberer, der Planet Mercur, daher auch Enbu Mĕšîha. 42 Jahre früher als er unter dem Könige Pontius Pilatus war der einzige wahre Prophet Jûhânâ Bar Z'karjâ, auch mit der islamischen Form Jahjâ genannt, erschienen. Seine Mutter heißt bei den M. Enischbai (Elisabeth); die Geburtsgeschichte wird phantastisch-wunderbar auseinander getreten. Zu Jahja kam, Demut heuchelnd, der Messias; Jahja ließ sich täuschen und taufte ihn. J. ist eine Inkarnation des Hibil Ziwâ, welcher letztere schon zu Nu's Zeiten den Unbußfertigen gepredigt hatte; nach vollbrachter Mission kehrt daher Jahja, mit Licht bekleidet, ins Lichtreich zurück. Zugleich mit dem Messias und Johannes dem Täufer war Anôš Uthra, der jüngere Bruder des Hibil Ziva, vom Himmel herabgesandt auf die Erde. Er ließ sich von Jahja taufen und wirkte als Wunderthäter, heilte Krankheiten, erweckte Tote; den falschen Messias brachte er durch seine Anklage zum Kreuzestode, verkündigte die wahre Religion und sandte vor seiner Rückkehr in die Lichtwelten 360 Propheten aus, um seine Lehre zu verbreiten.

Die Stadt Jerusalem, die einst auf Befehl des Adunaj erbaut worden war, von den Mandäern Uraschlam, d. i. „der Teufel Ur hat vollendet“, genannt, vernichtete Anusch und zerstreute die Juden in alle Weltgegenden. Was die Mandäer den Christen

und ihrem Propheten, dem Messias besonders vorwerfen, ist das Fasten, das ehelose Leben und unnütze Askese. Charakteristisch für ihren Christenhaß ist die Stelle des „Buches des Johannes bei Stäudlin, Beiträge zur Geschichte der Sittenlehre, V, S. 43: „Hütet euch vor dem Gott-Zimmermann! Dem Zimmermann (naggârâ) gebührt die Axt, aber kein Weihrauch!". 240 Jahre nach dem Auftreten des Lügenmessias waren sämtliche Mandäer von der Erde ausgerottet, es kamen deshalb ihrer 60000 aus der Welt des Pharao, und ihr Oberpriester nahm seinen Sitz in Damaskus. Dort in der Kuppel der Umajjaden-Moschee, glauben die Mandäer, seien ihre heiligen Schriften verborgen.

Der letzte falsche Prophet, nach welchem keiner mehr kommen wird, ist Muhammed, von den Mandäern M'hamad oder Ahmat bar Bisbat genannt, mit dem Beinamen כאדריא „der Verkehrer" GD S. 29 ff. In dessen und des Chalifen Ali Umgebung weilte Anuś und verhinderte beide an Feindseligkeiten gegen die Gläubigen. Unter den Abbasiden wollen die Mandäer in Babylonien 400 Gotteshäuser gehabt haben, während ihr Oberhaupt in Bagdad residierte. Dann wurden sie verfolgt, ihre Heiligtümer zerstört und die Glaubensgenossen genötigt, sich nach Ammâra bei Wâsit am Tigris und dann noch weiter südwärts nach Chuzistan zurückzuziehen. 4—5000 Jahre nach Ahmat wird die ganze Menschheit durch einen gewaltigen Sturm von neuem vernichtet, die Erde aber durch ein neues Menschenpaar aus der Oberwelt von neuem bevölkert, dessen Nachkommen 50000 Jahre in Frömmigkeit und Tugend auf der Erde bleiben werden. Dann wird Ur die Erde mit samt den mittleren Oberwelten verschlingen, hierauf, zerplatzend, in den Abgrund der Finsternis stürzen und mit allen Welten und Mächten der Finsternis vergehen. Das Weltall wird von da ab nur Eine Lichtwelt sein, die ewig dauert.

Wir gehen über zur Beschreibung des religiösen Lebens der Mandäer und beginnen mit den Festen.

Die Mandäer halten wie die Christen im Gegensatz zu dem Sabbat der Juden den Sonntag heilig. Er heißt bei ihnen האבשאבא habĕšabâ, syr. ḥadbĕšabbâ. Z. B. GD 288, 9, wo es heißt, daß wie das Leben älter קאשׁיטיא ist als der Tod, das Licht älter als die Finsternis und der Tag älter als die Nacht, so ist der Sonntag älter als der Sabbat שׁאפתא. Er wird durch Enthaltung von aller Arbeit und durch Gottesdienst, bei dem die Priester aus den heil. Schriften vorlesen, gefeiert. Außerdem ist nach den neueren Reisenden Petermann l. c. Bd II S. 459 und Siouffi S. 143 der Donnerstag dem Hibil Zîwâ geweiht (ähnlich wie bei den Persern z. B. der Mittwoch dem Mithra heilig war und sonst jeder Wochentag seinen Gott hatte).

Andere Festzeiten werden zwar im Ginzâ nicht erwähnt, sind aber von Petermann (II, 460 ff.) und Siouffi (S. 100 ff.) einstimmig bezeugt und müssen also doch wohl schon von länger her in Übung sein. Im Ginzâ wird, worauf Brandt MR S. 90 aufmerksam macht, nur einmal GD 228, 7 ff. des Neujahrstages יומא קאדמאיא דשׁידתא האדיתא gedacht und davor gewarnt, an ihm Wasser aus einem fließenden Wasser („einem Jordan" יארדנא) zu schöpfen, von ihm zu trinken und damit sein Gesicht zu bestreichen נימשׁיא; denn „jeder nasoräische Mann, der das thue, werde ein Anteil der Ruhâ und ein A. des Mĕšîhâ sein und die Siebener in seinem Anteil gefunden werden". Der Grund dieses Verbotes ist nach Peterm. II, 460 Brandt MR S. 909 A. 1 der, daß am Neujahrstage die das Wasser hütenden Engel zur Teilnahme an der Feier des „großen Festes des Pirâ rabba und des Mâna r." in die Lichtwelt aufgestiegen sind und daher die Ruhâ und die bösen Mächte die hüterlose Welt beherrschen; deshalb dürfen die Mandäer an dem Tage überhaupt nicht aus dem Hause und bes. nicht an das Wasser gehen.

Außerdem also bezeugen Pet. und Siouffi nach eigener Erkundigung folgende Feste:

1. Naurûz rabbâ נאורוז רבא, das „Große Neujahrsfest" (pers. نَوروز), beginnend am ersten Tage des ersten Wintermonats, 6 Tage oder mit Einschluß des letzten Tages des alten Jahres, der nach Siouffi ein Fest für sich bildet, 7 Tage dauernd. Die Priester und Gelehrten unter den Mandäern schlagen am ersten Tage die astrologischen Bücher nach, um den Verlauf des folgenden Jahres, namentlich ob es ein fruchtbares oder ein trockenes sein wird, voraus zu erfahren. Ganz deutlich zeigen sich hier wohlerhaltene alte babylonische, heidnische Gebräuche. Man denke an das babylonische Neujahrsfest, an welchem die Götter ihre Versammlung mit einem Festmahle (puḫru) hielten, um die „Lose" für die Geschicke der Menschen im kommenden Jahre zu ziehen, wahrscheinlich das alte mythologische Original des jüdischen Pûrîm, vgl. W. Erbt, Die Purimsage in der Bibel, Berlin 1900, S. 68 ff. 2. Das mand. Himmelfahrtsfest, Dehwâ h'nînâ, דיהוא הנינא,

zur Feier der Rückkehr des Hibil Zîwâ aus dem Bereiche der Finsternis in sein Lichtreich; dauert 5 Tage und beginnt am 18. des ersten Frühlingsmonats. 3. Das fünftägige große Tauffest, das Hauptfest der Mandäer, an den 5 Schalttagen, welche nach dem zweiten Sommermonate in den Kalender eingefügt werden. Der Name ist nach Siouffi פאנגא, zu sprechen Pantscha, vom persischen پنجگاه d. i. „Fünfzeit" auch כאנשא gesprochen. Während dieser Tage müssen sich alle Mandäer, Männer wie Weiber, täglich dreimal, vor jeder Mahlzeit, im Flusse baden und sich ganz weiß kleiden. Der erste Tag des P. ist nach Siouffi dem Anôš Utrâ, der vierte dem Nebâṭ Rabbâ geweiht. Die beiden übrigen Feste sind 4. das Dehwâ dĕdaimânâ, דיהוא דידימאנא, zu Ehren eines der 360 Uthra's, der aber im G. und sonst nicht vorkommt, Namens Daimânâ, eintägig am ersten des elften Monats, des zweiten Herbstmonats. Brandt vergleicht zu dem Namen das altpersische (awestische) nmâna „Wohnung", was bekanntlich auch in garônmâna „Garôtman", N. für die Wohnung des Ahuramazda, vorkommt; aber dies kann doch nicht dĕmâna, mit d, gesprochen worden sein. Ich möchte eher an das entlehnte dîwân denken; w und m gehen sehr oft, z. B. auch im Babylonischen, ineinander über. 5. das eintägige Fest am ersten Tage des fünften Monats, des zweiten Frühlingsmonats, zur Erinnerung an die im Roten Meere untergegangenen Ägypter des Pharao. Der mand. Name ist מארואנא, Marwânâ; 6. Die Vorfeier des Neujahrsfestes am letzten Tage des Jahres, כאנשיא זאהלא, Kanschê zahlâ.

Das mandäische Jahr (שיתא) ist ein Sonnenjahr, verteilt in 12 Monate von je 30 Tagen, dazu die 5 Schalttage zwischen dem 8. und 9. Monat, also zusammen 365 Tage. Die Monate (יאהרא, jahrâ) werden auf dreifache Weise benannt. Einmal als der erste, zweite, letzte Monat des Winters, Frühjahrs, Sommers, Herbstes, z. B. der erste Frühlingsmonat, Jahrâ awwal d'bahâr; der bestimmende Zusatz ist meist persisch. Zweitens gebraucht man die alten babylon.-jüdischen Namen, Nîsân, Ijjar, Sivan u. s. w. Drittens benennt man die Monate nach den Bildern des Tierkreises, jedoch ohne daß deren Zeit mit der abendländischen übereinstimmt; z. B. heißt der erste Frühlingsmonat Nisân auch Embrâ, עמברא, d. i. Widder. Die 7 Tage der Woche (haftâ, האפתא, persisch هفته) sind jeder einem Planeten geweiht. Der erste Tag, der Tag der Sonne, ist eben der vorher besprochene Habĕsaba, האבשאבא.

Das Gebet heißt mandäisch Buthâ בותא (für בְעותא), tušbehtâ תושביהתא (syr. tešbohtâ), auch ראהמיא rahmê, eig. Gnadengesuch. GD 14 wird geboten: „lehre sie Bittgebet und Lobpreis, daß sie aufstehen und den Herrn aller Welten preisen dreimal am Tage und zweimal in der Nacht"; also wie die Muslime. Dagegen wird 300, 2 gesagt: . . . nicht sollen sie es beten לא ניבונה in der Nacht und dem Dunkel und zu der Zeit, da er (der dazu bestellte „Mann" GD 222, 4, der die Strahlen zurückhält) die Gebete verbirgt (d. h. nicht zum Lichtort emporsteigen läßt, sondern sie zurückhält), denn sonst müssen die Gebete im Hause des Abatur verweilen, bis daß die große Pforte des Abatur geöffnet wird und sie in das „Haus des Lebens gelangen können". Also gebetet soll nach dem Ginza überhaupt nur werden, wenn Helligkeit herrscht, also beim Aufstehen vom Schlafe, sobald es hell ist; und am Abend (באינא 222, 3) „so lange als die Strahlen stehen".

Fasten als körperliche Kasteiung wird in den mandäischen heil. Schriften, offenbar aus Abneigung gegen die christliche, einst den M. aufgedrungene Fastenpraxis, direkt verworfen, und heute üben sie es nach Peterm. S. 459 lediglich zum Schein, aus Furcht vor den Muhammedanern. Im Ginzâ GD 16, 12 ff. wird ein geistiges Fasten geboten: fastet das große Fasten, das nicht ein Fasten (Sichenthalten) von dem Essen und Trinken der Welt ist צום צאומא רבא ד̂ לאו מן מיכלא ומאשקיא דאלמא הדא, fastet eure Augen vom Hinschielen nach etwas (מירמאז רימזא Z. 14) und seht keine Schlechtigkeiten; fastet eure Ohren vom Horchen an Thüren die nicht die eurigen sind מן מאצותא על באביא דלאו דילכון, euren Mund vom Sprechen der Lügen, denn Unrecht, Betrug und Täuschung sollt ihr nicht lieben; fastet eure Herzen vom Denken der Bosheit und Haß; Eifersucht und Zwietracht soll in euren Herzen nicht sein; fastet eure Hände . . . eure Leiber von Gattinnen die euch nicht gehören . . . eure Knie vom Anbeten des Satans und der Götzenbilder . . . eure Füße . . . fastend solches große Fasten, und lasset nicht ab bis daß ihr ausgeht aus euren Leibern (cf. die Übers. von Brandt, MR S. 93 und von Petermann l. c. S. 459). Das Fasten der Christen „die hungern nach Brot und nicht essen . . .

und die in Trauer und Klagen dasitzen ... GS (links) S. 35 und Z. 9 ff. ist verwerflich, die Fastenüber kommen in die Maṭartâ (das Gefängnis, der Strafort) den Ruhâ.

Dagegen bezeugt Siouffi (S. 103 ff.), daß die M. zwar kein wirkliches Fasten (le jeûne naturel est défendu chez les Soubbas) halten, aber sie haben einige Pausezeiten מבאטאל Mĕbaṭṭal (gesprochen nach S. Mbottol etymol. „was zur Ruhe gesetzt ist", „feiernd") genannt, an denen die Priester nicht schlachten und zum Teil überhaupt kein Fleisch genossen werden darf, von verschiedener Dauer, von je 1 Tag bis zu 14 Tagen.

Speisegesetze. Verboten ist nach GD 18, 3 ff. das Essen von Blut der Tiere, von Totem, Trächtigem, von solchem „was sich noch regt", also worin noch Leben ist ד̌ נאפצא, und von solchen, was ein Raubtier überfallen hat (wie das hebr. טְרֵפָה, Zerrissenes) — also doch wie die Israeliten im Priesterkodex und noch die alte christliche Kirche AG 15, 20. Gegessen soll werden „was mit Eisen geschlachtet ist"; dies sollen sie abspülen, abwaschen und reinigen (ibid.). Verboten ist das Essen von Speisen, die Fremde (בניא תיביל Söhne der Erde, Profane, GD 307, 12) und Andersgläubige („vom Hause der Zwölf Pforten" מן באביא תריסר GD 288, 5 ff.) zubereitet haben, denn solches ist unrein טנופא 307, 12; namentlich 300, 20, 21 „wer Wein trinkt in der Bude" (בהאנותא = chald. חנותא خانوت), „den wird man mit Sägen des bösen Feindes קובלא zersägen". Ja noch jetzt darf der Mandäer nach Siouffi 115 mit Fremden nicht zusammen speisen, und auf der Reise des fremden Landes Brot und Butter nicht essen. Also nur Geschlachtetes, was zuvor abgewaschen und nachher gekocht ist und über welches das Tischgebet (im Namen des Lebens und im Namen des Manda di H., Siouffi S. 86) gesprochen ist, darf gegessen werden. Aber auch gekaufte Eßwaren, „die ihr heimbringt von Märkten und Straßen, die spült mit Wasser ab und eßt", also auch hier schon an den Objekten ein Vollzug der „Taufe", des beherrschenden Sakraments der Mandäer. Unter den Gaben der Natur ist aber im übrigen kein Unterschied zwischen Rein und Unrein zu machen: GD 248, 2, „alle Früchte und Werke, die Petâhil gemacht hat, hat er für Adam geschaffen; esset davon und gebt Almosen אכיל מינאיהון ו זידקא האב", und „es soll ihm kein Schaden erwachsen in dieser Welt wegen der Früchte ... und Vögel und Fische im Meere, des männlichen und des weiblichen, die Petâhîl für ihn gemacht hat. — Eine Abwaschung mit Wasser und Reinigung (ודאכון נאשטאיכון 14, 3) ist auch vorgeschrieben nach der ehelichen Beiwohnung GD 14, 3; wer dies unterläßt, „wird sich im Bauche des Liwjathan wieder finden" בגיותא דליויאתאן נישתכא GD 300, 22. 23.

Von eigentlichen Kultusceremonien haben die Mandäer folgende. Zunächst die drei Hauptsakramente: 1. Die Taufe מאצבותא Maṣbûthâ; 2. das der christlichen Eucharistie entsprechende Pehta פיהתא mit dem Mambûhâ מאמבוהא; 3. das Kuštâ כושטא mit dem Laufâ לאופא. Die Taufe ist das allerwichtigste und das ganze Leben beherrschende Sakrament, und ist mit der Kommunion (mit Pehtâ und Mambûhâ) verbunden. Als eine Art Sakramente können ferner betrachtet werden das Salben mit Öl מישא Misâ (von משא salben), die Trauung, die Priesterweihe und das Leichenbegängnis und gewissermaßen als Vorbereitung auf letzteres die Seelenmesse Masiktâ (מאסיקתא „das Aufsteigen", von סלק, bei Siouffi Massakhto ausgesprochen). Die Taufe ist (GD 18, 13) „das Zeichen des lebenden Wassers, durch das ihr aufsteigt zum Lichtort"; sie ist das Kennzeichen der Zugehörigkeit zum „Geschlechte des Lebens", שורבא ד̌היייא 333, 17, d. h. „der Gemeinde der Rechtgläubigen auf Erden und im Jenseits am Orte des Lichtes". Noch nicht getaufte Kinder gelten nicht für zur mandäischen Gemeinde gehörig. — Vollzogen darf die Taufe nur werden in „lebendem Wasser", d. h. in Flüssen und Bächen, nicht nach christlicher Praxis „mit abgeschnittenem Wasser" GD 57, 1 במיא פסיקיא; gegen die Taufe der Christen „die GD 226, 5 ein Wasserbecken in die Erde graben und Wasser aus dem Jordan stehlen ... und über den Hineingestiegenen den Namen des Mešiha nennen", wird scharf polemisiert, sie wird GD 362, 1 die Taufe der Schande genannt, מאמידותא ד̌היזדא mit absichtlicher Vermeidung des heiligen Wortes maṣbûthâ und Verwendung des als Fremdwort angesehenen t. t. der syr.-christl. Kirche maʿmodîthâ ܡܥܡܘܕܝܬܐ. Die Taufe wirkt bei den Gemeindegliedern Vergebung der Sünden GD 17. Die Taufe ist auch in der Lichtwelt üblich; nach GD 166, 9 sagt Hibil Ziwâ: „mein Vater legte mir selbst, dem Hibil Jawar, die Hand auf, er der mich emporsteigen ließ (sc. aus dem Taufwasser) mit dem Namen Jawar; und nach 17, 20 ff., einer der wichtigsten, grundlegenden Stellen im G. über die Taufe, werden in den Lichtwelten alle Vollkommenen (Šalmânâs) und Gläubigen

getauft. Die mandäische Taufe besteht in völliger Untertauchung. In der Taufpraxis sind nun näher zu unterscheiden die Selbsttaufe, sodann die Taufe durch den Priester nach dem Vorbilde des GD 191, 1 ff. geschilderten Verfahrens Johannis des Täufers, der ursprünglich mit seinem Priesterstabe, margnâ, Wasser auf die Eingetauchten herabfließen ließ, dann aber diesen in der Linken behielt und zum Taufen die rechte Hand gebrauchte, wie auch im Kolasta ed. Euting fol. 10 vorgeschrieben ist, was nach Peterm. und Siouffi noch heute geübt wird; endlich die Kindertaufe, welche grundsätzlich an dem Kinde, sobald es den Akt vertragen kann, vollzogen werden soll, jetzt wegen der Gefahr für Leben und Gesundheit erst nach einigen Monaten bis zu einem Jahre und wenn irgend möglich zur Sommerszeit vollzogen wird. Die Taufe wird durch drei Untertauchungen vollzogen. Bei der Taufe durch den Priester streicht dieser dazu noch (Vorschrift des Kolastâ) dem Täuflinge dreimal Wasser über die Stirn und „zeichnet" (Verb. רשאם) ihn damit; hierauf tritt der Täufling aus dem Wasser, wird vom Priester mit dem Rauchfaß beräuchert und dann über die Stirn mit Sesam dreimal bestrichen (Verb. כשא). Näheres über die Taufpraxis, wie die Taufformeln u. s. w., siehe bei Brandt S. 101—107.

Hier sei nur noch folgendes hervorgehoben. Die Taufe der Erwachsenen erfolgt besonders in einer großen Zahl von Fällen, wo es sich um eine Weihe oder eine Sühne handelt, so an allen Sonntagen und Festen; nach der Rückkehr von der Reise in ein fremdes Land; nach der Berührung eines Leichnams; wenn der Mandäer von einer Schlange oder einem wilden Tiere gebissen worden ist; wenn er einen Vogel durch einen Schlag getötet; wenn der Priester beim Taufen oder Opfern eine der vorgeschriebenen Formalitäten verletzt hat u. s. w. Eine besondere Art der Taufe ist die bloße Besprengungstaufe, welche einer größeren Zahl von Gläubigen auf einmal, aber nur während des fünftägigen Tauffestes, erteilt wird.

Die Mandäer haben ferner auch eine Art von „Eucharistie", die meist mit der Taufe verbunden ist. Ihre beiden Bestandteile sind פיהתא Pehtâ (formell = syr. ܦܶܠܛܳܐ aber synonym mit hebr. פת „Bissen", „Stückchen"), was die Hostie bezeichnet, und Mambûhâ מאמבוהא gleich syr. mabbûᶜâ, ein Sprudel, Quelle, hier Name des dazu getrunkenen Wassers. Der Zweck des P.-M. ist, den Empfänger durch Mitteilung besonderer Kräfte zu heiligen. Vorbedingungen sind: getauft sein, einen guten Ruf besitzen und nie von freien Stücken den mandäischen Glauben verleugnet haben. Die Eucharistie, Brot und Wein, wird gewöhnlich an den Festen genommen. Über die Zubereitung der Hostien wissen wir folgendes. Die Hostien werden aus fein gemahlenem Weizenmehl bereitet, welches zwei Priester, die es gemahlen, ohne Zuthat von Salz oder Säuerung zu einem Teige kneten, den sie dann, in ganz dünne Scheiben geteilt, in einem neuen Ofen backen. Das Gebackene wird in kleine, runde Stücke geschnitten und diese unter Gebeten in krystallene Flaschen gesammelt, die dann im Hause der Priester aufbewahrt werden. Diese Hostien gelten für das Himmelsbrot der Bewohner der Lichtwelt. Der Empfänger, dem der Priester die Hostie in den Mund führt, darf dieselbe nicht mit den Fingern berühren, weil sie sonst alle Kraft verliert und zu gewöhnlichem Brote wird. Nach Kolastâ 19, 17 (Anweisung an den Priester) hat der Priester das Pehtâ in das Mambûhâ zu tauchen (צובא tauche ein, gleichsam „taufe"). Gespendet wird das M. vom Priester nach dem Kol. fol. 10 entweder (Z. 11) in Form „von drei Handvoll Wassers תלאת חופניא מיא mit den Worten: „trinke und sei geheilt und gefestigt, der Name des Lebens und der Name des Mand. dĕ H. ist genannt über dir", oder nach Z. 28 (derselben Seite) aus einer Schale קאנינא, die der Priester in das „lebende" Wasser taucht und füllt und jedem, der am Ufer steht, giebt. Petermann sah seiner Zeit, wie der Priester das Wasser aus einem Fläschchen in eine kleine Schale goß und dem Täufling mit den Worten: „trink deine Mambuha" überreichte; also der alte naturalistische Brauch, mit bloßem Wasser, hier etwas zunftmäßig verfeinert.

Ein eigentümlicher in den heil. Texten vorkommender Brauch ist das Kusṭâ, d. i. „Treue", fides, *πιστις*, vollständig: das Hinstrecken, d. h. Darbieten, Darreichen des Kuštâ. Gemeint ist eine feierliche Art des Handgebens, in der Regel mit der Taufceremonie verbunden. Der Priester soll nach dem Kolastâ den Täuflingen Kušṭâ reichen פשוט כושטא מאידאך, was nach Ginzâ D 285 ult. auch die Laien am Sonntage thun sollen. Auch die Gewaltigen des Himmels thun dies miteinander, wie Mandâ dĕ Hajjê GD 72, 20, Kusṭâ „nimmt" (נסבית ich nahm) von den Raurĕbê, den Großen. Da an anderen Stellen das Verbum פשאט ausstrecken mit ידא Hand oder יאמינא „rechte

Hand" verbunden ist, wie 223, 14 „die Hand עדא strecken sie miteinander nicht aus", so ist der Sinn des Gebrauches deutlich. Kustâ ist der Handschlag der Treue, der die Beteiligten eng verbindet, denn nach GD 18, 10 „Fleischesbrüder אהיא ד̌ ביסרא vergehen, aber Kuštâ-Brüder אהיא ד̌ כושטא sind beständig". Ich möchte zur Klarstellung des Sinnes dieses mandäischen Händegebens an einen verwandten, ursprünglich damit identischen manichäischen Brauch erinnern. Nämlich nach einer Mitteilung der alten griechischen Quelle in den Acta Archelai cap. VII (Bericht des Turbo, ed. Routh S. 50. 51) hat der dem bedrängten „Urmenschen" gegen die Teufel zu Hilfe gesandte Lebensgeist, zu jenem hinabgestiegen, ihm „die Rechte gegeben", und ihn aus dem Dunkel in die Höhe gebracht, sonst wäre der Urmensch längst in schwere Gefahr geraten; „deswegen geben die Manichäer, wenn sie sich begegnen, einander die Rechte, zum Zeichen, daß sie von der Finsternis erlöst sind". Durch Betrachtung dieses manichäischen Brauches wird nun auch der Sinn des mandäischen, mit dem Kusṭâ stets verbundenen Laufâ לאופא („L. miteinander geben und nehmen") klargestellt; Belegstellen sind GD 20, 4; 257, 21, Kolastâ 18, 31. Laufâ bedeutet, da W. לופ eng verwandt ist mit אלפ und לפפ und dies bekanntlich „verbinden, verbunden sein" ist, eben einfach „Verbindung", „Verbindungsbrüderschaft", besonders deutlich aus GD 238, 10 (citiert von Brandt MR S. 112 unten) „Gemeinschaft ohne Trennung"; לאופא ד̌ ליתלה̄ פסאקא.

Wer sich für den Fall eines plötzlichen Todes, ohne die üblichen Weihen empfangen zu haben, eine gute Aufnahme in der Lichtwelt sichern will, läßt sich bei Zeiten vom Bischofe eine Art von Seelenmesse, מאסיקתא, masiḳtâ, d. i. „Aufsteigen, ascensio", lesen, durch die der Geweihte, von da an שאלמאנא טאבא, śalmânâ tâbâ, d. i. der ganz Vollkommene, *τελειότατος*, genannt, zu einem asketischen Leben verpflichtet wird. Auf die Götterwelt übertragen erscheint das Masiḳtâ GD 157, 6, da hat Mandâ dĕ H. für seinen Sohn Hibil Z., während er in der Unterwelt weilte, jeden Tag Mas. gelesen מאסיקתא קארילאך. Über das Masiḳtâ handeln die Stücke des Kolasta S. 22—43 und 65—69. S. Brandt MR S. 81. 82.

Die mandäischen Kirchen (מאשכנא, maśkĕnâ, d. i. Wohnung) sind nur für die Priester und deren Gehilfen bestimmt, indem die Laien im Vorhofe bleiben müssen. Die Kirchen sind so klein, daß nur ganz wenige Menschen in ihnen stehen können. Jede Kirche hat nur zwei Fenster und eine immer nach Süden zu offene Thüre, damit der Eintretende nach dem Polarsterne blicken kann. Der Bau geht von Westen nach Osten und hat ein Giebeldach, aber sonst im Innern keinen Altar, keine Verzierung, nur einige Bretter sind an den Ecken angebracht, um etwas darauf stellen zu können. In der nächsten Nähe einer Kirche muß immer fließendes Wasser „ein Jordan" zur Taufe sein. Unter den Einweihungsceremonien bei einer neugebauten Kirche figuriert auch das Opfer einer Taube durch die Priester — eine merkwürdige Spur der alten babylonischen Verehrung der Astarte = Ištar, die z. B. als Semiramis die Taube zum heiligen Tiere hat.

Für die Moral der Mandäer, deren Vorschriften auf einer bemerkenswert hohen Stufe stehen, sind die eigentlichen Quellentexte zwei reichhaltige Abschnitte des Ginzâ: einmal S. 213 ff., eine dem Jahjâ (Johannes dem Täufer, hier mit dem arabischen Namen benannt) zugeschriebene Spruchsammlung, und sodann der „Sittenkodex" (Brandt) GD 14, 1—26, 7, welchem Stücke parallel geht 34 ult. — 48. Verboten sind Ehebruch, Diebstahl, Mord, Lüge, besonders eingeschärft zur Ausübung wird die Wohlthätigkeit: „gebt Brot, Wasser und Herberge den verfolgten Menschenkindern". Dann werden Gattenliebe, Kindesliebe (ehrt Vater und Mutter und die alten Brüder wie den Vater), Elternpflicht eingeschärft.

Bemerkenswert ist die dringende Empfehlung der Ehe; GD 14, 3 „nehmet ein Weib לגוט זארא und bildet euch einen Stamm, damit die Welt von euch mit lebenden Wesen zahlreich besetzt werde"; S. 66 ff.: die Fische gehen zu zweien im Wasser — die Vögel fliegen zu zweien im Himmelsraum; 67, 20 werden die christlichen Asketen, Mönche und Nonnen getadelt mit den Bezeichnungen: die ehelosen Männer und Weiber, Männer die nicht Weiber und Weiber die nicht Männer verlangen — wenn ihr euch ihnen zugesellt, werdet ihr in die Hölle גיהינאם (also die muslimisch-christliche Bezeichnung, die Namensform offenbar nach dem arab. ǵahannam gelautet) fallen. — Die Sklaverei ist verwerflich, soll wenigstens nicht begünstigt werden; nach GD 14, 17 ist geboten: „liefert rechtschaffene Sklaven nicht aus ihren schlechten Herren" (cf. Brandt MR S. 86).

Interessant ist die mandäische Hierarchie. Die Priesterwürde ist der Gegenstand höchsten Respekts; der Einfluß der Priester und ihre Vorrechte bedeutend. Es giebt bei

den Mandäern drei gradus ecclesiastici: 1. der שְׁכַאנְדָא, Sch'kandâ, der Diakonus. Das Wort ist ein Lehnwort aus dem Babylonischen ašgandu (neubabylonisch, „Bote", in der älteren Sprache šaknu), auch als ἀσκανδης oder ἀσγανδης zu den Griechen gelangt; bedeutet „Bote", „Verwalter", in der Regel aus den Kindern eines Bischofs oder Priesters ausgewählt. Er muß ohne körperliche Fehler sein, weshalb er vor der Zulassung genau geprüft wird. Nach der Admissionstaufe beginnt für den Aufzunehmenden eine zwölfjährige Vorbereitungszeit bei den Priestern, die er auf ihren Reisen zu begleiten hat. Nach Vollendung des neunzehnten Lebensjahres kann der Aspirant zum Sch'kandâ ordiniert werden und hat von da an dem Priester oder Bischof bei den religiösen Ceremonien und den Gebeten zu assistieren. Eine kleine Sammlung von 40 Gebeten, sidrâ d'nešmâtha genannt, hat der Diakonus auswendig zu lernen und einige von ihnen täglich zu recitieren. — Nach einer Thätigkeit von längstens einem Jahre wird der Sch'k. befördert zum 2. Tarmîdhâ, תארמידא; der Name steht offenbar für talmîda, d. i. תַּלְמִידָא. Dies ist der eigentliche Priester, Presbyter. Ein Bischof in Gemeinschaft mit zwei Priestern, oder wenn der Bischof verhindert ist, vier von ihm bevollmächtigte Priester vollziehen die Ordination. Zuvor jedoch wird die Gemeinde befragt, ob der Betreffende des Priestergrades würdig ist; ist die öffentliche Meinung ungünstig, so bleibt er Diakon. Bei der Ordination beobachtet man folgenden symbolischen Gebrauch. Man errichtet zwei Hütten von Schilf in geringer Entfernung von einander. Der Kandidat bringt in der einen die erste Nacht im Gebete zu, ohne länger als eine Viertelstunde zusammenhängend schlafen zu dürfen. Am anderen Tag geht er in die zweite Hütte hinüber, während die erste sofort zerstört wird, und verbringt dort sechs Tage und sechs Nächte ununterbrochen, nur wegen dringender Bedürfnisse hinauszugehen berechtigt. Des Schlafes muß er sich während dieser Zeit standhaft erwehren, jeden Tag ein neues heiliges Gewand (rastâ) anlegen und seinen Vermögensverhältnissen entsprechend Almosen spenden. Am achten Tage hält man ihm sein Leichenbegängnis und führt ihn dann an den Fluß, wo er von vier Priestern die Taufe empfängt. Während der 60 Tage, die nun folgen, muß er sich täglich dreimal mit den Kleidern im Flusse baden, und darf, zurückgekehrt, erst nach vollendetem Gebete seine durchnäßte Kleidung wechseln. Jede Verunreinigung geschlechtlicher Art, die der werdende Tarmîdâ während der 60 Tage an sich selbst oder durch seine nächsten weiblichen Angehörigen erfährt, veranlaßt Neubeginn der Exerzitien, so daß aus den 60 Tagen manchmal 4 bis 5 Monate werden. Dabei darf er nur selbstbereitetes Brot essen und von Fleisch nur das des Hammels und des Wildes genießen. Am Schlusse dieser beschwerlichen Vorbereitungszeit angelangt, empfängt er von neuem die Taufe, und zwar mit seiner Frau und seiner Mutter, wenn diese noch leben. Tags darauf hat er den Priestern drei und der Gemeinde vier Hämmel zur Mahlzeit, sowie den Armen vier Kleider und sonstige Almosen zu spenden, worauf er definitiv die Priesterwürde erlangt hat und namentlich den wichtigsten Ritus, die Taufe, zu vollziehen, berechtigt ist. — Der höchste Grad ist 3. der Ganzivrâ, גאנזיברא, d. h. eigentlich Schatzmeister, ein persisches Wort, welches auch Esr 1, 8; 7, 21 als גִּזְבָּר gebraucht ist; der „Schatz" ist hier wohl das „große Buch", welches der G. innehaben muß. Der G. ist der eigentliche Bischof. Er wird aus der Gesamtzahl der Tarmida's gewählt. Zu den Erfordernissen der Weihe gehört hier außer der üblichen Taufe an drei Sonntagen hintereinander die Erklärung der schwierigsten Stellen aus den drei wichtigsten heiligen Schriften, die er vor den versammelten Priestern zu geben hat. Alsdann muß er sich an das Lager eines sterbenden frommen Mandäers begeben und ihm in einer feststehenden Formel einen Auftrag an Abatur mit auf den Weg geben. Auch muß er noch die Ehe eines Priesters einsegnen und ihm aus seiner Tasche einen Zuschuß zur Mitgift im Betrage von deren Hälfte geben. Der G. hat unumschränkte Jurisdiktion über seinen gesamten Klerus. — Außerdem kennen die Mandäer noch über dem Bischofe nach Petermann eine allerhöchste priesterliche Würde, 4. den רֵישׁ עַמָּא, Rîsch ammâ, d. i. Volksoberhaupt, also mit dem Patriarchen oder Papste zu vergleichen, dem Wesen nach die Vereinigung der höchsten geistlichen und weltlichen Gewalt. Jetzt haben die Mandäer keinen Rîsch ammâ; sie sagen, es habe überhaupt nur zwei Inhaber dieses souveränen Pontifikats gegeben, einen vor und einen nach Johannes dem Täufer; der erste war Pharao, den letzten nennen sie Adam abu'lfarasch (aus arab. أَبُو الفَرَج), beide waren jedoch nicht von dieser Welt, sondern aus der M'schunne Kuschta, d. i. der Oberwelt, gekommen.

Übrigens sind bei den Mandäern auch Frauen zu geistlichen Würden zugelassen. Sie müssen beim Eintritt in das Diakonat Jungfrauen sein; sowie sie aber zur Würde eines Tarmida gelangen wollen, müssen sie sich mit einem Tarmida oder höheren Geistlichen verheiraten. Beim Avancieren darf jedoch der Mann nie eine geringere Stellung als seine Frau einnehmen.

Die Kleidung der Priester bei ihren geistlichen Verrichtungen ist ganz weiß, bestehend aus weißleinenen, groben Beinkleidern und einem Hemde darüber von gleichem Stoffe, welches mit einem weißen Gürtel zugebunden wird. Von beiden Schultern hängt eine etwa handbreite weiße Stola vorn bis an die Füße herunter, und um den Kopf ist ein langes weißes Tuch als Turban gewunden, von welchem an der linken Seite nach vorn etwa eine Elle lang herunterhängt. Am rechten Oberarm tragen sie die „Krone", tâgâ, תאגא (pers. تاج), die sie erst während des Gottesdienstes aufsetzen. Sie besteht aus einem zusammengelegten, zwei Finger breiten Stück weißer Leinwand, welches an drei Seiten zusammengenäht ist und unter den Turban geschoben wird. Am kleinen Finger der rechten Hand tragen die Priester einen vergoldeten, die Bischöfe einen goldenen Siegelring mit der Aufschrift שׂום יאואר זיוא, śûm jâvâr zîvâ, „der Name des Jâvâr Zîvâ", d. i. des hilfreichen (pers. ياور), Hibil Zîvâ, und in der linken Hand einen langen Olivenstab. Bei allen gottesdienstlichen Handlungen müssen sie barfuß erscheinen.

Bei Annäherung des Todes wird ein Mandäer, der bis dahin von einem Sch'kandâ in Gemeinschaft mit zwei oder mehreren Krankenwärtern bewacht worden ist, mit Wasser gewaschen, zuerst mit warmem, dann mit kaltem. Hierauf wird ihm die aus sieben Stücken bestehende Kleidung, rastâ, ראסתא, angelegt. Ist der Tod eingetreten, so legt man den Leichnam auf eine Matratze, den Kopf nach Süden, die Füße nach Norden gekehrt, so daß der Körper den Polarstern vor Augen hat. In gleicher Richtung, von Süden nach Norden, wird das Grab gegraben, damit aber erst nach der Ankunft des Leichnams am Begräbnisplatze begonnen, indem der erste Sch'kandâ die drei ersten Axthiebe führt. Nach der Rückkehr vom Friedhofe folgt das Leichenmahl im Trauerhause, bei Reichen an sechs ausgewählten von den folgenden 60 Tagen wiederholt. Ein Priester spricht ein langes Gebet für die Seele des Abgeschiedenen, welches von den Anwesenden wiederholt wird. —

Die Seele des Verstorbenen steigt (nach GD Traktat 10 und GS Traktat 4) allmählich empor und gelangt in die Region der acht Matartâ's, vgl. Brandt in JprTh 1892, S. 409. 10, aber das Zeichen der wahren Religion, das sie an sich trägt, schützt sie davor, in einer derselben zum Strafvollzuge festgehalten zu werden. Nach dem Passieren der letzten Station, der des Abatur, wird sie aus der Erdenatmosphäre in die Sphäre des Lichtes „emporgehoben". Bei der Auffahrt ist die Seele nach einigen Stellen der mandäischen Schriften von einem aus der Lichtwelt herabgekommenen Utrâ begleitet; dieser heißt hier und da Sauriêl, der „Befreier" (śarôjâ), auch mit dem persischen Epitheton parwankâ „Bote", das von den Mandäern im Sinne ihres ähnlich klingenden einheimischen Wortes pârôkâ „Erlöser" gefaßt wird. Weiter gelangt die Seele an die „Wasserbäche" hafikê majjê, die ihrem Eintritt in das „Haus des Lebens" das letzte Hindernis bereiten; eine Vorstellung, die Brandt ansprechend mit der parsischen vom „Strom der Thränen", die die Hinterbliebenen vergießen, kombiniert. An der „Thür des Hauses des Lebens" sitzt Abatur und wägt auf seiner Wage die Werke des Abgeschiedenen, ob sie auch vollgewichtig sind; genügen sie nicht, so wird die Seele zurückgewiesen. Der Zugelassene wird wie Jôhanâ GD 195, 12 ff. von den vier „Friedenssöhne" genannten Engeln empfangen, mit Lobpreisungen wird der „Erprobte der Gerechtigkeit" überhäuft und mit Lichtgewändern umkleidet. Dahingegen werden die, welche schwere Sünden begangen haben und die Anhänger falscher Religionen in den Matartâ's zurückgehalten, „bis ihre Geister vollendet sind", und erleiden „Schlag auf Schlag ohne Ende" (Brandt l. c. S. 587).

Das allgemeine Weltende heißt bei den Mand. jômâ dĕ sûf der „Tag des Endes", auch „der zweite Tod"; die Vorzeichen des Endes und die letzten Dinge werden im „Königsbuch", dem letzten Teile des Ginsâ, bes. S. 392 ff. beschrieben. Der Drache Liwjathan verschlingt und vernichtet alles nicht der Lichtwelt Zugehörige, alle bösen Geister gehen zu Grunde, „werden vom Hause des Lebens abgeschnitten" und auch die Erde selbst, diese „Verdichtung auf dem Schwarzen Wasser" (s. oben), vergeht.

Ueber alle ihre Lehren und Gebräuche beobachten die heutigen Mandäer vor Fremden

ein strenges Stillschweigen, aus Furcht, die Aufmerksamkeit und den Fanatismus der sie umgebenden Muhammedaner zu erregen. Es ist abendländischen Reisenden bei den Mandäern, ebenso wie bei den Jeziden, weder durch List noch durch Gewalt gelungen, Mitteilungen zu erhalten. Es war lediglich ein Konvertit, ein zum Katholicismus übergetretener mandäischer Priestersohn, von welchem der französische Vizekonsul in Mosul, M. N. Siouffi, in den Jahren 1874 und 1875 ziemlich ausführliche Belehrungen über die Gebräuche und die Lehren — was die letzteren betrifft jedoch in verworrener und unzuverlässiger Weise — erhielt. 5

Die Anzahl der Mandäer soll noch im 17. Jahrhundert auf 20000 Familien sich belaufen haben. Jetzt sind sie bis auf einen ganz geringen Rest von 1500 Seelen etwa (nach Petermann) reduziert, welche südlich von Bagdad am Euphrat und Tigris und zwischen beiden Strömen, sowie in dem benachbarten persischen Chuzistân (in Schuschter, Disful u. a. Städten) wohnen. Sie sind Goldschmiede, Eisenarbeiter, Schiffbauer, Zimmerleute und Tischler. Die Angabe des Germanus Conti, daß es auch im Libanon Mandäer gebe, beruht auf einer Verwechselung dieser „Nasoräer" mit der muhammedanischen Sekte der Nuṣairijah (Nosairier), über die jetzt die Monographie von René Dussaud, Hist. et religion des Nosairîs, Paris 1900, zu vergleichen ist. 10 15

Äußerlich unterscheiden sich die Mandäer nicht von den Muhammedanern, unter denen sie leben. Sie tragen, da die Muhammedaner die im Ginza z. B. D. 25, 12 gebotene heilige Farbe der Mandäer, Weiß, in der Kleidung sich allein vindiziert haben, gewöhnlich braun oder braun und weiß gestreifte Kutten und auf dem Kopfe ein buntes Tuch mit Strick um dasselbe. Die Abneigung gegen die blaue Farbe, welche ältere Berichterstatter von ihnen aussagen, besteht nach Petermann durchaus nicht, vielmehr tragen viele Ringe von Türkisen, Kinder Stirnbänder mit Türkisen und Muscheln, Frauen und Mädchen dergleichen Nasenringe. 20 25

Die heilige Sprache der Mandäer in ihren Religionsbüchern — die heutigen Mandäer sprechen arabisch und persisch — ist ein aramäischer Dialekt von großer Wichtigkeit für den Sprachforscher. Das Mandäische ist mit der Sprache des babylonischen Talmud grammatisch wie lexikalich sehr nahe verwandt und repräsentiert getreu die bei den Arabern „Nabatäisch" genannte Sprache der aramäischen Landbewohner Babyloniens. Es ist in der Zeit, wo die Schriften entstanden, gewiß in einem weit größerem Umfange, als die eigentlichen Wohnsitze der Mandäer darstellen, den Euphrat und Tigris hinauf gesprochen worden, z. B. gewiß auch von der „Kantäer" genannten Sekte bei Theod. bar Choni und deren Verwandten. Es war höchst wahrscheinlich auch die Sprache, in welcher Mani redete und meistens schrieb, und im Ginzâ können recht wohl (Pognon) längere Stücke aus manichäischen Originalschriften enthalten sein. Zu seinen Eigentümlichkeiten gehört die auch in der galiläischen und samaritanischen Mundart vorhandene Vermischung der Gutturale und sonstige Zusammenziehungen und Konsonantenverstellungen, welche das Verständnis der Texte erschweren. Doch ist die Aussprache, die in dem Texte zu Grunde liegt, durch die Schrift, alles in allem, recht deutlich ausgedrückt. Die heutigen Mandäer (Siouffis Gewährsmann z. B.) haben eine etwas unrein gewordene Aussprache. Der Wortschatz ist ziemlich rein aramäisch; die Lehnwörter aus der Zahl der religiösen termini technici der jüdischen und syrisch-christlichen Kirche, sowie der griechischen Vokabeln sind es nur wenige, stärker ist das persische Element zum Teil in der altertümlichen Gestalt des Mittelpersischen (Pehlewî) der Sasanidenzeit; die jüngeren Schriften haben dann auch hin und wieder arabische Vokabeln verwendet. — Die mandäische Schrift, eine wohl in Babylonien selbst entstandene Umwandlung der altaramäisch-palmyrenischen, hat 22 Buchstaben und pflegt, wie auch in späteren jüdischen Schriften geschieht, alle Vokale, auch die kurzen, durch Vokalbuchstaben auszudrücken und mit den zugehörigen Konsonanten zu einem Schriftbilde zu ligieren, ähnlich wie im Äthiopischen. 30 35 40 45 50

Fragen wir nun schließlich nach Ursprung und Heimatstätte der mandäischen Lehre, so müssen wir mit aller Entschiedenheit daran festhalten, daß der Mandäismus ein Abkömmling der babylonischen Religion, und Babylonien, der Aufenthalt der jetzigen kümmerlichen Reste der Mandäer, die Heimat der Mandäer von jeher ist. Nicht zu denken ist nach näherer Erforschung und prüfender Vergleichung der Mandäerlehre an eine Abkunft der Mandäer aus Palästina, und an eine jüdische oder christliche Basis der Lehre. Die Mandäer sind nicht die Nachkommen der Jünger Johannis des Täufers, obwohl in ihren Schriften von Johannes und vom Jordan so viel die Rede ist. Wertlos bei Entscheidung der Frage ist die Tradition der Mandäer, weil diese schon für viel näher liegende Zeiten wie die der Chalifen offenbar nur Erdichtetes giebt; es hat also durchaus keinen historischen 55 60

Wert, daß die Mandäer nach Kämpfer (Amoenit. exot. p. 438) die Überlieferung haben, sie stammten aus Galiläa, seien in Jerusalem verfolgt und erst durch die Chalifen von da vertrieben worden. Allerdings gehören die heutigen Subbâ (Mandäer), d. i. Täufer mit den Hemerobaptisten („den täglich Taufenden") der Kirchenväter (s. Hegesippus bei Euseb. hist. eccl. IV, 22. Epiphan. haer. XVII) und auch mit der zur Sekte gegenüber dem Christentume abgeschlossenen Partei der Jünger des Täufers Johannes in Hinsicht auf den Hauptritus und dessen eigentliche Bedeutung religionsgeschichtlich in eine Sippe, aber man hat sich zu hüten, die Mandäer wegen ihrer Verehrung Johannes' des Täufers mit den Johannisjüngern zu identifizieren, welche AG 18, 25; 19, 3 ff. vorkommen und von welchen es in dem Buche der clementinischen Recognitionen I, 54 p. 505 ed. Coteler. heißt: ex discipulis Johannis qui videbantur esse magni segregarunt se a populo et magistrum suum veluti Christum praedicarunt. Daß der angebliche Stifter der Sekte ebenso wie alles andere Biblische in dem mandäischen Lehrenkomplexe lediglich durch synkretistische Entlehnung aus der jüdisch-christlichen Tradition herein kommt, sieht man schon daran, daß die Mandäer ihn nicht wie sonst immer bei einem der Ihrigen nach seiner Mutter, sondern nach seinem Vater (J. Sohn des Zacharias), wie im NT, benennen. Näher verglichen wird man außer den Namen und dem Gebrauche des Taufens bei Hemerobaptisten und Mandäern beiderseits wenig gemeinsam finden. Die so exzessiv spekulative Ausbildung des Mandäismus, seine theoretische Seite ist beim palästinensischen Täufertume mit dessen vorwiegend praktischer Tendenz ganz unpassend und dazu unbezeugt.

Mit demselben Rechte, wie von den alten Johannisjüngern und Hemerobaptisten der apostolischen und nachapostolischen Zeit könnte man die Mandäer wegen des Namens Nasaräer auch von den *Νασαραῖοι* des Epiphanius (haer. 18) abstammen lassen. Die ganze Verknüpfung ist ein Werk der Missionare des 17. Jahrhunderts. Wie diese wegen der Geneigtheit der Mandäer, sich taufen zu lassen, diese wirklich für eine Art Christen — daher der Name „Johanneschristen" — hielten, so werden die Missionare eben ihrerseits den Mandäern den geschichtlichen Zusammenhang mit dem Täufer und mit Galiläa nahegelegt haben, als sie hier so viel von Johannis d. T. hörten, und die Mandäer werden diese ihr Heidentum gut schützende Verbrüderung aus gleichem Grunde adoptiert haben, wie einst die babylonischen Heiden in Harran im Jahre 830 unter dem Chalifen Mamun die Identifizierung mit den Sabiern des Korans, s. Chwolson, die Sabier I, 141. Damit soll der beträchtliche Einfluß, welchen das Judentum wie das Christentum auf die mandäische Lehrbildung ausgeübt hat, nicht geleugnet werden. Die Mandäer sind, wie Eingangs dieses Artikels betont ist, ganz gewiß durch eine Periode der Bekanntschaft und der Sympathie mit dem alten Christentum, etwa im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr., hindurchgegangen, und aus dieser Zeit sind als dauernd unablösbare Elemente in ihrem Kultus geblieben: die beiden Hauptsakramente, die wohl schon lange vor dem Christentum geübte aber nicht geheiligte Taufe und dann die Eucharistie. Bei beiden liegt, wie vielleicht auch in den beiden altchristlichen Sakramenten, die Umgestaltung einer naturalistischen Praktik aus entsprechender babylonischer und aramäischer Sphäre zu Grunde, aber die jetzt übliche Form haben die mandäischen beiden Riten unmöglich ohne christlichen Einfluß gewonnen. Biblische Reminiscenzen begegnen fast auf jeder Seite des Sidrâ rabbâ, Namen aus dem A wie NT, das ganze heilige Personal, so zu sagen, der Mandäer steckt in biblischem Gewande, die ganze Nomenklatur von Adam, Seth, Enos an, David, Salomo, bis Jesus und Johannes ist vertreten, das Schilfmeer des Pharao wie der Jordan des Johannes. Ja noch aus formellen wie sachlichen Entstellungen heraus scheint die Entlehnung durch; die Namen der beiden Hüter des Taufwassers (des Jordans) Nedbaj und Schelmaj werden, wie Nöldeke, Mand. Gramm. S. XXIX bemerkt, wohl nichts anderes sein als, qui pro quo, die althebräischen Opfergattungen, נְדָבָה und שְׁלָמִים. Wie direkt übrigens und eng die Berührungen mit dem Judentum wie Christentum einst in der Zeit der Ausbildung der Mandäerlehre gewesen sein müssen, zeigt gerade der ausgeprägte Gegensatz, die oft wütende Feindschaft des jetzt vorliegenden Lehrtypus gegen beide Religionen. Wie beim Religionswechsel das Heilige der alten Religion, auf deren Basis die neue sich historisch erhebt, allemal zum Dämonischen degradiert wird, so finden wir hier Mose, genannt Mîsâ, als falschen Propheten, Jesus als den verführenden Planeten Merkur (Enbu), den Heil. Geist als die teuflischste Teufelin wieder. Die Wunder Jesu löst man von dem „falschen Messias" ab und läßt sie von dem Äon Anûš verrichtet werden, der gleichzeitig in die Welt gekommen, um dem Messias, den er auch ans Kreuz bringt, entgegenzuarbeiten. Die Wahl der Angriffsobjekte aus dem Christentume, wie die

heftige Polemik gegen die Anachoreten (נאכריטיא nachrîtâ GD 227, 21; auch עבליא die „Traurigen"), „welche dem Messias und dem Geiste (der Ruhâ) gehorchen und aus Eigensinn nichts genießen als Kräuter"; gegen die Bilderverehrung, die Musik beim Gottesdienste u. s. w. gestattet den Rückschluß auf eine Zeit der Ausbildung des mand. Religionssystems, wo das orientalische Christentum schon auf äußeren Prunk und äußere Werkheiligkeit, wie das Mönchswesen, viel Gewicht legte. — Fast noch heftiger ist die Feindschaft gegen das Judentum. Die Juden sind Verehrer des Planetengeistes Adunaj d. i. der Sonne. Die Beschneidung namentlich wird auf das äußerste verabscheut. Einen Juden lassen die Mandäer nie zu sich übertreten, was doch den Christen gestattet ist, und ein Mandäer, welcher von den Muhammedanern mit Gewalt beschnitten worden war, wurde nach der Rückkehr zu seinen Glaubensgenossen von diesen für ausgeschlossen erklärt, von den Priestern zwar für seine Person wieder zugelassen, dagegen sollte seine Nachkommenschaft für ewige Zeit isoliert dastehen und sich mit den gläubigen Mandäern nicht verheiraten dürfen (Siouffi p. 72 Anm. 3).

Bei diesem Gegensatze bedarf es vor allem der näheren Erklärung, woher denn das wiederholte Vorkommen des Jordans, ja sogar des appellativen Plurals „Jordane" (für „heilige Gewässer" in genere) datiert, wenn nicht davon, daß die Vorfahren der Mandäer wirklich in Palästina an dem Wasser des Jordan gewohnt und sich getauft haben. Die Antwort hat zu betonen, daß nach dem Berichte der Philosophumena Buch V, S. 148 Ende und ff. der Göttinger Ausgabe 1859, der „große Jordan", *ὁ μέγας Ἰορδάνης*, gerade so in der Bedeutung des vergeistigenden, heiligenden Lebenselementes der Lichtwelt bei den Naassenern vorkommt. Die Anwendung des biblischen Namens „Jordan" für diesen gnostischen, im Grunde heidnischen Begriff ist also Gemeingut der ganzen ältesten Gattung der Gnosis, die nach der vergöttlichten Schlange als Lehrmittelpunkte gewöhnlich die ophitische oder naassenische heißt. Zu dieser Gruppe gehören u. a. die sog. Peraten (Philosoph. V, 16 p. 190 ed. Gott. benannt von Pĕrât = hebr. פְּרָת d. i. dem Euphratstrom und der Stadt Pĕrat Maišân, wo die „Peraten" gewohnt haben, vgl. die angebl. Sektenstifter *Εὐφράτης ὁ Περατικός* an der St. Philosoph. IV, 2). Bei diesen „Peraten" begegnet die allegorische Verwendung der Namen „Ägypter" und „Rotes Meer" in ähnlichem Sinne wie bei den Mandäern. Die Mandäerlehre aber gehört in die Kategorie der ophitischen Gnosis, das Biblische ist hier ebenso nur oben auf unbiblischen, heidnischen Untergrund aufgetragen wie in der oph. Gnosis überhaupt, z. B. bei den Sethianern. Wie bei diesen der Synkretismus, das Formalprinzip der Gnosis, auf Seth verfiel, um ihn mit Verwendung jüdischer Hagada zum gnostischen Propheten zu erheben, so im Mandäismus auf den Täufer Johannes, der, weil die Taufe hier der von alters her geübte wichtigste Ritus ist, zum Heros eponymus des gnostischen Taufens bestellt wurde.

Die Frage nach dem Ursprung der Mandäerlehre wird also zur Frage nach dem Ursprung der älteren, der oph. Gnosis, und damit der Gnosis überhaupt. Hier ist nun eben kein gnostisches System so geeignet, durch die treue Bewahrung und rituelle Ausbildung der gnostischen Grundgedanken in ihm auf die rechte einzig wahre und unmittelbare Quelle zu leiten wie das mandäische. Die Quelle aller „Gnosis" und namentlich die unmittelbare Quelle der ophitischen Gnosis ist nicht die Lehre des persischen Zarathustra, nicht phönizisches Heidentum, nicht die Theorie und Praxis der griechischen Mysterien, sondern die alte, jetzt neu bekannt gewordene, babylonisch-chaldäische Landesreligion, deren Kenntnis sich in Mesopotamien und Babylonien, den Wohnstätten der Ophiten, Peraten, Mandäer, bis in die nachchristlichen Jahrhunderte hinein erhalten hat und nun von den Gnostikern in mystisch-asketischer Ausbildung dem Christentume gegenübergestellt wurde. Ueber den langen Bestand der babylonischen Religion, natürlich der neubabylonischen Form (nicht der alten akkadisch-sumerischen und der älteren Stufe) bis in die nachchristlichen Zeiten, s. jetzt auch W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprunge des Gnosticismus (Leipzig 1897) S. 59 ff. Wir meinen das ausgebildete polytheistische Religionssystem, welches wir jetzt aus den Ergebnissen der assyrisch-babylonischen Keilschriftentzifferung neu kennen lernen. Oben haben wir in einigen Beispielen die Übereinstimmung gezeigt, wie mandäische Eigennamen aus altbabylonischen entstanden sind. Alle weitere Ausführung verbietet der Raum, s. jetzt auch Brandt, Mand. Rel. S. 182 ff. Schon a priori gewinnt man den Eindruck, daß die mandäische Bevölkerung von Himmel und Hölle ebenso zahlreich ist wie die altbabylonische. — Lehrreich ist wieder das Faktum, daß die babylonische Götterwelt dem Namen nach unter die Dämonen (wie die 7 Planeten mit ihren echt babylonischen Namen) resp. in die Hölle verwiesen ist (z. B. Anatan der Höllenherrscher, die altbabylonische Anat, Gattin des Anu. Die alten Namen sind oft bedeutend entstellt, auch mögen neue

Göttergestalten durch Verselbstständigung von Epithetis alter Götter entstanden sein. Aber die Grundgedanken und Hauptgestalten der mandäischen Lehre sind durchaus getreu urbabylonisch; am klarsten ist dies bei Hibil Ziwas Höllenfahrt, dem Abbilde von Marduks Kampf mit der Tiâmat und dem Kingu, s. Jensen, Mythen u. Epen 1900, S. 5 ff., bes. S. 22. Zimmern bei Gunkel, Schöpfung und Chaos, Göttingen 1895, S. 403 ff.

Diesem Ideenkreise ist auch entlehnt, was man als das Christlichste im Mandäismus anzusehen gewöhnt ist und um deswillen man die Mandäer immer noch für eine Art von Christen halten könnte, der Erlöser, überhaupt die Idee der Erlösung und — — das Taufen! Die mand. Taufe kann nicht aus der jüdischen Proselytentaufe und kann nicht aus der christlichen als deren Übertreibung abgeleitet werden. Denn die beiderseitige Tendenz ist diametral entgegengesetzt. Die christliche Taufe dient der *πίστις*, die mandäische der *γνῶσις*. Die christliche Taufe basiert auf der *μετάνοια*, der ethischen Wiedergeburt und ist die Inauguration einer sittlichen Erneuerung des Herzens und Wandels nach dem Muster des gottmenschlichen Erlösers, daher auch ihrem Wesen nach nur einmalig bei jedem Gläubigen. Die mandäische, die so oft wiederholte, ist eine theurgisch-magische Handlung und bezweckt eine immer zunehmende Einsicht in die Geheimnisse des Lichtreiches durch Vermittelung des Elementes des Lichtkönigs, des Wassers. Sie ist wesentlich Kultus dieses Elementes, das den Lichtäther des Lichtgottes bildet. Und woher dies? Daher, daß der mand. Lichtgott Mana rabbâ identisch ist mit dem babylonischen Gotte Ea, und Mana's wichtigste Emanation Manda dĕ Hajje oder dessen „Sohn" Hibil Ziva mit dem altbabylon. Marduk. Ea aber, der Gott der tiefsten Erkenntnis, der Vater des Mittlers Marduk, thront im Weltmeere, das Wasser ist also sein heiliges Element, ursprünglich ist aber Ea der glänzende Himmelsocean, eine Vorstellung, die im Ajar-Jorâ und dem Himmelsjordan der Mandäer noch so deutlich durchscheint. Marduk erscheint, wie ursprünglich als Bekämpfer des Chaos und Weltbildner, so auch nachher zur Bekämpfung des Bösen in der Welt in verschiedenen Inkarnationen, deren wichtigste der Held des altbabylonischen Epos Gilgameš, der Löwenkämpfer, ist. Er kehrt hier als Hibil Ziva und in dessen Nachfolgern (Johannes z. B.) wieder. Die echt gnostische und schon nachexilisch-jüdische Idee von der unermeßlichen, der Berührung mit der Materie widerstrebenden Hoheit Gottes, die einen Mittler nötig macht, wird ans dem Verhältnis des Marduk zu Ea einerseits und zur Weltentwickelung andererseits geschöpft. Marduk ist als der „jüngere Bel" der Gestalter des Chaos, die Hauptgottheit Babyloniens, weil die Lokalgottheit der Stadt Babylon. Er ist, als Sohn des Gottes alles Wissens, bei den Mandäern zum Mandâ, der hypostasierten Erkenntnis, geworden. — Auch die altbabylonische Götterlehre kennt einen Gott der Unterwelt, Mul-ge, und neben ihm eine weibliche Gottheit des Orcus, Allatu, die in der Höllenfahrt der Iśtar so deutlich hervortritt. Vgl. Alfr. Jeremias, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, 1887, S. 12 ff. Von hier die mandäische Vorstellung, die dann weiter nach dem Muster des Planetenhimmels die Unterwelt in 7 Stockwerke teilt, wie die babylonische in der „Höllenfahrt der Iśtar" 7 Thore hintereinander hat. In Hibil Ziva's Höllenfahrt spiegelt sich Marduks Weltschöpfung und das Epos von Iśtars Höllenfahrt zugleich wieder. Der Lichtkönig sitzt im hohen Norden, wie der Schemâl (شمال) der babylonischen „Sabier" in Harran und wie der Himmelskönig Ea. Darum beten sowohl die Mandäer wie die Manichäer nach Norden gewandt. Genug der Vergleiche.

Die nächste Verwandtschaft mit der mandäischen Lehre hat die des Mani, der Manichäismus. Mani ist ja in seiner Jugend ein Anhänger des babylonischen Mughtasilah, d. i. Täufer gewesen. Letztere sind jedenfalls, wenn nicht mit den Mandäern identisch, doch eine der älteren babylonischen Sekten, aus welcher sich die mandäische Gemeinschaft gebildet hat. Die palästinensischen Hemerobaptisten mit den Spielarten der Elkesaiten, Nazaräer, Ebioniten sind Sekten, in welchen die nach Westen unter jüdischem und besonders nabatäischem Einfluß verbreiteten babylonischen Ideen, namentlich die Idee des Mittlers und das damit zusammenhängende heidnische Taufwesen, schon in vorchristlicher Zeit Gestalt angenommen und dann später im Gegensatz zum Christentume sich behauptet haben. Johannes der Täufer gab der verbreiteten babylonischen Taufpraxis einen neuen ethischen Inhalt durch Verquickung mit der echt alttestamentlichen Messiaserwartung und durch den ahnenden Hinweis auf den gleichzeitig ins Fleisch kommenden wahren Erlöser, und so wäre es bei dem von alters her regen, um den im Beginn der christlichen Zeitrechnung namentlich

durch die mächtigen handeltreibenden Nabatäer von Petra vermittelten Ideenaustausch zwischen dem Ostjordanlande und Babylonien auch nicht unmöglich, daß die babylonischen Täufer und Gnostiker von dessen Wirksamkeit schon in dieser alten Zeit unmittelbare Kunde erhalten und ihn dann zu den Ihrigen gerechnet hätten, was er doch nicht war. Doch fehlt hier jede stichhaltige historische Kunde. Übrigens kann auch das zweite Sakrament der Mandäer, die Eucharistie, nur als ein auf dem Boden der Naturreligion erwachsener Brauch, Verehrung der reinen Elemente und Gaben der Natur betrachtet werden, nicht als Verkehrung des christlichen Mysteriums ins Heidnische. Die ursprüngliche Lehre des Mani muß von der mandäisch-gnostischen nicht sehr verschieden gewesen sein, wie aus dem sehr zuverlässigen Berichte des gelehrten Arabers an-Nadîm in dessen Fihrist genannten litterarhistorischen Sammelwerke noch so deutlich hervorgeht (s. d. A. Mani und die Manichäer). So stimmen die Benennungen der Äonen beiderseits auffallend. Auch Mani benennt die Äonen mit dem hypostasierten „Leben", auch bei ihm ein „Lebensgeist", روح الحياة rûḥ al-ḥajât, der Spiritus vivens der afrikanischen Manichäer bei Augustin, der Manda dĕ Hajjê der Mandäer; hier bei Mani kommt selbst ein „finsteres Leben" als ein Hauptdämon und Gegner des „Urmenschen" vor. Man denke auch an die valentinianische *Ζωή*. Die Rolle des Mandâ dĕ H. Hibil Ziwâ spielt hier der „Urmensch", der eigentliche manichäische Erlöser. „Urmensch" ist auch in der That ein mandäischer Name für das „erste Leben" (siehe oben). Der Kampf des manichäischen Urmenschen mit dem Urteufel ist das Gegenstück zum Einrücken des Hibil in die Unterwelt, wie letzterer „ausgerüstet mit der Kraft des Mana" zu Krun hinabsteigt, so der Urmensch mit den 5 Elementen des Lichtreiches angethan; wie ersterer den Krun in der „tiefsten Tiefe" besiegt, so schneidet der Urmensch die „Wurzeln der Finsternis" im Kampfe ab; wie Hibil wird auch der Urmensch vorübergehend teilweise verschlungen und wieder befreit u. s. w. Bei der Weltschöpfung verwendet die mandäische Spekulation in den ihr eigenen mehrfachen und verschieden alten Versionen dieses schon bei den alten babylonischen Priestern so beliebten Themas mehr Hilfspersonen als Mani. Auch die Finsternis hat mehr Vertreter. Repräsentant ihrer Macht ist bei Mani nur der „Urteufel", denn der „Sindîd", der große Archon, leitet nur die Menschenschöpfung; aber bei den Mandäern einmal Krûn (Karkum) und dann der Teufel Ur, der das Lichtreich stürmen will. Die ursprüngliche mandäische Lehre wird hier einfacher gewesen sein und sich mit der manichäischen noch mehr gedeckt haben. — Zu diesem mehr gelehrten babylonisch-chaldäischen Kontingent kommt nun im Mandäismus als eine sehr breite Schicht der Vorstellungskomplex der alten aramäischen Landesreligion, in die bes. die zahllosen Namen von Engeln und Teufeln gehören, welche gerade bei den niederen Volksschichten sehr gebräuchlich sein mußten, wie wir aus den von Pognon ans Licht gezogenen mandäischen Zauberschalen ersehen, die meisten auf —el ausgehend, s. K. Keßler, Mani I (1889) S. XVII ff.; W. Anz a. a. O. S. 70 ff.

Das mandäische Religionssystem hat, müssen wir schließlich gestehen, mehr ein allgemein religionsgeschichtliches als ein speziell theologisches Interesse. Indessen so lange die „Gnosis" überhaupt in der Kirchen- und Dogmengeschichte abgehandelt werden muß, und dies wird bei ihrer Bedeutung für die alte Kirche immer der Fall sein, bewahrt die Mandäerlehre ihre hohe Wichtigkeit für die christliche Theologie als dasjenige gnostische System, welches, von allen ablösbaren Zuthaten abgesehen, die Urform der Gnosis am getreuesten und ausführlichsten zugleich von allen bewahrt hat und die wahre Quelle aller Gnosis, die hochausgebildete alte babylonische Religion, am besten wieder erkennen läßt. Die Gestalt der mandäischen Sakramente giebt endlich auch dem Forscher nach der Geschichte der christlichen Sakramente, namentlich der Taufe, viel zu denken. **K. Keßler.**

Mandata de providendo s. d. A. Expektanzen Bd V S. 700, 45 ff.

Mande, Hendrik, gest. 1431, mystischer niederländischer Schriftsteller der Windesheimer Klostergemeinschaft. — I. Quellen und Bearbeitungen — vgl. den A. Gerhard Groot (VII, 185 f.). a) Quellen: außer s. erst seit einem halben Jahrh. teilweise wieder aufgefundenen Schriften nur die Lebensbeschreibung von Joh. Busch, Chronicon Windeshemense ed. Rosweyde 1621, jetzt beste Ausgabe v. K. Grube in d. Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 1886, c. 43—45, u. andere Stellen im Register. — Daraus sind entlehnt die kurzen Mitteilungen bei Valerius Andreae bibl. belg. 1643, p. 362, und bei J. F. Foppens bibl. belg. Bruxell. 1739, p. 459. — b) Bearbeitungen. Ungeachtet M. zu den besten Schriftstellern in der niederländischen Landessprache gehörte, ist er doch erst bekannt geworden, nachdem es W. Moll

gelungen war, einige seiner Schriften aufzufinden. Letzterer veröffentlichte die von Mande geschriebenen Traktate in seiner Biographie des Joh. Brugmann (Amsterd. 1854) im Anhang des ersten Bandes S. 260f.; derselbe schrieb über ihn im Kalender voor Protestanten in Nederland 1860, und an versch. Stellen seiner Kerkgeschiedenis van Nederl. voor de Hervorming 1867, II[2] 208. 366f. II[4] 1869, p. 47. 118. 156. 206. — Nach ihm hat J. G. R. Acquoy in s. Schrift het Klooster te Windesheim en zijn invloed, Utr. 1875 eine Lebensskizze I, 260—271 gegeben, und wie Bd III das Register S. 386 zeigt, ihn sehr oft erwähnt. Später hat O. A. Spitzen im Katholiek 1886 geschrieben: de Dordtenaar-Windesheimer H. Mande en een gedeelte van een zijner nog niet teruggevonden werkjes. I. Leyd. en Utr. 1886 p. 89f. 160f. — Danach schrieb J. C. van Slee de Kloostervereeniging van Windesheim, Leyd. 1874 und seinen Art. in AdB XX p. 165. — Das Wetzer-Weltesche K.-L. hat ihn nicht behandelt; wohl aber diese RE [2]II, S. 720 (1878) in den Art. Hirsches Brüder v. gem. Leben. — c) Seine Schriften führt Busch l. c. mit den ins Lateinische übersetzten Titeln auf, und übersetzt ins Lateinische eine seine Vision betreffende S. 125f. Handschriftlich aufgefunden sind die meisten der genannten und herausgegeben durch W. Moll a. a. O.; dann gab N. C. K. de Bazel 1886 een verloren geacht werkje van H. Mande, Leid. 1886, worüber Spitzen im Katholiek 91, N. R. d. III 1887, p. 26f. handelt; dann gab letzterer eine Schrift heraus im Katholiek p. 289—315, welche er ihm zuschrieb, doch zog er das. 1887 p. 209f. seine Ansicht zurück; ders. schrieb noch über die Abhängigkeit des Thomas v. Kempen von Mande in seiner Schrift über Thomas (Utr. 1880, p. 74f.). Noch erwähnt ihn vom litterarhistorischen Standpunkte Jonckbloet in s. Geschichte der Nederl. Letterkunde, Gron. 1889, II, 400f. Die beste Monographie nebst Abdruck neuer aufgefundener Schriften ist die v. G. Visser, H. Mande. Bijdrage tot de Kennis der Noord-Nederlandsche Mystiek. 'S Gravenhage 1899 — eine äußerst gründliche Behandlung aller in Frage stehenden Punkte. — Noch sei erwähnt, daß durch Valerius Andreae l. c. der Schreibfehler Maude aufgekommen ist; Foppens nennt ihn de Maude, Delprat H. van Maude; noch Leonard Wheatley in seiner Story of the Imitation, London 1901, giebt mit gänzlich falschen Angaben S. 41 den Namen Maude.

II. a) Leben. Wenig ist von Busch (l. c.) über Henricus Mande de Dordraco, wie er ihn nennt, erwähnt. Als Busch 1419 ins Kloster Windesheim eintrat, lernte er Heinrich als Greis kennen; doch da er 1430 noch eine Reise nach Holland gemacht hat, kann er zwanzig Jahre früher nicht zu alt gewesen sein. Endlich hat er Groot bei seinem ersten Auftreten 1380 gehört, und zwar als Hofschreiber bei Wilhelm VI., Grafen von Holland. Mithin wird wie gewöhnlich geschieht, sein Geburtsjahr um 1360 anzusetzen sein. Über seine Herkunft ist nichts bekannt; nur daß er von Jugend auf schwächlich und kränklich gewesen ist; dieser leibliche Zustand verblieb bis in sein Alter; er war im Kloster oftmals so schwach, daß er im hohen Chor nicht stehen konnte, sondern in seinem Bett die heilige Kommunion empfangen mußte. Seine geistige Ausbildung zeigt sich in seinem Stil und muß doch der Art gewesen sein, daß er die Stellung eines Hofschreibers (scriptor palacii) beim Grafen Wilhelm VI. und seiner Gemahlin Margarete auszufüllen befähigt war; die Zeiten der stellvertretenden Regierung für seinen Vater Albrecht waren in politischer wie kirchlicher Hinsicht nicht leicht. Doch machte er sich in seinem Dienste allen lieb und wert (carus et acceptus), wenn auch ein gewisses Selbstbewußtsein bei seinem hochstrebenden Geist nicht ausblieb.

Als Geert Groot vom November 1379 bis Oktober 1383 seine das Volk in allen Kreisen tiefernst aufregenden Bußpredigten hielt, konnte auch Hendrik sich dem Einfluß dieser religiösen Bewegung nicht entziehen. Grootes wie die von dessen Schüler Florenz Radewyn und anderen Brüdern in Deventer gehaltenen Predigten führten ihn unter schweren Krankheitsleiden in einen gewaltigen inneren Kampf; es fehlte nicht an Visionen; das Bild des Gekreuzigten mit seinen Wundenmalen trat mahnend und warnend vor sein inneres Auge, bis er endlich den festen Entschluß faßte, die Welt zu verlassen und Gott zu dienen (chron. p. 122) in lacrimas resolutus. Er kam nach Deventer, im J. 1391 (nach Spitzen 1393) — in den Zeiten der heftigsten Kämpfe zwischen den beiden großen Parteien; ob die dabei vorgefallene Ermordung von Aleyd van Poelgeest auf ihn mitbestimmend eingewirkt hat, ins Kloster zu gehen, läßt sich nicht bestimmen. Doch zog er der freien Gemeinschaft der Brüder vom gemeinsamen Leben die der durch Gelübde gebundenen Windsheimer vor, wie er selbst es ausspricht: „want in enicheit te wesen van buten, helpt diewijl totter enicheit van binnen ende maect enen mensch bequamer dat inwendige licht te ontfangen" (so bei Visser, Beilage IV, fol. 12v).

Von den Brüdern aufs freundlichste aufgenommen, in tiefem Mitleid über sein körperliches Leiden und in ehrfurchtsvoller Begegnung wegen der zahlreichen Visionen, durch die er ausgezeichnet erschien, wurde er doch erst 1395 eingekleidet, und zwar am 11. Nov., wie das Verzeichnis der Windesheimer Brüder bei Acquoy l. c. III, 268 angiebt. Was der Grund

dieser Verzögerung gewesen, ebenso weshalb er nur redditus, nie canonicus geworden — ex certis causis ad ordines sacros non potuit promoveri (Busch l. c.), ist nicht bekannt; möglich, daß es wie Visser vermutet, wegen seines durch und durch kranken Körpers und der damit verbundenen Leidensanfälle geschehen ist; er verweist (a. a. O. p. 16) auf einige bezügliche Stellen seiner Schriften: plach diewijl siec te wesen, ende sonderlinghe grote pine te liden in allen sinen leden, also dat hem diewijl dochte dat hi van groter pinen sijn sinne verliesen soude".

Er trat ein mit Reynerus von Arnheim, der wegen seiner schönen Stimme zum Kantor gemacht, als welcher er, wenn er gesund war, stets der erste und letzte im Chor war; er starb 1454. Als Klosterbrüder fand er den trefflichen Prior Vos von Heusden, Arnold von Calcar, Werner Keynkamp, Gerrit Delft, von Muldevigk, Gerlach Petersz, Johann Schuttken.

Sein Siechtum und seine Zufälle ertrug er mit großer Geduld unter dem Mitleid und der liebevollen Pflege der Brüder. Die Messe konnte er nie ohne Thränen hören; empfing er selbst die Eucharistie, so schien er in lacrymas resolutus, so daß der Fußboden wo er stand und seine Kleider von Thränen naß waren. Ging er durch den Klosterumgang, so geschah es mit nach oben gerichteten Augen und Händen, um zu zeigen, daß sein Reich, dem er angehöre, nicht von dieser Welt sei. Bei solchem nervösen und leidensvollen körperlichen Zustande, bei seinem Gefühlsleben, in welchem er stets sich in die überirdische Welt versenkte, blieben Verzückungen nicht aus und glaubte er himmlischer Visionen gewürdigt zu sein. Daher allseitig die Ehrfurcht vor ihm, mit welcher man ihm begegnete. Einen großen Teil erzählt Busch; die von ihm am Tage der Himmelfahrt Mariä erlebten hat er später in der Landessprache aufgeschrieben; von Busch ist das Schriftchen ins Lateinische übersetzt. Auch sonst hat Busch, der ihn persönlich lange Zeit gekannt, aus seinen Visionen manche sehr liebliche erzählt; derselbe wurde auch von Mande zu der durch ihre Visionen bekannten Lidwina von Schiedam (zu vgl. Moll in Joh. Brugmann II, 108 ff., in s. Kerkgesch. II[2], 356, II[4], 117 f., und Hirsche in s. Prolegomena zu Thomas Imitatio II, 1, S. 317) geschickt, um ihr sein Buch über seine Vision zu bringen.

Seine Beschäftigung im Kloster war das Abschreiben und Illuminieren von Handschriften; nach beiden Seiten besaß er eine große Fertigkeit und einen guten Ruf. Selten verließ er das Kloster, nur wenn es im Dienste desselben geschehen mußte.

Doch hat er, wie es scheint kurz vor seinem Tode, noch mit Busch zusammen eine Reise durch Holland nach Delft gemacht. Zu welchem Zweck erwähnt B. nicht; es war im Auftrage des Windsheimer Klosters. Ob um Streitigkeiten zu stiften, oder im Anschluß an das Generalkapitel oder wegen der streitigen Bischofswahl, oder zu einer Visitation, wie Busch dergleichen viel zu machen hatte, ist streitig. Acquoy und Visser gehen hier auseinander. Zu Sion bei Beverwijk, welches Kloster durch seine Hilfe und Rat errichtet wurde, erkrankte und starb er, 1431 im Spätjahr, nicht wie früher gewöhnlich angesetzt wurde 1430, weil er in einer von ihm erlebten Vision den erst 11. Juni 1431 gestorbenen Wermbold von Utrecht noch gesehen hat.

b) Mandes Schriften sind wie Busch a. a. O. berichtet, alle in franceno et teutonico von ihm schön geschrieben für die Brüder inner- und außerhalb des Klosters übergeben. Es werden von B. (l. c. p. 124) 14 mit ihren lateinischen Titeln aufgeführt. Ungeachtet er einer der besten Schriftsteller in der Landessprache war, so daß auch Jonkbloet in seiner Litteraturgeschichte ihm wegen seiner blühenden Sprache, seines gewandten Stiles und seiner besonderen Verständlichkeit vor anderen Mystikern Beachtung widmet, sind sie wenig bekannt geworden. In seiner mystischen Anschauungsweise ist er sehr von Ruysbroeck beeinflußt, oft bis auf den Ausdruck, ja er scheint dessen Schriften sich völlig zu eigen gemacht zu haben, wie dies aus der großen oft wörtlichen Übereinstimmung ganzer Traktate hervorgeht; doch ist er einfacher, weniger zu allegorischen Ausführungen geneigt. Den Namen eines Nordholländischen Ruysbroeck führt er mit vollem Recht. Seine Schriften wurden anfänglich viel gelesen, aber sein Name war unbekannt, da er seinen Schriften nicht vorgesetzt war. Erst seit 1854 sind dieselben wieder aufgefunden und allmählich von ihren Findern herausgegeben. Mit Hilfe der von Busch angeführten Titel hat zuerst Moll in seinem Johannes Brugmann I, S. 259 f. (s. oben) einige aufgefunden.

Die jetzt bekannten sind folgende: 1. Nach Busch: Liber unus, quomodo veterem hominem cum actibus suis exuere debemus et Christo nos unire, habens novem capitula. Dies ist zuerst von Visser in Brüssel aufgefunden und in s. Beilage

S. 1 abgedruckt, mit der Überschrift: hier beghint een devoet boexken, hoe dat wij wt selen doen den ouden mensche mit sinen werken ende ons mit cristo overnids warachtighe doechden sellen verenighen mit Anknüpfung an Eph 4, 22 ff. — 2. Liber de intimis domini nostri Jesu Christi et septem viis quibus itur ad ea, habens XV cap. Aus einer Handschrift in Gaesdonck von Pater S. Becker gefunden, von C. K. de Bazel (Leiden 1886) herausgegeben, aus der oben sub 1 gen. Handschrift neu und vollständig herausgegeben von Visser, Beilage 2 S. 18 f.; eine dritte Handschrift hat nur einen Teil. Das vollständige Buch beginnt: hier beghint een devoet boexken vanden binnensten ons liefs heren jhesu cristi. Die Unterschrift dagegen lautet vollständiger: hier eyndet een devoet boecskijn vanden binnensten ons liefs heren ihesu christi ende hoemen daer in comen mach ende wat weghe daer in leiden. Mande knüpft hier an Bonaventuras Schrift de septem itineribus aeternitatis an, eines Teils seines größeren Werkes itinerarium mentis. Mandes Schrift geht aus von Jesu Wort Mt 11, 28: Kommet her zu mir, und vergleicht den Weg mit der Wanderung in eine von einem Gebirge umgebenen Stadt, zu welcher verschiedene Wege führen. — 3. Liber de perfecta amoris altitudine et de viis ad eam perveniendi XIII habens cap., von Visser aus der Brüsseler Handschrift abgedruckt mit der Aufschrift: hier beghint een devoet boexken vander volmaecster hoecheit der minnen ende hoemen dair toe sal pinen te comen. Der von Spitzen im Katholiek 1887 veröffentlichte Traktat unter dem Titel „een spiegel der volkommenheit" hat derselbe später dem Henricus von Erp zugeschrieben; ebenso ist die von G. H. v. Borssum Waalkes im Archief voor Nederl. Kerkgesch. 1896 veröffentlichte Schrift „van den gheesteliken opganc der sielen ende van hoere vuericheit" nicht von Mande. Ein heiliges Leben ist ein Zeichen der Gnade Gottes. An den Tugenden ist die Liebe zu erkennen, nicht an ihrer Süßigkeit des Gefühls; die Liebe hat ein zwiefaches zu fürchten, daß wir ihrer nicht würdig sind und daß wir den Liebenden nicht genug lieb haben. Alle Hindernisse der Selbstsucht, der Genußsucht, der Leiden sind zu überwinden durch das Gebet. — 4. L. de sapida sapiencia XII habens cap. Visser findet dieses Buch in einer Amsterdamer Handschrift unter dem Titel: van den VII gaven des heiligen geest ende eerst van der gave der smakender wijsheit. Über die sieben Gaben haben die mystischen Schriftsteller seit dem heiligen Bernhard gern gehandelt. Im Anschluß an Ruysbroeck van den gheesteleken tabernacule, doch kürzer und ohne allegorische Ausdeutungen, einfacher hat Mande geschrieben, wie man zu dem inwendigen Licht der Wahrheit komme, und wie die Hindernisse zu überwinden sind. — 5. Speculum veritatis, in der Amsterd. Handschrift: Een spiegel der waerheit, abgedr. bei Visser Beilage 5. Wir selbst können nicht in den Spiegel der Wahrheit sehen; der hl. Geist muß dazu helfen. Je mehr Selbsterkenntnis desto mehr Verlangen nach Gott, der seine vollkommene Liebe in Wort und That offenbart. — 6. L. de luce veritatis, in ders. Handschrift.: dat boec van den licht der waerheit. Jeder Mensch bedarf es; durchs göttliche Licht empfangen wir es; es ist nicht aus Büchern zu lernen, sondern in reinen Herzen zu erfahren, was geschieht durch Gnade. Die Gelehrten wissen oft viel, vom Licht der Wahrheit wenig. — 7. L. de tribus statibus hominis conversi, in quibus consistit perfectio vite spiritualis; in der Ursprache abgedr. bei Moll l. c. I, 263 ff.: hier beghint een boecskijn van drien Staten eens bekierden mensche, dairin begrepen is een volcomen geestelik leven. Es ist dies die bekannteste und bedeutendste Schrift M.s, daher oft abgeschrieben, freilich mit verschiedenen Auslassungen (siehe bei Moll a. a. O.). Auch hier ist der Anschluß an Ruysbroeck unverkennbar. Mande handelt in der Einleitung auf Grund von Joel 2, 12. 13 von dem Wesen der Bekehrung als eines innerlichen Vorganges in drei Ständen (Stufen) das werkende, ynnighe und schouwende Leben (activa, devota, contemplativa). Das erste ist ein sterbendes L., indem wir die Sünden zum Sterben dahingeben lernen, die Tugenden üben, unsere Natur unterdrücken mit der Buße (Fasten, Wachen, Beten, Werken der Barmherzigkeit) und mit auswendiger Arbeit na bescheydenheit (discretio, besonnene Entscheidung). In vier Punkten ist es gelegen, durch sieben Tugenden wird es vollkommen angeeignet, sechs Gefahren sind dabei hinderlich. Das ynnighe Leben ist innig zwischen sich selbst und Gott, ist umgekehrt bei sich, sieht nicht nach außen, zerstreut sich nicht in Beschäftigung mit leiblichen oder sinnlichen Dingen, vielmehr entäußert es sich selbst und hängt an Gottes Liebe. Dies Leben ist eine Wanderung über die Zeit in die Ewigkeit, ein Genießen göttlicher Gegenwart, Freude, Friede und Freiheit im hl. Geist. Hier gilt es im Schweigen auf Gottes innerliche Stimme hören, und seine Gaben empfangen und mit ihnen wirken. Dabei ein-

gedenk bleiben des heiligen Lebens unsers Herrn, als der ein Muster und Spiegel aller Heiligkeit ist, alle unsere Leiden auf seine beziehen (trecken), nicht bloß seines äußeren Leidens, sondern vor allem seiner Liebe, in der er Mensch geworden ist, opdat hy ons gode = godlik maken mochte. Darin besteht das Mitleiden, die compassio. Die Leichtfertigen können daran zur Innigkeit erweicht werden, die Demütigen (die Turteltauben) und Angstvollen finden ein Nest zu ihrem Vertrauen und Schutz für ihre Seufzer und Gedanken zur Seligkeit. Endlich das schauende Leben ist ein mynlic Entsinken des Geistes in den Abgrund der Gottheit und eine Vereinigung mit ihm vermittelst der Nachfolge der Güte Gottes, eine Ledigkeit von äußeren Geschäften und über alle Unledigkeit (onlede = Beschäftigung) hinaus in die Ewigkeit. Es besteht also in Abkehr von zeitlichen Dingen — im Genießen Gottes und göttlicher Einsprache (inghewoirdicheyt) — in einer Erhobenheit in die Ewigkeit und in dem hellen Anstarren der bloßen Gottheit (claer aenstarren der bloser godheid), oder in einem Erkennen der ewigen Gottheit. Dazu gehören 7 Punkte: hohe Begierden, Jubilieren, Ruhen und Fühlen, innige Gedanken, Ausdauer (bybliven), Schauen und Genießen. Drei Hindernisse sind zu überwinden: Es fehlt uns völliges Absterben in der Selbstverleugnung; die geistliche Gemächlichkeit; dagegen findet sich Selbstbehagen und eigne Weisheit. Nur durch unsere verhevenheit ons selves — Selbsterhobenheit überwinden wir; daß wir niets niet uns zuschreiben, in allem vom Geiste Gottes getrieben sein; daß wir ganz Gott in uns fühlen, und nichts von der Kreatur; dies alles geschieht durch die Gnade, die durchs Gebet erlangt wird. Vollkommen sein wie unser Vater, ist das Ziel alles Strebens. Wer nicht vorwärts strebt, bleibt zurück. Was an dieser Vollkommenheit hindert, sollen wir scheuen. Werke, außerhalb der Liebe gethan, sind nicht verdienstlich zur Erlangung des ewigen Lebens. Ein solcher Mensch kann nicht verloren gehen, denn er hat das Ende vor Augen und die Ursache des Werkes, Gott, dem er alles zuschreibt. — In dieser Schrift hat Mande seine Gesamtauffassung niedergelegt; in einzelnen Traktate hat er einzelne Teile besonders behandelt. — 8. Amorosa querela amantis anime ad deum suum pro liberatione tenebrarum defectuumque suorum. In mehreren Handschriften ist dieses innigste Gespräch der Seele vorhanden, u. d. T.: hijr begiijnt ene claghe of enighe sprake der mynnender sielen tot horen brudegom om verloest to — werden van horen gebreken. Abgedruckt von Moll im Kalender voor Protestanten in Nederl. 1860 p. 113f. Auf die Frage, was die minnende Seele wolle, antwortet sie, der Herr wisse um alles. Sie dürfe nicht verzweifeln; gerade die angefochtenen werden öfter heimgesucht, damit sie mehr hoffen auf des Herrn Hilfe, auf sein Verdienst und Barmherzigkeit, als auf ihre guten Werke. Ich schlummere nicht. Dies der Trost, der zum Dank führt. — 9. Allocutio brevis amantis anime cum amato suo, bei Moll, Joh. Brugmann I, 310f. unter dem Anfangswort: hier beghint een corte enighe sprake der minnender sielen mit haren gheminden. Eine kurze, in schöner Sprache geschriebene Bitte der Seele an ihren Herrn dat zij geheel aan zijn dienst moge zijn gewijd. Sie soll nicht ruhen, sondern trachten, Liebe wieder zu geben. „also gheeft mine devocie ende ynncheyt dy dy selven weder." — 10. L. de praeparatione interne nostre habitationis, abgedruckt bei Moll a. a. O. I, 293f. „h. begh. een dev. boecskijn van der bereydinghe ende vercieringhe onser inwendigher woeninghen". Im Anschluß an ps. 31. 13f. (vulg.): der Herr hat Zion erwählt und Lust daselbst zu wohnen, giebt er eine ausführliche Allegorie von der Wohnung, welche gereinigt werden muß durch die Beichte, geschmückt mit Tugenden zum Empfang; er schildert das Bett, Kopfkissen, Laken — also dat wy op ons selven noch op onse werke ende verdiensten ons niet verlaten, vielmehr op sinen verdiensten ende op sine passien. Op dat kussen een schoone hoofddoek d. w. z. waarachtig geloof in de h. Schrift. Liefde moet als een deken alles bedekken. Außerdem muß ein Tisch, Stuhl zum essen und trinken da sein, eine Thür, Thürhüter, damit man ungestört verkehren könne. — 11. Dialogus sive collocucio devote anime cum deo amato suo et responsio ejus ad animam devotam. Diese Schrift ist bis jetzt noch nicht aufgefunden. Von Moll und Visser wird in einer dreiteiligen Handschrift in der kgl. Bibl. zu Amsterdam (1 G. 10) der dritte Teil als die von Busch bezeichnete nach Inhalt und Sprache als Schrift Mandes vermutet; Visser giebt den Inhalt an und hat einige Stellen abdrucken lassen. — 12. L. de raptibus et collocucionibus cum deo et dei secum, decem habens cap. secundum decem revelaciones diversis temporibus sibi factas. Dies Buch, welches nach dem Titel eine Sammlung von Visionen enthalten haben muß, ist noch nicht aufgefunden; ob Spitzen einige Stücke aus demselben gefunden hat, ist nicht zu erweisen. Ob es die von Busch ins Lateinische übersetzte apo-

calipsis ist, und es das von Mande durch Busch an die Frau Lidewyde von Schiedam gesandte ist, läßt sich nicht feststellen.

In dem Nederlandsch Archief voor Kerkgesch. 1901, p. 249 ff. veröffentlicht G. Visser aus der genannten Amsterdamer Handschrift fol. 86 bis 97 einen Abschnitt 5 unter der Überschrift: een mynlike vuerighe begerte der ynniger zielen tot horen gemynden here ... Visser vermutet die unter 11 genannte Schrift dialogus. Auf die Anrede der Seele folgt dann: die stemme des ghemynden heren, hoe hi der inniger zielen leert, hoe si in hemovergeformt west, danach hoe die ynnige ziele begeest van horen gemynden here opgetogen te werden, sodann die stemme des myn-10 liken heren hoe hi der ynniger zielen leert van ynnigen leven; im Anschluß hieran die stemme der ynniger zielen, und wieder die stemme des mynliken heren om der ynniger zielen te leren. — Danach folgen in der Handschrift noch sechs Gespräche der Seele, alle ähnlichen Inhalts, und da die Abschrift plötzlich abbricht, vermutet V., daß noch drei hier früher gestanden haben und verloren gingen, oder daß die 15 Abschrift nicht vollendet ist. Er vermutet weiter, daß wir hier die unter 12 genannte Schrift de raptibus und die ersten sieben der decem revelationes haben. Der Beweis daß es Mandes Schrift sei, läßt sich, da jede Bezeichnung des Verfassers fehlt, nicht geben. Aber Inhalt, Sprache und Gedanken stimmen durchaus mit Mandes sonstigen Schriften.

Schließlich sei noch nach brieflicher Mitteilung bemerkt, daß eine Übersetzung der 20 von Busch genannten Apokalipsis gefunden sein soll. Doch ist sie noch nicht herausgegeben.

Von den bei Busch genannten 14 Titeln sind im voranstehenden zwölf behandelt. Es fehlt Nr. 11: De vita spirituali et devota in quibus consistit, et ejus impedimenta und Nr. 12: De vita contemplativa, in quibus consistit et ejus impe-25 dimenta. Diese sind noch nicht aufgefunden. Es werden wesentlich Bearbeitungen der betr. Abschnitte der Schrift de tribus statibus (Nr. 7) sein.

Die von G. H. Vorssum Waalkes gefundene, im archief von Nederl. Kerkgesch. 1896 mitgeteilte Schrift aus einer Amsterd. Hdschr., „van den gheesteliken opganc der sielen ende vanhoere vuericheit", enhält einen Abschnitt, welcher überschrieben ist: 30 „hoe die siele vermits bedinghe van gode vercyget heilige ghepeynsen, wt cantica rcs." Doch stimmt diese Schrift mit keinem der von Busch mitgeteilten Titeln. Sie tragen zwar den Geist der modernen devotio, aber mit Sicherheit kann ein Nachweis ihrer Abfassung durch Mande nicht geführt werden.

Omnes libros sagt Busch a. a. O. S. 125 propria manu pulchre descriptos 35 librario reliquit. Nach damaliger Sitte — wie Thomas v. Kempen sagt: — nesciri ama — schrieb der Verfasser selbst seinen Namen nicht dazu. Solange seine Zeitgenossen lebten, kannte man sie und ihre Verfasser. Die Nachwelt mit den kirchlichen Kämpfen über die Reformation, die Aufhebung vieler Klöster brachte den Urheber wie seine Schriften in Vergessenheit.

40 Seine Mystik wird von Visser a. a. O. meist im Anschluß an seine von ihm herausgegebenen Hauptschriften dargelegt. Besondere Eigentümlichkeiten bietet sie nicht. Gewürdigt hat ihn im Vergleich mit Gerlach Peters (s. VI [3] S. 604 f.) auch A. Auger in seiner Étude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen âge in Mémoires couronnés et autres mémoires publiés per l'académie royale des sciences, des lettres et des beaux 45 arts de Belgique; collect. 1 in 8°, tome XLVI; Bruxelles 1892, S. 30. Es unterscheidet sich Mande von Gerlach Peters und anderen Geistesverwandten besonders dadurch, daß er bei seinen visionären Geistesvorgängen alles äußerlich im Geiste anschaut, sich vergegenwärtigt und in diese Bilder des Geistes sich mit seinen Gedanken anbetend und sinnend versenkt. Mit Recht ist Mande in neuerer Zeit nicht bloß wegen seines Schreibens in 50 der Muttersprache, sondern auch wegen des — im Verhältnis zu Ruysbroeck, von welchem er seine Abhängigkeit nicht verleugnen kann — doch viel einfacheren und schlichteren, aber doch auch tiefen Inhalts gewürdigt worden. Der Zuname: der Nordniederländische Ruysbroeck kann ihm mit Recht beigelegt werden, wenn er auch die großartigen Konzeptionen und die Tiefen seiner Spekulationen bei weitem nicht erreicht hat. Mande ist biblischer, 55 kirchlicher in seiner gesamten Denkweise und bildet so einen Übergang zur praktischen Mystik, besonders zu Thomas von Kempen. Der Einfluß Geert Groots nach dieser Seite ist nicht ohne Frucht geblieben. L. Schulze.

Mandelbaum s. d. A. Fruchtbäume Bd VI S. 304, 57.

Manegold von Lautenbach (gest. nach 1103). — W. v. Giesebrecht, Ueber Magister Manegold von Lautenbach und seine Schrift gegen den Scholasticus Wenrich: SMA 1868, II S. 297—330 (grundlegend); ders., Geschichte der deutschen Kaiserzeit III, 5. Aufl., Leipzig 1890, S. 1054; H. Floto, Kaiser Heinrich IV. und sein Zeitalter, 2. Bd, Stuttgart 1856, S. 154 f. 289; A. Fr. Gfrörer, Pabst Gregorius VII. und sein Zeitalter, 7. Bd., Schaffhausen 1861, S. 793 f.; P. Ewald, Chronologie der Schriften Manegolds von Lautenbach: FdG XVI, Göttingen 1876, S. 383—385; W. Wattenbach, Manegold von Lautenbach: ADB 22. Bd, Leipzig 1884, S. 183; Paulus, Études nouvelles sur Manegold de Lautenbach: Revue catholique d'Alsace 1886, p. 209—221, 279—289, 337—345; K. Francke: MG, Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI. et XII. conscripti, tom. I, Hannover 1891, S. 300 bis 302; W. Martens, Gregor VII., sein Leben und Wirken, Leipzig 1894; C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894; E. Dümmler, Zu Manegold von Lautenbach: NA XXIII, 1897, S. 769 f.; G. Meyer von Knonau, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV. und Heinrich V. (Jahrbücher der deutschen Geschichte), 3. Bd, Leipzig 1900, S. 511—520; J. A. Endres, Manegold von Lautenbach. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des 11. Jahrhunderts: Historisch-politische Blätter 127. Bd, München 1901, 6. H., S. 389 bis 401, 7. H., S. 486—495.

Manegold, geboren um 1060, trat in jungen Jahren in das kleine Kloster Lautenbach bei Gebweiler im Elsaß (Contra Wolfelmum, praefatio), wo er sich das Vertrauen des Propstes Hermann erwarb (Ad Gebehardum, praefatio). Nach der Zerstörung des Klosters durch Parteigänger Heinrichs IV. ist Manegold eine Zeit lang heimatlos umhergeirrt, wandte sich dann c. 1086 nach Baiern, fand in dem Kloster Raitenbuch Zuflucht und wurde hier zum Dekan gewählt (Gerhoh v. Reichersberg, Dialogus de differentia clerici saecularis et regularis: Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus, Augustae Vindelicorum 1721, II, 2 p. 491). Schon 1090 aber war er wieder im Elsaß, um nun in dem Kloster Marbach bei Colmar, das unter seiner Mitwirkung gegründet wurde (Annales Argentinenses a. 1090, MG SS XVII, p. 88), eine langjährige, von Papst Urban II. anerkannte (Jaffé Reg. Nr. 5629 cf. Pez. l. c. VI, 1 [= Codex diplomatico-historico epistolaris] p. 297) Wirksamkeit zu finden. Als dieser das Kloster 1096 bestätigte, bekleidete Manegold bereits die Stelle des Präpositus — ihr ging eine Lehrthätigkeit voraus, wenn sich nicht die Bezeichnung Magister scholarum auf frühere Zeiten bezieht — und hat sie noch im Jahre 1103 inne gehabt (Jaffé Nr. 5949). An einem 24. Mai ist er gestorben. Sein energisches Festhalten an der Opposition gegen Heinrich IV. noch in der letzten Periode seines Lebens beweist die Thatsache, daß er von diesem im Jahre 1098 gefangen gesetzt wurde (Bernold, chronicon z. d. J., MG SS V p. 466, 9 ff.).

Der große Erfolg der Flugschrift des Scholastikus Wenrich von Trier (vgl. d. A.) war der unmittelbare Anlaß für die Abfassung von Manegolds, dem Erzbischof Gebhard von Salzburg gewidmeten, umfänglichen Traktat. Dieser Liber ad Gebehardum, von K. Francke erstmalig herausgegeben: MG Libelli de lite, tom. I, p. 308—430 — vgl. außerdem über die Manegoldhandschrift A. Holder, Die Handschriften der Großherz. badischen Hof- u. Landesbibliothek in Karlsruhe, Karlsruhe 1895, III, p. 117 f. — ist noch zu Lebzeiten Gregors VII. entstanden, aber erst nach dessen Tod (25. Mai 1085) und auch erst nach der Schrift gegen Wolfhelm publiziert worden. Manegold zeigt sich in dieser Streitschrift als ein fanatischer Vertreter der gregorianischen Partei, ist maßlos in seinen Angriffen und steht hinter seinem Gegner weit zurück (Mirbt, Publizistik S. 26 ff.). Das Vorgehen Heinrichs IV. auf dem Wormser Konzil am 24. Januar 1076 (vgl. Bd VII S. 103, 31 ff.) wird von ihm scharf verurteilt (Publ. S. 142 f.) und in Bezug auf die Exkommunikation des deutschen Königs 1080 die unbedingte Autorität einer kirchlichen Zensur geltend gemacht (Publ. S. 154). Von besonderem Interesse sind seine Bemühungen, die Absetzung Heinrichs durch Gregor zu rechtfertigen. Daß er aus der Geschichte den Nachweis zu führen versucht, daß diesem Vorgang zahlreiche Präcedenzfälle zur Seite stehen, war eine damals viel geübte Taktik. Aber Manegold begnügte sich damit nicht, sondern unternahm den Versuch einer prinzipiellen Verteidigung von dem Boden radikal demokratischer Anschauungen aus. Das Königtum ist ihm nämlich keine Ordnung Gottes, sondern ein durch das Volk übertragenes Amt, das Verhältnis zwischen König und Volk ist das des Vertrages. Hat der Fürst die ihm verliehene Macht gemißbraucht, so ist der andere Kontrahent, das Volk, befugt, auch seinerseits von dem Vertrag zurückzutreten und das Unterthanenverhältnis zu lösen. Der Fürst steht dem Volke gegenüber wie der Schweinehirt seinem Herrn. Wie der Schweinehirt mit Schimpf und Schande verjagt wird, wenn er untauglich ist, so wird der Regent entlassen, der seinen Verpflichtungen nicht nachkommt (Publizistik S. 227 ff.

547 f. vgl. 453). Manegold verteidigte diesen Grundanschauungen gemäß das Recht des Papstes, die Deutschen von dem Heinrich IV. geleisteten Treueid zu entbinden, ohne freilich über das Verhältnis der Ausübung der Volkssouveränität zu dem Akt der päpstlichen Eidlösung klar zu sein (Publ. S. 230—233). Auch die gregorianische Gesetzgebung betreffend den priesterlichen Zwangscölibat fand Manegolds Unterstützung (Publ. S. 299 f.). In der Kontroverse über die Wirkungskräftigkeit der von Simonisten verwalteten Sakramente nahm er einen vermittelnden Standpunkt ein (Publ. S. 400. 417); das Recht der Anwendung äußerer Gewalt gegen Häretiker, und die Anhänger Heinrichs galten ihm als solche, stand für ihn außer Frage (Publ. S. 456. 459); eingehend hat er das Problem der Laieninvestitur im Sinne Gregors VII. behandelt (Publizistik S. 483—489). — Das gegen Manegold gerichtete polemische Gedicht des Hugo orthodoxus (ed. E. Dümmler, libelli de lite I, p. 430 f.) und das vielleicht gegen ihn sich wendende Fragment von Nr. IX der Schriften der schismatischen Kardinäle gegen Gregor VII. und Urban II. (ed. K. Francke, libelli de lite II, p. 421 f.) haben wahrscheinlich den Kardinal Hugo den Weißen (vgl. d. Art. Bd VIII S. 431 ff.) zum Verfasser (vgl. Publizistik S. 66 f.).

In dem Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem (ed. A. Muratori, Anecdota tom. IV, Patavii 1713, p. 163—208; Praefatio, Inhaltsangabe, cap. 22—24: libelli de lite I, p. 303—308) bekämpft Manegold die von Wolfhelm vertretene Annahme einer Vereinbarkeit der Lehren der alten Philosophen mit dem christlichen Dogma (Giesebrecht a. a. O. S. 298). Über die Abhängigkeit dieser Schrift von Petrus Damiani vgl. Endres a. a. O. S. 489 ff. —

Manegold von Lautenbach ist oft mit jenem, wahrscheinlich ebenfalls dem Elsaß entstammenden, Philosophen Manegold (Histoire littéraire de la France, t. IX, Paris 1750, p. 280—290) verwechselt worden, der, c. 1030 geboren, zuerst in Deutschland als Lehrer thätig war und dann zwischen 1070 und 1090 in Frankreich durch seinen Unterricht, in dem ihm seine Gattin und seine Töchter zur Seite standen, sich großes Ansehen erwarb und ca. 1090 in ein Kloster eingetreten ist (Giesebrecht a. a. O. S. 304 bis 312). **Carl Mirbt.**

Mangold, Wilhelm, gest. 1890. — Bis zum August 1877 reichende autobiographische Aufzeichnungen im Album professorum der evangelisch-theologischen Fakultät zu Bonn. Protestantische Kirchenzeitung 1890, Nr. 17.

Wilhelm Julius Mangold ist am 20. November 1825 in der kurhessischen Hauptstadt Kassel geboren und verlebte in dem kinderreichen Elternhause eine glückliche Jugendzeit. Der Vater, Obermedizinalrat Dr. Karl Mangold, war ein vielbeschäftigter Arzt, der noch sein 60jähriges Doktorjubiläum in geistiger Frische feiern konnte. Auf den Einfluß der frommen Mutter führte der Sohn seinen früh gereiften Entschluß zurück, sich dem Dienste der evangelischen Kirche zu widmen, um dereinst, womöglich in einer Landgemeinde, das Evangelium verkündigen zu können. Der Vater widersetzte sich diesem Plane nicht, ließ sich aber versprechen, daß Wilhelm seine akademischen Studien gründlich treiben und mit der Erlangung eines akademischen Grades abschließen wolle. So verließ M. denn Ostern 1845 als primus omnium das Kasseler Gymnasium, um zunächst in Halle evangelische Theologie zu studieren. Nachdem er hier zwei Jahre lang außer seinem Onkel H. Hupfeld besonders Tholuck, Julius Müller und Erdmann gehört hatte, siedelte er 1847 für drei Semester nach Marburg über, wo er sich vorzugsweise an Henke, Rettberg und Thiersch anschloß. Im Herbst 1848 bestand er vor der Marburger Fakultät das erste theologische Examen mit solchem Erfolge, daß Henke und Rettberg ihn zum Ergreifen der akademischen Laufbahn aufforderten. Da sein Vater einwilligte, so durfte er noch ein Jahr lang zu Göttingen studieren, wo er Ehrenfeuchter und Ritter hörte, namentlich aber mit kirchenhistorischen Studien sich beschäftigte, weil er sich später für Kirchengeschichte zu habilitieren gedachte.

Als M. im September 1849 aus Göttingen zurückkehrte, um sich zu Hause weiter auf den akademischen Beruf vorzubereiten, besaß er zwar das Wohlwollen der Marburger Fakultät, die ihm bei nächster Vakanz eine Repetentenstelle am seminarium Philippinum, dem Vorbilde des Tübinger Stifts, in Aussicht stellte, ahnte aber schwerlich, daß er erst nach vollen vierzehn Jahren mit Erreichung einer ordentlichen Professur eine gesicherte Lebensstellung gewinnen sollte. Aushilfsweise versah M. vom April bis November 1850 die Erzieherstelle bei zwei Söhnen seines Landesherrn, indem er sich den Rücktritt vorbehielt, sobald ein geeigneter Erzieher, den Vilmar empfehlen sollte, gefunden wäre. Das wohlverdiente Vertrauen, das der bekanntlich oft übel beratene Kurfürst von Hessen dem

jungen Theologen schenkte, hat zu Marburg sein allmähliches Aufrücken in der akademischen Laufbahn möglich gemacht. Im Herbst 1852 wurde M. lic. theol. und Privatdozent, Ostern 1857 außerordentlicher Professor der Theologie und Herbst 1863 Ordinarius in Marburg. Über seine interessanten Beziehungen zu Vilmar und zur kurhessischen Regierung geben die von mir in dem Nekrolog (Protest. Kirchenzeitung 1890, Nr. 17) veröffentlichten 5 eigenhändigen Mitteilungen M.s nähere Auskunft. Da M. nie eine besondere Gunst vom Kurfürsten begehrte, blieb er stets im Besitz seines Vertrauens und wurde, obwohl Sohn eines renitenten Beamten, am 26. Juni 1851 unter dem Ministerium Hassenpflug als zweiter Repetent oder Major an der Stipendiatenanstalt in Marburg angestellt. Nachdem er dann am 7. November 1852 seine Probevorlesung über Hyperius gehalten hatte, begann 10 seine akademische Lehrthätigkeit zunächst auf dem Gebiete der neutestamentlichen Exegese, weil Thiersch vom theologischen Katheder zurückgetreten war. Obgleich auch Scheffer und Ranke dieses Lehrfach vertraten, berief das Ministerium Ostern 1854 noch als vierten den zum außerordentlichen Professor ernannten Ernst Luthardt. Durfte M. darin nicht gerade einen ihm geltenden Beweis ministeriellen Wohlwollens erblicken, so zog er sich die offene 15 Feindschaft der Regierungskreise dadurch zu, daß er den Kurfürsten, der ihn um Rat fragte, von der Bestätigung der Wahl Vilmars zum Generalsuperintendenten abhielt. Für Vilmar war, wie man aus dem „Gedenkblatt" ersieht, das ein Bewunderer seiner angeblich hervorragenden Befähigung für das Amt eines Bischofs bei der hundertsten Wiederkehr seines Geburtstags den zahlreichen Verehrern gewidmet hat (vgl. Luthardts Kirchenzeitung 1900, 20 Sp. 1134. 1206 ff.; Zarncke, Lit. Cbl. 1901, Sp. 71 f.), die hessisch-reformierte Kirche ihrem Bekenntnis nach lutherisch, während M. in Übereinstimmung mit dem von Gildemeister verfaßten Gutachten der Marburger theologischen Fakultät überzeugt war, daß Vilmar den Bekenntnisstand der niederhessischen Kirche auf den Kopf stellen wolle. Der Nachweis, „daß eine Kirche, die reformiert bekenne, keinen Generalsuperintendenten haben 25 könne, der lutherisch lehre und aggressiv gegen das reformierte Bekenntnis vorgehe", blieb allerdings nicht ohne Eindruck auf den Kurfürsten, und Hassenpflug wurde im Oktober 1855 entlassen. Aber schlimmer als der Schaden, den M. durch die erwähnte Nichtbestätigung Vilmars und durch die Empfehlung des begabten Germanisten für eine Professur in der philosophischen Fakultät hatte abwenden wollen, mußte ihm später die fanatische Wirksam- 30 keit des vor Gericht 1858 auch in der öffentlichen Meinung gebrandmarkten Mannes erscheinen, der sofort durch das neue Ministerium die gewünschte ordentliche Professur in der theologischen Fakultät zu Marburg erlangt hatte.

Durch die 134 Seiten starke Studie „Die Irrlehrer der Pastoralbriefe" (Marburg 1856) und kleinere Schriften, sowie durch seinen Erfolg als akademischer Lehrer bereits 35 rühmlich bekannt, erhielt M., den 1862 die Wiener evangelisch-theologische Fakultät zu ihrem Ehrendoktor ernannt hatte, im Sommer 1863 einen Ruf nach Wien, wohin das von Vilmar beratene Kasseler Ministerium den früher erst nach wiederholtem Drängen zur außerordentlichen Professur beförderten, ihm verhaßten Theologen mit Freuden ziehen lassen wollte. Allein der Befehl des Kurfürsten setzte es durch, daß M. jetzt ordentlicher Professor 40 der Theologie an der kurhessischen Landesuniversität wurde, und so konnte er im Mai 1864 nach kurzer Brautzeit mit Rosa Küchler aus Gießen sich einen eigenen Herd gründen. Indem ich für die kleineren Veröffentlichungen M.s auf das am Schluß des Nekrologs gegebene vollständige Verzeichnis verweise, erwähne ich seine der Wiener Fakultät gewidmete, zweite größere Schrift, deren Titel lautet „Der Römerbrief und die Anfänge der 45 römischen Gemeinde" (VIII, 183 S., Marburg 1866). Blieb auch seiner treuen Lebensgefährtin der Kindersegen versagt, so fand doch M. reiche Befriedigung in seiner vielverzweigten Wirksamkeit während der Jahre, die er noch in seiner engeren Heimat zubrachte. Es konnte nicht fehlen, daß der tüchtige Mann bei seiner ungewöhnlichen Beliebtheit und Gewandtheit nicht nur die Ämter des Dekans und Rektors 1867 und 1869/70 zu be- 50 kleiden hatte, sondern auch für verschiedenartige kirchliche und städtische Interessen Marburgs herangezogen wurde. Galt ihm auch seine umfassende und erfolgreiche Lehrthätigkeit stets als die Hauptsache, so wurde er doch auch als Vertreter der reformierten Gemeinde Marburgs im Dezember 1869 und Januar 1870 Mitglied der außerordentlichen hessischen Synode; ja er ließ sich, um die mit durch ihn in Fluß geratene Synodalfrage zu fördern, 55 vom heimischen Kreise in das Abgeordnetenhaus wählen und brachte die Sitzungsperiode vom November 1871 bis Juni 1872 als Mitglied der nationalliberalen Fraktion in Berlin zu.

Als nach der Einverleibung Kurhessens die preußische Regierung den nach Basel Berufenen durch eine bedeutende Gehaltsaufbesserung in Marburg festgehalten hatte, glaubte 60

M. hier lebenslänglich zu bleiben, in der Stadt, die ihn später durch ihr Ehrenbürgerdiplom erfreute, so daß ihm bei seiner Versetzung nach Bonn im Oktober 1872 der Abschied nicht leicht wurde. Für mich aber war es eine große Freude, daß ich zur Gewinnung M.s für die Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität mitwirken konnte. Ich durfte nämlich in den Osterferien 1872, als ich auf dem Wege zu den Hallenser Bibelrevisionskonferenzen zum erstenmal Berlin besuchte, nicht nur die persönliche Bekanntschaft des Marburger Gelehrten machen, dessen Übersiedlung nach Bonn, wie die Erfahrung gezeigt hat, der rheinisch-westphälischen Kirche so reichen Segen bringen sollte, sondern ich hatte auch Gelegenheit, den Minister Dr. Falk selber von der Notwendigkeit einer geeigneten Besetzung der neutestamentlichen Professur zu überzeugen. Als dann M. dem an ihn ergangenen Rufe folgte und seine über 17 Jahre umfassende Thätigkeit in Bonn begann, herrschten bei der Majorität der evangelisch-theologischen Fakultät starke Bedenken gegen den neuen Kollegen; gehörte er doch zu den Professoren, die mit ihrer Namensunterschrift in der sog. Jenaer Erklärung öffentlich für die durch Maßregelung des D. Sydow gefährdete Lehrfreiheit eingetreten waren! Wer sich besser über M.s persönliche Art und theologische Stellung unterrichten will, findet ebenso bequemen als zuverlässigen Aufschluß in einem 43 Seiten zählenden Schriftchen, das unter dem Titel „Ernst Ludwig Theodor Henke. Ein Gedenkblatt, Marburg 1879" ein schön ausgeführtes Lebensbild seines verehrten Lehrers darbietet. Übrigens hat M. als Mitarbeiter an der von Herzog begonnenen Real-Encyklopädie (vgl. [2] XVIII 735) den Artikel „Henke" noch für die dritte Auflage geliefert.

Über Erwarten rasch lernte M. sich in Bonn heimisch fühlen. Die anfänglich sehr geringe Zahl seiner Zuhörer nahm bald so stark zu, daß man ihn zu den einflußreichsten Lehrern zählen muß, welche die Bonner Fakultät bisher gehabt hat. Der Ernst, mit dem M. die Frage der Wahrheit stellte, die Klarheit der gelehrten Darstellung und die anziehende Frische des von dem Wohlklang einer ungewöhnlich starken Stimme unterstützten und oft durch liebenswürdigen Humor gewürzten Vortrags, vor allem aber die religiöse Wärme und Milde, mit der er zwischen Theologie und Religion zu unterscheiden wußte, sicherten ihm stets eine dankbare Schar von Zuhörern. Im Herbst 1874 war er zum erstenmal als Dekan Mitglied des akademischen Senats, und für den 3. August 1881 und 1886 verfaßte er das zur Geburtstagsfeier des Stifters Friedrich Wilhelm III. abwechselnd den fünf Bonner Dekanen obliegende lateinische Programm. Schon für das Studienjahr 1876/77 übertrug ihm das Vertrauen der Kollegen das Rektorat. An den Jahresversammlungen des rheinischen wissenschaftlichen Predigervereins nahm er gerne teil und wurde in den Vorstand desselben gewählt, ebenso an den kirchlichen Synoden, zu welchen seine Fakultät ihn deputierte. Wertvoller als die Erlangung eines Ordens und Titels war seine im Mai 1881 erfolgte Berufung in die Prüfungskommission für die theologischen Kandidaten zu Münster, die ihn alljährlich im Frühjahr und Herbst in die Hauptstadt Westfalens führte, sowie sein Eintritt in die wissenschaftliche Prüfungskommission zu Bonn, der er nach Benders Lutherrede seit 1884 angehörte. Der Bonner evangelischen Gemeinde diente er als Mitglied der Repräsentation und half zuweilen auch als Prediger aus, wie er denn neben dem neutestamentlichen Seminar, dessen ständiger Direktor er war, beim Fehlen des Vertreters der praktischen Theologie die Übungen des homiletischen Seminars bereitwillig leitete. Bis zu den Weihnachtsferien 1889 konnte der vielbeschäftigte Mann seine Thätigkeit fortsetzen, ohne daß er sich durch ein beschwerliches Leiden, das ihn in den letzten Jahren zu einem wiederholten Besuch des Bades Salzschlirf nötigte, hätte zurückhalten lassen; da ergriff ihn die Influenza, die sich auf das Herz warf und am 1. März 1890 seinen Tod herbeiführte.

Wie M. auf dem Katheder wesentlich frei vortrug, ohne sich an seine Kollegienhefte zu binden, so hatte er die verständige Bestimmung getroffen, daß von seinem Nachlasse nichts gedruckt werden solle. Seine Witwe ließ es sich aber nicht nehmen, noch „32 Predigten, gehalten in den Jahren 1846—1882" (Marburg 1891) auf ihre Kosten seinen Schülern und Freunden zugänglich zu machen. Superintendent Polscher, der Präses der westfälischen Provinzialsynode, begleitete dieses 253 Seiten füllende opus postumum mit einem empfehlenden Vorwort. Nur die drei letzten dieser 32 Predigten sind in Bonn gehalten worden; die von M. selbst zum Druck bestimmten und beim Jubiläum Henkes herausgegebenen drei Predigten über johanneische Texte (Marburg 1864) befinden sich nicht in der Sammlung. Meinem vollständigen Verzeichnis der gedruckten Arbeiten M.s habe ich die Bemerkung vorausgeschickt, man dürfe den Bonner Professor weder mit dem Lehrer Wilhelm Mangold verwechseln, der eine populäre Auslegung der Gleichnisse Christi geschrieben hat, noch mit dem Erfurter Pfarrer K. Manegold, dessen Schriftchen über Rö 5,

11 ff. im Jahre 1841 erschienen ist. Ehe ich aber die beiden in die Bonner Periode fallenden wertvollsten exegetisch-kritischen Schriften erwähne, möchte ich dem Leser noch einige Sätze aus dem Vorwort eines im Dezember 1877 zu Frankfurt a. M. über die Bibel gehaltenen Vortrags mitteilen; die für M. kennzeichnenden Worte lauten: „Ich kann die ebenso kurzsichtige als unchristliche Herzenshärtigkeit nicht begreifen, die von rechts und links 5 zum Bruche drängt und von einer Auflösung der deutschen evangelischen Volkskirche nicht um religiöser, sondern um theologischer Dissense willen mit einem Gleichmut spricht, als handle es sich um ein unschuldiges Experiment und nicht um einen Mord an der Seele unseres Volkes. Die Kirche hat wahrlich nicht einen solchen Reichtum an geistigen Kräften, daß sie den Gebildeten der Nation, weil diese auf eine Revision der theologischen Ueber- 10 lieferung dringen, einfach die Thür weisen dürfte; und die Bildung mit ihrer Gleichgiltigkeit gegen die Kirche und ihre Heiligtümer würde es noch zu ihrem Schaden erfahren, was bei dem Bruch mit der überlieferten Gestalt des kirchlichen und bei dem Verzicht auf die geordnete, gemeinsame, öffentliche Pflege des religiösen Lebens, aus der die Sittlichkeit des Volkes ihre besten Kräfte schöpfen muß, herauskäme; und beide sollten sich ernstlich hüten, 15 dem hochmütigen Leviten und dem stolzen Priester in der Parabel zu gleichen, die den Wanderer, der unter die Mörder gefallen ist –– unser Volk mit den Schäden, die an dem Marke seines Lebens zehren — gleichgiltig am Wege liegen lassen. Gott sei Dank giebt es aber doch noch eine starke Mittelpartei, die, weil sie zwischen Religion und Theologie zu scheiden gelernt hat, sich daran erfreut, wenn immer neue Weisen gefunden werden, 20 um die alte religiöse Wahrheit auch der Bildung unserer Zeit annehmbar erscheinen zu lassen."

Neben der Behandlung des Römerbriefs hat M. die meiste Zeit und Kraft auf seine beiden Ausgaben von Friedrich Bleeks Einleitung in das neue Testament verwendet. Die größte selbstständige und rein wissenschaftliche Arbeit giebt auf 366 Seiten eine ganz neue 25 Untersuchung, betitelt: „Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen" (Marburg 1884), die allgemein als ein tüchtiges Werk anerkannt ist. Noch stärkere Benutzung haben naturgemäß die für die dritte und vierte Auflage übernommenen mühsamen Bearbeitungen der Einleitung seines Amtsvorgängers gefunden, in denen M. mit rühmlicher Pietät den Text Bleeks in erkennbarer Weise bestehen ließ. Die dritte Auflage erschien 30 1875; noch mehr Arbeit verursachte dem Herausgeber die auf 1035 Seiten angewachsene vierte Auflage (Berlin 1886), in der die Untersuchung über die synoptischen Evangelien von der über das vierte Evangelium vollständig gesondert worden ist. Mit Recht erachtete es M. „für den Betrieb der Isagogik nicht für einen Schaden, wenn ihren lernenden Jüngern nicht bloß die einheitlich konzipierten Resultate dieser Wissenschaft vorgeführt wer- 35 den, wie sie in der Gegenwart einen relativen Abschluß gefunden haben, sondern wenn ihnen zunächst die Kenntnis einer mit Meisterschaft begründeten Position, die etwa ein Menschenalter hinter der Gegenwart zurückliegt, in voller Ausdehnung mitgeteilt und erst im Anschluß daran ihnen zugleich die Einsicht in die weitere Entwickelung der Isagogik von dieser Position aus bis in die Gegenwart erschlossen wird". In diesem Sinne ließ 40 er den alten Text mit seinen eigenen bis in die Gegenwart führenden verdienstvollen Zusätzen aufs neue ausgehen, bis der in Bonn geleisteten Arbeit durch Holtzmanns und Jülichers neutestamentliche Einleitungen eine würdige Ablösung zu teil wurde.

Adolf Kamphausen.

Mani, Manichäer. — I. Quellen. Originalschriften des Mani und der älteren 45 Häupter der manich. Religionspartei, welche letztere nach orient. Quellen gleichfalls Sendschreiben u. dgl. verfaßten, sind leider in extenso, dank dem muhammedanischen Verfolgungseifer, nicht mehr erhalten. Aber es stecken höchst wahrscheinlich größere und kleinere Stücke aus diesem Schrifttum im heiligen Kodex der Mandäer genannt Ginzâ (s. den A. Mandäer), deren Aussonderung noch nicht gründlich vollzogen ist. Solche Fragmente sind auch ohne 50 Zweifel einige der syrischen Stücke bei Theodoros bar Chônî und der arabischen im Fihrist und bei Bîrûnî, s. über diese Werke weiter unten. Außerdem sind im Bd VII der Bibliotheca Graeca von Fabricius (2. Aufl. von Harleß und Keil S. 315 ff.) Fragmente von angeblichen Briefen des Mani in griechischer Uebersetzung überliefert, sind aber von zweifelhafter Echtheit und jedenfalls verstümmelt, sowie im einzelnen, besonders in den Formen der Eigen- 55 namen, entstellt.

Die Quellenberichterstatter führen wir nach den Sprachen auf und nennen zuerst die in orientalischen Sprachen, sodann die griechischen und lateinischen. Die in den ersteren sind meistens von nichtchristlichen Autoren, die in den letzteren alle von christlichen. Mit den arabischen Relationen als den zahlreichsten und umfänglichsten beginnend, stellen wir voran die- 60

jenige, welche inhaltlich zugleich die wichtigste Quelle über den Manichäismus überhaupt ist, herrührend von dem gelehrten, einst in Bagdad lebenden Araber Abulfarag Muhammed ibn Ishâk an-Nadîm, gewöhnlich an-Nadîm und auch ibn Abi Ja'kûb al Warrâk (d. i. der Papierhändler) genannt. In seiner reichhaltigen arabischen Litteraturgeschichte betitelt Fihrist al'ulûm d. i. „Verzeichnis der Wissenschaften", beendigt im Jahre 988 nach Chr., handelt er im Buch IX Abschnitt 1, Bd 1 der Ausgabe von Flügel, Joh. Rödiger und A. Müller (Leipzig 1871) S. 327—338 ausführlich mit unverkennbarem persönlichen Interesse über die „Lehrmeinungen der Manichäer madâhib almanânîjah. Dieser wichtige Abschnitt ist nach älteren zum Teil ungenügenden Behandlungen (wie von Jos. von Hammer 1840; besser von D. Chwolsohn in seinem W. über die „Ssabier" 1856) zuerst in korrekter Weise herausgegeben und sehr ausführlich kommentiert worden von Gustav Flügel in dem Werke: Mani, seine Lehre und seine Schriften. Ein Beitrag zur Geschichte des Manichäismus; Aus dem Fihrist . . . Text nebst Uebersetzung, Kommentar u. Index zum erstenmal herausgegeben von G. Fl., Leipzig 1862, 440 SS. in 8°. Zur Ergänzung des hier Gegebenen sind in Einzelheiten die Anmerkungen zu diesem Fihristabschnitte in der Gesamtausgabe des Fihrist (s. oben) Bd 2 S. 162—178 zu vergleichen. — Nächst dem „Fihrist", dieser Fundstätte allerersten Ranges, ist der beachtenswerteste der arabischen Texte der Bericht über die Manichäer von dem islamischen Geschichtschreiber der Philosophie Abul Fath Muhammad al Šahrastânî, beinahe zwei Jahrhunderte später als der Verf. des Fihr. lebend und 1153 n. Chr. gestorben, in s. Werke „Geschichte der Religionsparteien und Philosophensekten Kitâb almilal wannuhal (ed. Will. Cureton, London 1842, 2 voll.) Bd 1 (ed. Cur.) S. 188—192; dazu die gute deutsche Uebersetzung von Theodor Haarbrücker, Halle 1851, 2 Bde. Sehr interessante Details, auch Auszüge aus Originalschriften Manis in arab. Uebers., enthält das Werk des gelehrten al Bîrûnî „Chronologie der orientalischen Völker", geschrieben um 1000 nach Chr., hrsgeg. von Ed. Sachau, Leipzig 1878, dazu eine engl. Uebersetzung von dems., London (Oriental Translation Fund) 1879; besonders wichtig S. 207—209 des Textes. Eine spezielle Behandlung dieses Textes des Bîrûnî mit erklärenden Ausführungen s. bei K. Keßler, Mani Bd 1 (1889) S. 304—323. — Auf den Mani kommt al Bîrûnî auch mehrfach zu sprechen in seinem weiteren wichtigen Werke über Indien, geschrieben um 1030 nach Chr., vgl. Alberunis India. Edited in the arabic original by Dr. Edward Sachau, London 1887; dazu die englische Uebersetzung von dem Herausgeber E. Sachau, London 1888, Trübners Oriental Series. Weitere längere oder kürzere Mitteilungen über die Lehre des Mani mit zum Teil überraschenden Details enthalten die Werke des al Ja'kûbî (Historia ed. Houtsma, Lugd. Bat. 1883), des Ahmad Ibn Jahjâ al Murtadâ (sein großes theologisch-juristisches Werk führt den Titel al bahr azzahhâr, , d. i. „das volle Meer", bis jetzt nur handschr., z. B. in mehreren Berliner Codd.), des al Gahiz († 859 nach Chr.), in seinem Kitâb alhaiwân „Buch der Tiere", aus denen die betreffenden Stellen, zum Teil zuerst im arab. Texte ediert, ausgezogen und kommentiert sind in K. Keßlers Mani Bd 1 S. 304—370. Interessant ist auch der Abschnitt über Mani, seine Geschichte und seine Lehre in der nestorianischen Chronik des 'Amr ibn Mattâ (handschriftlich in cod. Sachau 12 fol. 57 ff. der Königl. Bibliothek zu Berlin), ediert von Henr. Gismondi, Romae 1896/97, wo aber bereits die christliche Form der Überlieferung in den Acta Archelai und bei Epiphanius benutzt ist. Kürzere Stellen über Mani und seine Gemeinde findet man in dem großen Geschichtswerke des al Tabarî († 923; ediert Lugd. Bat. seit 1879 ff.), der über Mani und sein Leben selbst in der Sasanidengeschichte (vgl. auch die Uebersetzung dieses Abschnittes bei Nöldeke „Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden", Leiden 1879, bes. S. 40. 47. 48. 155), über die Manichäer, genannt „Zendike" öfter hier und da handelt, z. B. S. 499, besonders auch S. 588 u. s. w. Ferner kurze Notizen bei al Mas'ûdî († 957) in seinen murûg addahab d. i. Goldwäschen (ed. Barbier de Meynard, Paris 1861—77, 9 Bde, hierher gehörig Bd 2), während Spezialschriften von diesem geistvollen Autor über die nichtislamischen Sekten (Flügel, Mani 1862 S. 32) leider bis jetzt noch nicht wieder zu Tage gekommen sind; bei Hamza von Ispahân (um 960; ed. Gottwaldt 1844, 48); bei Abulfidâ in der Histor. anteislamica, ed. Fleischer 1831; bei ibn Kuteiba († 899 n. Chr.), „Handbuch der Geschichte", Göttingen 1850 ed. Wüstenfeld; bei al Makin († 1273 n. Chr.) „Historia Saracenica", ed. Th. Erpenius, Lugd. Bat. 1625. Zu den arab. Quellenautoren gehören nun der Sprache nach auch 2 christliche Bischöfe, der Patriarch von Alexandrien Eutychius Patricides, arabisch Sa'îd ibn Batrîk († 916 n. Chr.) in seiner arabisch geschriebenen Chronik (ed. Pococke, Oxonii 1628) und der Primas des Orients, Mafrian von Mosul, Gregorius Abulfarağ, gewöhnlich Barhebraeus (syrisch Bar 'Ebrâyâ), Sohn des Hebräers, genannt, † 1286, in seiner arabischen Historia dynastiarum ed. Pococke, Oxonii 1663, S. 130 und 131, neu ediert von Salhâni, Beirut 1890. Zu vgl. auch dessen syrische histor. ecclesiast., edd. Abbeloos et Lamy (1872) t. I p. 59—62. Die Auslassungen dieser viele Jahrhunderte nach Entstehung des Manichäismus schreibenden Autoren sind verschwommen und verblaßt, oft sehr allgemein gehalten und im ganzen von geringem historischen Werte.

Von den syrischen Berichterstattern sind die ältesten hier in Betracht kommenden der heilige Ephraem der Syrer († 373), der sich sehr viel mit Manis Lehre beschäftigt (s. seine Mitteilungen zusammengestellt, daselbst auch einen längeren Traktat von ihm gegen Mani,

vokalisiert und übersetzt in meinem Mani l. c. S. 262—302) und noch vor Ephraem Afraates (persischer Name, eig. Afarhat) in seiner 3. Homilie s. Keßler l. c. S. 303 und 304. Da die syrische Kirche ja räumlich und zeitlich am frühesten vom Manichäismus heimgesucht worden ist, so finden sich beachtenswerte Einzelheiten auch in der syrischen Märtyrerakten-Litteratur, woselbst auch Notizen gelegentlich der Hinrichtung manich. Ketzer im Perserreiche; vgl. die ältere Sammlung von St. Evod. Assemani 2 voll. fol., Romae 1748, und die neuere Ausgabe von Pater Bedjan „Acta martyrum et sanctorum“, Paris. 1890 ff. 7 voll. Interessant ist auch die Stelle des Barhebraeus in seiner Chronique ecclesiastique edd. Abbeloos et Lamy, Lovanii 1872, t. I p. 59 ff. Indessen alles wird an Bedeutsamkeit in den Schatten gestellt durch das erst jüngst neu aufgefundene syrische Werk des Nestorianers Theodoros bar Chônî (im 9. Jahrh. n. Chr. lebend), betitelt Eskoliôn (genet. plur., „Buch der Scholien“), aus dem uns Pognon in seinem Buche „Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir, Paris 1898/99“, unschätzbare Originaltexte vorlegt. Theod. b. Ch. handelt über viele der älteren Sekten und benutzt offenbar bei den voranstehenden Stücken den Epiphanius, hat aber auch ganz originelle Berichte, zu denen, wie die über Mandäer (s. oben diesen Art.) und „Kantäer“, so in noch höherem Grade die über die „Häresis der Manichäer“, Text S. 125—131, Uebers. S. 181—193 gehören. Denn er citiert ganz offenbar lange Stellen aus manichäischen Originalschriften (wie später mandäische) in deren südbabylonisch-aramäischen Originalsprache, und ergänzt so auch inhaltlich, besonders in der manich. Kosmogonie und Anthropogonie, sehr wesentlich selbst die Texte der bis jetzt schlechthin wichtigsten Quelle, des arabischen Fihrist. In der manich. Vorgeschichte berührt sich mit Theodors Version sehr nahe Michael der Syrer (12. Jahrh.) in seiner Chronik ed. J. B. Chabot, Par. 1899, S. 198, wo auch sonst wichtige Nachrichten.

Persische Texte über Mani und seine Lehre liegen uns schon in der älteren mittelpersischen Sprache, dem sog. Pehlewî, vor. Es kommt hier in Betracht 1. Das Pehlewi-Werk Šikand gûmânik vigâr d. i. Zerstreuung des Zweifels, im Originaltext herausgeg. von Dastûr Jâmâspji Jâmâsp-Asânâ und E. W. West, Bombay 1887, englisch übers. von E. W. West in The sacred books of the East translated by various oriental scholars and edited by F. Max Müller, vol. XXIV, Oxford 1885 (= Pahlavi texts translat. by E. W. West part. III), wo cap. XVI S. 243—251 über den „Betrug“ des Mani unter Mitteilung von zum Teil bisher ganz unbekannten wichtigen Einzelheiten die Lehre des M. „widerlegt“ wird. 2. Noch wichtiger ist das Pehlewi-Werk Dinkard, (hrsgeg. im Original mit Uebers. in Gujerati und in Englisch von Peshotun Dustoor Behramjee Sungana, Bombay 1874—1891, 6 voll. 8°) in Bd IV (Text S. 175, Uebers. S. 211. 212) und Bd V (ausführlicher Text S. 242, Uebers. S. 315—317) wo „die 10 Aussprüche des leibhaftigen Teufels Manê gegen die Ermahnungen des frommen Atarepat-i-Marespand“ aufgezählt werden. Diese beiden letzteren Werke, obwohl in ihrer litterarischen Form nicht alt, sind hochbedeutsam als echte Ausflüsse des Geistes jener strengen national-persischen Orthodoxie der Sasanidenzeit, der Mani persönlich zum Opfer fiel. Von neupersischen Autoren, die über M. handeln, seien nur genannt: der poetische Erguß des Firdausî, des Verf.s des Šâhnâmeh, über Mani (in der ed. v. Jul. Mohl, Paris 1866, t. V S. 472—485, übers. auch bei Keßler, Mani l. c. S. 373—376), der Historiker Mirchônd (Bombayer Druck von 1271 der Hidschra t. I S. 223 ff., übersetzt bei de Sacy, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, Par. 1793, S. 294 ff., bei Keßler l. c. S. 377 bis 381, wo auch der pers. Text wiederholt ist), das „Kompendium der Geschichte“ muǵmil attawârîḫ im Journal asiatique III, 12 (1843) S. 528; endlich die Skizze von Mani u. s. Lehre bei Abul ma'âlî Muhammad ibn 'Ubaid allâh (um 1090 nach Chr.) in seiner persisch geschriebenen „Darlegung der Glaubensformen bayân al'adyân“, hrsgeg. von Schefer, Chrestomathie persane, Paris 1883, übersetzt mit Wiederholung des Textes bei Keßler, Mani l. c. S. 370—372.

Auch die Armenier befassen sich viel mit Mani, am bekanntesten ist die Auslassung des Armeniers Esnigh von Golp in seiner „Widerlegung der Ketzereien“ über Marcion und Mânî, deutsch übersetzt zuerst von Neumann in Ilgens Zeitschr. für die histor. Theol. Bd II, 1840, französisch von Langlois (Collection etc. II, 375 sq.).

Endlich haben wir sogar auch eine chinesische Stimme über den Manich. als ein merkwürdiges Zeugnis für das Vordringen und Bestehen der manichäischen Religion selbst bis nach China hinein zu dem Stamme der Tuguzguz. Dies ist die chinesische Inschrift auf dem uigurischen Denkmale in Kara Balgassun; der Manichäismus wird hier Religion des Mo-ni genannt, worunter aber andere den Nestorianismus verstehen, s. über sie die Spezialarbeit von Dr. Gustav Schlegel, Prof. der chines. Sprache an der Univ. Leiden, in den Mémoires de la Société finno-ougrienne t. IX, Helsingfors 1896. Die Auffassung der Mo-ni-Leute als Nestorianer vertritt Chavannes im Journ. asiat. 1897, S. 43—85, dagegen erklärt sie für Manichäer überzeugend J. Marquart in der Wiener Zeitschr. für Kunde des Morgenlandes Bd XII (1898) S. 172 ff.

Uebergehend zu den griechisch-lateinischen Quellenschriften, sonst fast den einzigen Fundstätten für die manichäische Lehre, bezeichnen wir als immer noch das wichtigste inhaltreichste Schriftstück in dieser Klasse die sogenannten Acta Archelai, den angeblichen Bericht über eine Disputation des Bischofs Archelaus von Kaskar in Mesopotamien mit Mani; voll-

ständig abgedruckt bei Zacagni, Collectanea monumentorum veterum eccles. graecae ac latinae, Rom. 1698, p. 1—105; in der Ausgabe der Werke des Hippolytus von Fabricius (Hamb. 1716) vol. II, S. 142—195; bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. t. III; p. 569—608; zuletzt bei Routh, Reliquiae sacrae, vol. V (ed. alt. 1848) p. 1—206. Davon ein altes la-
5 teinisches Fragment mit interessanten Namensformen in der Vorgeschichte des Mani edierte aus einer Turiner Handschrift Aug. Reifferscheid in den SWA Bd 68, 1871, S. 507. Ein griechisches Fragment bei Cyrill von Jerus. catech. VI (bei Routh l. c. S. 198 ff.), eine vielfach abweichende arabische Version vom ägypt. Bischof Severus bei Renaudot, Hist. patriar. Alexandr. Par. 1713 S. 40—48 (s. Keßler, Mani I, S. 125. 142. 168) und eine koptische
10 in einer koptischen Bearbeitung der Histor. ecclesiast. des Eusebius, aus welcher W. E. Crum in den Transactions of the Society of Bibl. Archaeology 1902 interessante Excerpte in englischer Uebersetzung mitteilt. Dieses vielgelesene Werk der alten Kirche liegt uns jetzt vollständig nur in einem mehrfach korrupten und von Haus aus unklar stilisierten lateinischen Texte vor, der alten, oft auf Mißverständnissen beruhenden Uebersetzung einer bis auf
15 wenige aber wichtige Bruchstücke verloren gegangenen griechischen Vorlage, welche letztere vielleicht selbst nicht die Urschrift ist, sondern wenigstens in ihren ältesten Bestandteilen, namentlich wegen sprachlicher Indicien, auf ein syrisches Original zurückgeht, wie schon Hieronymus (catal. scriptt. ecclesiast. 72 s. v. Archelaus) angiebt; s. dazu meine Ausführung im Mani Bd 1, S. 87—171 und dazu die Ergänzungen im „Supplement". Zwar hat nun
20 eine Disputation des Mani mit Archelaus, schon weil die Geschichte sonst von einem Bischofe Archelaus von Kaskar oder Carrhä, sowie von den anderen handelnden Personen, Diodorus, Marcellus u. s. w., nichts weiß, wohl nie stattgefunden, vielmehr erscheint bei dem matten Verlaufe des angeblichen Redekampfes die Disputation nur als die gewählte Einkleidungsform der Bestreitung. Aber gleichwohl ist der Wert dieser „Acta" ein sehr bedeutender, namentlich weil
25 sie, die Quelle für fast alle späteren abendländischen Berichte, in dem angeblichen „Briefe an Marcellus" und in dem Berichte des „Turbo", die beide auch griechisch vorhanden sind, authentische, von Manichäern der alten Zeit selbst herrührende Dokumente aufgenommen haben, und weil sie in der sagenhaften Vorgeschichte vom Auftreten des „Scythianus" und des „Terebinthus" trotz allen entstellenden Mißverständnissen geschichtsgetreue Reflexe von interessanten,
30 schließlich in Manis Lehre zusammenlaufenden religionsgeschichtlichen Verknüpfungen bieten, die für die Erklärung der Genesis des Manichäismus von der größten Wichtigkeit sind. Verfaßt sind die Acta jedenfalls nicht später als im ersten Viertel des 4. christlichen Jahrhunderts (um 320), und zwar, was den Autor betrifft, wohl von einem niederen Geistlichen, einem Diakon etwa, der edessenisch-syrischen Kirche, in deren Litteratur der Ton der Bestrei-
35 tung entschieden weist, zu einer Zeit, wo die Gefahr der Ausbreitung des Manichäismus in den christlichen Gemeinden immer größer wurde, wo er vom platten Lande auch in die Städte drang, und das Einschreiten der obersten Leiter der Kirche, der Bischöfe und Metropoliten, nötig wurde. — Nächst den Acta Archelai als der ältesten Quelle ist der wichtigste Gewährsmann Augustin, die eigentliche Autorität der christlichen Kirche gegenüber dem Manichäismus.
40 Das Bild, welches der einstige Manichäer aus einer ganzen Reihe zum Teil sehr ausführlicher Bestreitungsschriften von Theorie und Praxis der Manichäer uns rekonstruieren läßt, ist ein sehr vollständiges für alle die Parteien, welche für den christlichen Gegensatz von Interesse sind. Von diesen Schriften A.s, die man in Bd I und vornehmlich Bd VIII der Benediktinerausgabe findet, sind die bedeutendsten: contra epistolam Manichaei quam vocant fun-
45 damenti; contra Faustum Manichaeum libri XXXIII; contra Fortunatum quendam Manichaeorum presbyterum disput. I et II; contra Adimantum Manichaei discipulum; de actis cum Felice Manichaeo l. l. II; contra Secundinum Manichaeum; de natura boni; de duabus animabus; de utilitate credendi; de moribus Manichaeorum in der Schrift de haeresibus das cap. XLVI. In Augustins Werke aufgenommen ist die Streitschrift des Evo-
50 dius von Uzala des Titels de fide contra Manich.

Unter den griechischen Autoren gedenken wir zuerst der Häresiologen. Epiphanius handelt von dem Manichäismus im Panarion haer. 66 sehr ausführlich, bereits unter Benutzung der Acta Archel. s. Epiphan. opp. ed. Dind. t. III; Theodoret in haeret. fabul. I, 26 (opp. ed. Schultze t. IV); vgl. auch den Lateiner Philastrius de haeres. cap. LXI, jetzt
55 neu ediert von Marx. Wichtig sind ferner die Abschnitte bei Cyrill von Jerusalem catech. IV, 20 sq., wo ein sonst nicht erhaltenes Stück aus den Acta Archelai griechisch vorliegt; Photius, Bibl. codd. 179 mit einem Excerpte aus dem Manichäer Agapius; Joannes Damascenus in den opp. ed. Lequien t. I, p. 429 sq.; Simplicius im Kommentar zu Epictets Enchiridion t. IV, ed. Schweigh. Spezialstreitschriften gegen die manich. Lehre sind erhalten
60 von dem Bischofe Titus von Bostra in Arabien (Hauran), πρὸς Μανιχαίους l. l. 4, zuerst gedruckt in Canisii lectt. antiquae ed. Basnage t. I, dann neu herausgegeben von P. de Lagarde 1859, auch in syrischer Uebersetzung (ed. Lag. 1859) vorliegend, in welcher Buch IV allein erhalten ist; von dem vielleicht nicht christlichen Philosophen Alexander v. Lycopolis (λόγος πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας in Combefisii Auctar. noviss. Bibl. PP. t. II, neue kri-
65 tische Ausgabe von Aug. Brinkmann, Lipsiae 1895); vom Patriarchen Photius l. l. IV contra Manichaeos — unter welchen hier vornehmlich die Paulicianer gemeint sind — bei Wolf, Anecdota graeca t. I, sowie von Petrus Siculus (s. Nova Patrum bibliotheca ed. Mai t. IV),

wenn dessen Arbeit dem wörtlich benutzten Photius gegenüber eine selbstständige heißen darf. Endlich sind interessant die griechische Abschwörungsformel für Manichäer, die zur christlichen Kirche übertreten, gedruckt z. B. bei Cotelerius, SS. PP. apostolicorum opp. I, p. 543, wiederholt bei K. Keßler, Mani Bd I, 1889, S. 403—405, und der Artikel *Μάνης* in Suidas' Lexikon, letzterer schon stark verworrene Nachrichten enthaltend. Noch seltsamer werden die Entstellungen bei den Byzantinern Cedrenus (ed. Bonn. p. 259 sqq.) und Jo. Malala (ed. Bonn. p. 410).

II. Litteratur. Die ältere Litteratur s. bei Grässe, Lehrbuch der allgemeinen Litterärgeschichte I, II, 984—987 und 1113—1115. Wir heben hervor: Chr. Wolff, Manichaeismus ante Manichaeos, Hamburg 1707; Is. de Beausobre, Histoire critique de Manichée et du Manichéisme, 2 voll. 4°, 1734 u. 39; Mosheim, Commentar. de rebus Christ. ante Const. M., p. 728 sq.; Schröckh, Neander, Gieseler, Niedner, Walch in ihren Kirchengeschichten; Hottinger in seiner Historia orientalis; Hyde, Veter. Pers. relig. hist. Oxon. 1700, p. 281 sq.; F. Chr. Baur, Das manichäische Religionssystem, 1831, recens. von Schneckenburger in ThStK VI, 3, S. 875 ff.; A. von Wegnern, Manichaeor. indulgentiae, Lips. 1827; F. C. Trechsel, Ueber Kanon, Kritik und Exegese der Manichäer, Bern 1832; Gustav Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipz. 1862; Fr. Spiegel, Eranische Alterthumskunde, Bd 2, 1873, S. 185—232; H. v. Zittwitz, Acta disputationis Archelai et Manetis untersucht, in ZhTh, herausg. von Kahnis, 1873, S. 467—528; Oblasinski, Acta disp. Arch. cum. Man., Leipziger Dissertation 1874; Alex. Geyler, Das System des Manichäismus und sein Verh. zum Buddhismus, Jena 1875; K. Keßler, Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems, 1876; A. Newmann, An introductory essay on the Manichaean heresy 1887; K. Keßler, Mânî. Forschungen über die manichäische Religion, Bd I, Berlin, G. Reimer, 1889 (Bd II erscheint wahrsch. 1903); Verbesserungen zu Bd 1 in den Recensionen desselben von Th. Nöldeke (ZdmG Bd 43, 1889, S. 535 ff.); Alfr. Rahlfs (GGA 1889 Nr. 23) und Aug. Müller (ThLZ 1890, Nr. 4, und LCBl 1889); Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd 1, 3. A. 1894, S. 785—799; Ernest Rochat, Essai sur Mani et sa doctrine, Genève 1897; Brückner, Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Geschichte des abendländischen Manichäismus, 1901; F. Justi, Iranisches Namenbuch, Marburg 1895, S. 190.91, s. v. Mânî. — Für die späteren Formen des Manichäismus, die Paulicianer und die Katharer, vgl. jetzt Karapet Ter-Mkrttschian, Die Paulicianer im byzantin. Kaiserreiche, Leipzig 1893; Ign. v. Döllinger, Geschichte der gnostisch-manichäischen Sekten im früheren Mittelalter, 2 Bde, München 1890.

Als die alte katholische Kirche im 4. Jahrhundert endlich im römischen Reiche den Sieg errungen hatte und das Christentum zur Staatsreligion erklärt war, hatte die christliche Lehre mit vielen gegnerischen Glaubensformen im Kampfe gestanden. Der schlimmste Gegner war nicht der Glaube an die alten griechischen und römischen Götter gewesen. Sie waren mehr und mehr der Lächerlichkeit verfallen und sind schließlich an Altersschwäche gestorben. Gefährlicher war die Gegnerschaft der antiken Philosophie und besonders die ihrer letzten Gestaltung, des Neuplatonismus. Auf dem Boden der alten griechisch-römischen Bildung als deren reifste Frucht erwachsen, strebte der Neuplatonismus, jedes nationalpartikularistischen Charakters entkleidet, nach geistiger Weltherrschaft und wollte für Glauben wie Leben, erkenntnistheoretisch wie praktisch das Rechte darstellen. Aber er hatte kein persönliches Centrum in einem persönlichen Stifter und Erlöser wie das Christentum, daher konnte er nicht gleich diesem volkstümlich werden. Viel ernster war die Konkurrenz einer Religionsform aus dem Oriente, die in sich alle die Reize des Neuen und Geheimnisvollen der „Mysterien" vereinigte, jener synkretistischen ausländischen Religionsformen, für welche die abgelebte antike Welt (Isismysterien, Kybele-M. 2c.) so empfänglich war, und die sich an den Namen eines altpersisch-babylonischen Gottes, des Mithra, knüpfte, der Mithrasdienst oder die Mithrasreligion. Renan sagt einmal mit Recht: „wäre die Welt im 4. Jahrhundert nicht christlich geworden, so wäre sie mithrisch geworden." Einen altpersischen Lichtgott als Namensträger führend, hatte dieser Glaube mit seinem zugehörigen Kultus sich schon in den vorchristlichen Jahrhunderten aus einer Verbindung von altpersischen mit ähnlichen babylonisch-semitischen Göttergestalten (Mithra mit Samaš und Marduk identifiziert) gebildet und hatte sich mit durchaus universaler Tendenz zunächst über Kleinasien an die Ostküsten des Mittelmeeres verbreitet. Von hier ist er wahrscheinlich durch Kriegsgefangene und später ausländische Soldaten des römischen Heeres in den westlichen Mittelmeerländern verbreitet worden, um jedenfalls seit der Zeit der flavischen Cäsaren (Ende des 1. Jahrh. nach Chr.) das ganze römische Reich, als Soldatenreligion namentlich auch in den Grenzprovinzen wie Germanien und Dacien vertreten, zu umfassen und zahllose Heiligtümer entstehen zu lassen, deren unterirdische Reste noch heute zahlreich vorhanden sind; vgl. Franz Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra t. I, Bruxelles 1899, besonders S. 223 ff. — In-

dessen die Anziehungskraft der Mithrasreligion für die römische Welt ließ nach, die Polemik der Kirchenväter, wie des Tertullian und anderer, that das Ihre dazu, und das Christentum hatte über den Mithras gesiegt, seine Heiligtümer verödeten. Da sandte Babylonien, die Werdestätte des universalen Mithrasglaubens, zu Anfang des 4. Jahrhunderts einen furchtbaren Nachfolger nach Westen, und das ist die Religion des Mani, der Manichäismus. Babylonisch-persischer Abkunft, ihrem Geiste nach, wie die Religion des Mithra, fand die Lehre des Mani die Wege geebnet, und darauf beruht das Geheimnis ihrer so schnellen Verbreitung. So richtig Cumont l. c. S. 350, der fortfährt und schließt: „les doctrines mithriaques, ainsi rénovées, devaient résister pendant des siècles à toutes les persécutions, et, ressuscitant encore sous une forme nouvelle au milieu du moyen âge, agiter de nouveau l'ancien monde romain."

In der That, solange die christliche Kirche besteht, hat sie keinen gefährlicheren Kampf um ihre Existenz durchzufechten gehabt als das Ringen mit dem gewaltigen Manichäismus war, der Religionsform, welche, weit davon entfernt, bloß eine christliche Sekte zu sein, schon in der Gestalt, in welcher sie aus den Händen ihres Schöpfers, des hochbegabten Babyloniers Mani, hervorging, alle die Elemente in sich vereinigte, durch welche der Gnosticismus mit seinem Wertlegen auf das höhere Wissen die Religion der Fülle der Zeiten, den Glauben an den Gottmenschen Jesum den Christ von Nazareth, zu gefährden so nachhaltig vermocht hat. Der Manichäismus ist eine selbstständige Religionsform, fast tausendjährigen Bestandes, einst weithin über das Morgenland wie das Abendland verbreitet. Anknüpfend an die älteste und reinste Form des Gnosticismus, die babylonische Ophitenlehre, mit der er seiner Genesis nach blutsverwandt ist, hat der Manichäismus alle die im Anfang des 3. christlichen Jahrhunderts in Mesopotamien und dem angrenzenden Syrien blühenden gnostischen Systeme, namentlich den Marcionitismus und den Bardesanismus, benutzt, konsequent ausgebildet, absorbiert und kann also nach dieser Seite das manichäische Religionssystem das ausgebildetste reinste und konsequenteste aller gnostischen Systeme genannt werden. Um aber die riesige alles Verwandte absorbierende Ausbreitung und zähe Langlebigkeit dieser manichäischen Gnosis vollkommen begreifen zu können, hat man an der Betrachtung, daß der M. das wie zeitlich letzte so inhaltlich reichste und in der Methode folgerichtigste „gnostische System" ist, noch nicht genug. Der Manichäismus ist gegenüber dem Christentume mindestens in dem Grade eine selbstständige Religion, in welchem der Muhammedanismus dafür gilt. Er unterscheidet sich schon durch das Verhältnis zum Christentum von den anderen Gebilden, auch der sog. syrischen Gnosis, in deren allgemeinen Bereich er gehört, und noch mehr von der anderen Klasse, der hellenistischen, die man von der ersteren mit Recht trennt. Die Urform des Manichäismus ist ohne alle Bezugnahme auf die spezifisch christliche Lehre und Praxis, rein paganistisch, während die Gnosis in beiden Formen christliche Basis hat und dieses christliche Grundelement hier aus den Vorratskammern der semitischen Volksreligionen Vorderasiens, dort aus griechischer Philosophie und Mysterienweisheit organisch erweitern und theoretisch befriedigender machen will. Diese anfängliche Nichtberücksichtigung der christlichen Lehre hängt aber mit der allgemeinen Tendenz des Auftretens des Mani zusammen, durch die seine Lehre wieder von der Gnosis prinzipiell differiert. Mani wollte zunächst nur den Persern eine andere bessere Religion geben; was er zu verdrängen suchte, war der Zoroastrismus der Priester des Sasanidenreiches, nicht das apostolische Christentum. Das Bestreben, in seinem Systeme alles zu vereinigen, was das religiöse Bedürfnis seiner religiös erregten Zeitgenossen nach der Seite des Wissens wie des Thuns befriedigen könnte, führte ihn zunächst darauf, die zugleich älteste und reichste Quelle aller vorderasiatischen Religionsbildungen, die Religion der zerfallenen alten Metropole aller Metropolen, des benachbarten Babylon, und der Glanzperiode des engeren Vaterlandes, des babylonischen Landes, diese Quelle aller Quellen wieder aufzusuchen und die von da geschöpften altehrwürdigen großartigen Ideen und Gestalten dem verflachten sasanidischen Zoroastrismus entgegenzustellen, dessen Wurzeln selbst in letzter Linie in diese babylonische Religion zurückreichen. Daß Mani dann später sich weiter umsah und auch nach Westen auf das bis nach Persien vorgedrungene Christentum, nach Osten auf den Buddhismus Indiens sein Augenmerk richtete, versteht sich aus seiner Grundidee ebenso leicht, wie daß er im Bereiche des Christentums gerade die gnostischen Gebilde, die Erzeugnisse eines dem seinigen verwandten Strebens am meisten berücksichtigte. Wie wenig aber christliche Einflüsse den Kern der Lehre Manis berühren, zeigt die lockere Verbindung, in welcher die biblischen Elemente mit den umgebenden aus der Naturreligion in Manis Lehre auf allen Stufen ihrer Aus-

bildung stehen, auch im afrikanischen Manichäismus der Zeit Augustins. — Die Lehre und Observanz, welche Mani als seine Schöpfung seinen Anhängern zur Ausbreitung hinterließ, ist also das originelle Produkt des Zusammenwirkens von vier gesonderten Religionen. Der heimatliche Parsismus, um dessen Umgestaltung es Mani zunächst zu thun war, bietet deshalb naturgemäß die meisten Berührungspunkte, namentlich in den theoretischen Aufstellungen; der praktisch gerichtete nachbarliche Buddhismus war nicht ohne Einfluß auf die manichäische Moral und Lebenspraxis; das Christentum des Orients lieferte dem Mani nach gnostischem Vorgange aus dem Alten wie Neuen Testamente eine Reihe von heiligen Namen und äußerlichen Analogien, die dem zur Weltreligion aufstrebenden Manichäismus beim Vordringen in der christlich-römischen Welt Vorschub leisten mußten. Manis älteste Lehrform steht gerade in dieser Hinsicht der mandäischen Religion und zwar der „Lichtkönigslehre" sehr nahe, wie die Sprache seiner eigenen Schriften ja auch das Südbabylonisch-Aramäische, also im wesentlichen das Mandäische, gewesen ist. Aber Kern und Wesen seiner Lehre schöpfte Mani aus der vielleicht auch noch in Priesterschulen, jedenfalls aber in der Erinnerung und Übung des Volkes bis auf seine Zeit fortgepflanzten babylonisch-chaldäischen Religion, und einen wie glücklichen Griff er gethan hat, indem er, von da schöpfend, zur Befriedigung des Wissenstriebes, die Geheimnisse der Weltentstehung und des Weltverlaufs in einer zusammenhängenden Folge transscendentaler Ereignisse und handelnder Gewalten konkret anschaulich machte und im Anschluß daran eine neue Moralpraxis gründete — das zeigt die begierige Aufnahme seiner Lehre, ihre weite Verbreitung tief nach Hochasien hinein und im Westen bis nach Spanien und Gallien. Dem Christentum gegenüber erwies sich die Manilehre als die gefährlichste Lockspeise in dieser für religiöse Fragen krankhaft interessierten synkretistisch gerichteten Zeit für alle die vielen Glieder der christlichen Kirche, die vom Christentum nicht Erlösung von der Macht der Sünde, sondern Erleuchtung mit einem übernatürlichen Wissen um die „Wahrheit" suchten. Mani ist der vollkommenste Synkretist der ganzen jahrhundertlangen Periode der Religionsmischung in Vorderasien, die schon vor dem babylonischen Exil beginnt und erst in Muhammeds Stiftung ihren Abschluß findet.

Bei der großen Bedeutung des Manichäismus für das Morgenland wie das Abendland ist es erklärlich, daß über Leben und Lehre des Stifters wie über die Geschichte der Ausbreitung der Häresie eine große Zahl von verschiedenartigen Berichten in verschiedenen Sprachen vorliegen. Wir haben über Mani Schriften von christlicher wie von nichtchristlicher Seite; von Kirchenvätern und professionellen Ketzerbestreitern wie von indifferenteren Historikern und Philosophen; von Orientalen wie Occidentalen. Die christlichen Quellen sind griechisch, lateinisch, syrisch, armenisch, nur vereinzelt arabisch; die nichtchristlichen meist arabisch oder persisch, doch auch mandäisch (Reste von M.s Schriften im Ginzâ) und selbst chinesisch. Die letzteren, die von nichtchristlichen Orientalen, verdienen entschieden den Vorzug, denn abgesehen von der größeren Unparteilichkeit eignet ihnen die größere, viele Details bringende Ausführlichkeit, die sie der Benutzung authentischer Religionsschriften des Mani und der Manichäer selbst verdanken. Sie sind daher, wenn auch keine vor dem 10. christlichen Jahrhundert geschrieben ist, wegen der von ihnen nach orientalischer Sitte unverarbeitet excerpierten Quellenbelege ersten Ranges, namentlich für die manichäischen Dogmen und für die Geschichte der manichäischen Kirche; für Ethik und Lebenspraxis bedürfen sie der Ergänzung aus den abendländischen christlichen Berichten. Nicht alle orientalischen Berichte sind übrigens gleich ausführlich, aber die große Wichtigkeit aller besteht darin, daß sie die orientalische und damit die heimatlich-ursprüngliche Gestalt des Manichäismus zum Objekte der Darstellung haben, während der abendländische Manichäismus, z. B. schon der der Afrikaner zur Zeit Augustins, bei der Ausbreitung nach Westen durch die christliche Welt, schon manche Veränderungen erfahren hat.

Der einheimische Name des Stifters des Manichäismus ist **Mânî**, arab.-pers. مانى, syrisch ܡܐܢܝ geschrieben, bei den Occidentalen lautet er gewöhnlich *Μάνης*, genet. gewöhnlich *Μάνητος*, selten *Μάνου*, doch öfter *Μάνεντος* —, oder *Μανιχαῖος*; lat. **Manes** (gen. **Manetis**) oder **Manichaeus**, letztere Form immer bei Augustin. Die etymolog. Bedeutung dieses Namens, über welche schon die alten griech. Berichterstatter sich ergingen, die ihn z. B. *σκεῦος* oder *ὁμιλία* deuten, ist bis jetzt streitig. Doch wird er nicht persischer, sondern bab.-aramäischer Abkunft sein und ist wohl am besten als eine dialektische Aussprache mit dem Mânâ der Mandäer (s. den A.) zu identifizieren, womit diese auch appellativ einen Geist der Lichtwelt, wie mit dem Zusatze **rabbâ** den Lichtkönig bezeichnen. Hierzu stimmt, abgesehen von dem sogleich zu betonenden ursprünglichen engen

Zusammenhange Manis mit den Vorfahren der Mandäer, die bestimmt überlieferte Angabe, daß Mani seinen ursprünglichen Namen gewechselt habe; Mânâ (Mânî) konnte als ein bedeutsamer, damals wohlverständlicher Ehrenname angesehen werden. Als ursprünglicher Name des Mânî wird in den Acta Archelai, auch in dem wichtigen alten Fragment, hrsg. von Reifferscheid (Bibl. Italica l. c. S. 507) angegeben Curbicius, was später in Cubricus und sogar in Urbicus verändert wurde. Es ist von mir im Mânî Bd 1 S. 40—42 ff.) als das arabische Schuraik شريك, ein bei den Arabern in den Grenzgebieten der syrischen Wüste, z. B. auch in Palmyra als שריכו beliebter Männername gedeutet worden, was immerhin möglich bleibt, aber nicht sicher ist. — Mânîs Vater hieß Fâtak Bâbak (in griechischer Gestalt *Πατέκιος*, bei Theod. b. Ch. פטיק Patik); dieses so in seiner Urform herzustellende n. propr., bei den Orientalen viel verschrieben, ist persischer Herkunft, eigentlich der Wohlbeschützte, Originalformen Pâtak Pâpak. Der Vater M.s, nach dem Fihrist dem berühmten persischen Geschlechte der Chaskânier entstammend, war ein echter Perser von Geblüt und wohnte ursprünglich in Hamadan (Ekbatana); von da wanderte er dann nach Babylonien aus, wo er sich in der Nähe der Residenz Ktesiphon niederließ. Hier in Babylonien ist Mani geboren, und zwar nach der detaillierten Angabe des Bîrûnî p. 208, die er aus Mânîs eigener Mitteilung in dessen Hauptwerke, dem Schâhpûrakân, schöpfte, „im Jahre 527 der Ära der Astronomen Babels", d. i. 215/16 nach Chr., „vier Jahre vor dem Ende des letzten Partherkönigs Artaban" in der Stadt Mârdînû (?) am oberen Teile des Kanales von Kuthâ. Der Name von M.s Geburtsort bei Theod. bar Chônî: Abrûmiâ (S. 125 Z. 14), der wohl auch in dem ibn abi barzâm des Fihrist steckt, ist mir bis jetzt dunkel. Es stimmt zu diesem Geburtsjahre eine später zu referierende andere altmanichäische chronologische Notiz nicht genau, aber im allgemeinen. M.s Mutter entstammte dem Hause der Aschghanier, d. i. der Arsaciden, dem von den Sasaniden entthronten alten persischen Königsgeschlechte; ihr Name ist, trotzdem daß der Fihrist 3 verschiedene Namen, Mês, Utâchîm und Marmarjam, überliefert, als bis jetzt unbekannt zu erachten, weil diese Namen, soweit sie herzustellen sind, jedenfalls einfach die Heimat M.s, nicht die Person seiner Mutter näher bezeichnen wollen, wie namentlich an Mês ميس, d. i. Mesene, deutlich zu sehen ist; in den beiden anderen steckt wohl Kûthâ und Mardinû. In der Abschwörungsformel heißt M.s Mutter *Κάροσσα*; doch ist die Form kaum zuverlässig. — Die manichäische Überlieferung weiß von der ersten Kindheit des M. manches sagenhaft Ausgeschmückte zu erzählen; so soll seine Mutter nach seiner Geburt von seiner zukünftigen Größe Träume gehabt und auch im Wachen gesehen haben, wie den Knaben ein Mann mit sich in die Luft entführte und wieder zurückbrachte, nachdem er manchmal einen oder zwei Tage ausgeblieben war — ein mythischer Zug, zeitweilige Hineinversetzung in das Jenseits des Lichtreiches bedeutend, der auch in Manis Geschichte, z. B. bei der Höhle in Turkestan, wiederkehrend, in der jüdischen Hagada vom Messias (s. Lightfoot horae zu Mt 2, 1) und in Muhammeds „Nacht der Himmelfahrt" vorkommt und sich auch in der Geschichte von Scythianus' und Terebinthus' zauberhaftem Aufsteigen vom Dache eines Hauses widerspiegelt. Zu Grunde liegt die Anschauung der babylonischen Pyramiden-(Stockwerk-)Tempel. — Den heranwachsenden Knaben nahm dann sein Vater Pâtak unter seine ganz spezielle Obhut und holte ihn von seiner Mutter zu sich an den Ort, wohin er sich inzwischen infolge eines Wechsels seiner religiösen Überzeugung schon vor Manis Geburt begeben hatte, nämlich zu den südbabylonischen Mughtasilah, d. i. den sich Waschenden, den Täufern; bei Theod. (S. 125) heißt die Genossenschaft, bei der Mani seine Jugend verbrachte, Mĕnakkᵉdê, d. i. die Reinen (vgl. „Puritaner" und „Katharer"), mit dem Beinamen: „die mit der weißen Kleidung", was wieder auf die sich so tragenden Mandäer hinweist. In der religiösen Eigenart dieser in der Landschaft Mesene (Dastumeisân im Fihr.) am unteren Tigris wohnenden, damals weiterhin bekannten und zahlreichen Religiosen, der Vorfahren der Mandäer, unter denen viele Araber (Saracenen) sich befunden haben müssen, und welchen Pâtak selbst sich angeschlossen hatte, ließ er auch seinen Sohn Mani erziehen, bis dieser, nach der Überlieferung schon in seinem zwölften Lebensjahre, zu einer selbstständigen religiösen Anschauung gelangte und sich vom Einflusse der Mught. emanzipierte. — Manis Vater, der seinen Sohn bei dem gefahrvollen Schritte des ersten öffentlichen Auftretens vor dem persischen Großkönig Schâhpûr I. begleitete, muß bereits für religiöse Fragen sehr interessiert gewesen sein und schon wie ein Sektenstifter gewirkt haben, insbesondere muß er seinem Sohne Mânî als Führer

und Vorgänger gedient haben. Die manichäische Sage berichtet im Fihr., daß dem Pâtak, während er im Vorhofe eines Götzentempels gleich anderen anbetete, aus dem Innern des Heiligtumes 3 Tage hintereinander eine göttliche Stimme erschollen sei und ihm die Enthaltung von Fleisch, Wein und geschlechtlichem Umgange — die Pflichten der electi der Manichäer — anbefohlen habe; daraufhin sei er weiter nach Süden gezogen und zu den „Täufern" gegangen, die damals viel genannt waren. Wenn man diese dem einfachen geschichtlichen Berichte des Fihr. zu entnehmende Stellung des Pâtak an sich und insbesondere zu seinem Sohne Mani bedenkt, den er schon in dessen frühester Jugend zu sich holt und in religiöser Hinsicht sehr sorgfältig zu seinem Gesinnungsgenossen erzieht, so hat man den Schlüssel zur Lösung des Rätsels, welches als die sagenhaft ausgeschmückte und veränderte Gestaltung der einfachen geschichtlichen Verhältnisse in der Vorgeschichte des Manichäismus vorliegt, welche der Schlußteil (c. 51 ff.) der Acta Archelai und hiernach die ganze abendländische Tradition um die mythischen Personen zweier angeblicher Vorgänger des Mani, eines „Scythianus" und eines „Terebinthus" herum gruppiert.

„Scythianus" wird immer als nom. propr. gebraucht, doch heißt es auch einmal „ex Scythia quidam". Bei den Orientalen, die den Acta-Bericht benutzen, wird der Name mehrfach verschrieben, so von Theod. zu Sĕkuntjânos; Namen auf —ianus sind in der römischen Nomenklatur der späteren Kaiserzeit sehr beliebt. Dieser Scythianus war, heißt es ein reicher, „saracenischer" Handelsmann, zur Zeit der Apostel lebend, in den Grenzgebieten Arabiens aufgewachsen; er zieht nach Ägypten und eignet sich, reichbegabt wie er ist, die gesamte alte Weisheit des Landes sowie die griechische an; aus der oberen Thebais heiratet er eine schöne Buhlerin, die er aus der Gefangenschaft losgekauft hat; durch seinen Schüler, den „Terebinthus", läßt er viel Bücher niederschreiben, das Buch der mysteria, der capitula, den thesaurus und das evangelium; schließlich unternimmt er den Versuch, zu seinen Lehrmeinungen auch die berühmten Schriftgelehrten in Judäa zu bekehren, wird aber in einer Disputation besiegt und kommt plötzlich ums Leben. Sein Schüler „Terebinthus" flieht mit seines Meisters Schätzen und Büchern nach Babylonien, indem er das Weib des Scyth. zurückläßt; in Babylonien nennt er sich Buddas, welcher Name aber in dem Fragment ed. Reiff. Baiddas (l. c. S. 507 Z. 10) geschrieben wird, und in der ungenauen Schreibung Baddos bei Theodor (syr.) und bei Amr ibn Mattâ (arab.) wiederkehrt, wohl der inschriftlich bezeugte Name בידא *Βαιδας* bei Chabot, Index p. 32. Baiddas rühmt von sich eine wunderbare Geburt und die Erziehung durch Engel und disputiert mit den persischen „Mithraspriestern" Parcus und Labdacus (siehe über die Herstellung dieser Namen in Pacorus und Labracus m. Mâni I, S. 87), wird aber gleichfalls besiegt; nur eine alte Witwe nimmt seine Lehre an. Da will er durch Zauberei imponieren und vom Söller eines Hauses aus unter Aussprechung geheimnisvoller Namen in die Luft aufsteigen, stürzt aber herab und kommt elend um. Die Witwe erbt seine Bücher und Schätze und kauft sich einen Sklaven von 7 Jahren, namens Corbicius, den sie freiläßt und an Kindesstatt annimmt. Dieser erbt, 12 Jahre alt — auch Mani wird im 12. Jahre nach dem Fihr. selbstständig — die reiche Hinterlassenschaft des Scythianus von der Witwe, erweitert die 4 Bücher mit allerlei phantastischen Zusätzen, giebt sie für die seinigen aus und tritt öffentlich mit seiner Lehre hervor, zugleich seinen Namen in Manes umwechselnd. —

Diese Erzählung ist nichts als der sagenhaft ausgemalte, doch auch zugleich in einigen Punkten sachlich erweiterte Fihristbericht, auf einigen groben Mißverständnissen orientalischer Wörter beruhend. Den Ausgangspunkt zum Verständnis des gegenseitigen Verhältnisses bildet die Erklärung des „Terebinthus". *Τερεβινθος* kommt freilich auch als n. pr. vor, so heißt z. B. ein Bischof von Sichem (Neapolis) bei Le Quien, Or. Christ. t. III p. 647, und auch der Name Turbo *Τύρβων* findet sich (s. Rahlfs in GGA l. c. S. 925 nach Pape und Smith-Wace, Dictionary of Christian biography); aber das „Terebinthus" der Acta, für welches die handschriftlich bessere auch bei Cyrill. Cateches. VI bewahrte Form Terbinthus (*Τέρβινθος*) herzustellen, ist nichts als das aramäische nomen appellativum tarbîthâ, d. i. der Zögling, Schüler, das die Griechen sich zu ihrem Baumnamen *τερέβινθος* mundgerecht gemacht haben. Die aus dem aramäisch redenden Babylonien kommende Ueberlieferung besagte, Mani sei der tarbîthâ eines älteren Religionsstifters gewesen; aus diesem Worte machten die Griechen ein n. proprium und damit eine selbstständige dritte Person Person zwischen Pâtak und Mânî. Noch der Fihrist gebraucht im Arabischen genau dasselbe semitische Verbum, von welchem tarbîthâ im Aramäischen herkommt; er sagt von Mani, daß er bei seinem Vater und in dessen Religion rubbija, d. i. erzogen worden sei. Auch der angebliche, zum Christentume bekehrte bisherige Manichäer Turbo (gr. *Τύρ-*

βων), der in den Actt. Bericht erstattet, führt denselben, zunächst aus dem st. absol. tarbî verstümmelten Namen. Daß der Lehrer und Vorgänger Mânîs zugleich sein Vater war, vergaß dieser Zweig der kirchlichen Tradition, für welche diese leibliche Abstammung Manis auch weniger von Interesse sein mußte, als die geistige: doch kennt die griechische Abschwörungsformel (s. oben) ganz genau *Πατέκιον τὸν τοῦ Μάνεντος πατέρα*, den sie *οἷα ψευστὴν καὶ τοῦ ψεύδους πατέρα* verflucht. „Terebinthus" ist also einfach mit Manes identisch, wie denn auch seine Geschichte nur als eine einfache matte Wiederholung zusammengesetzter Züge aus der Geschichte des „Scythianus" und des „Manes" sich erweist. In dem „Saracenen Scythianus" ist ohne große Schwierigkeit Mânîs Vater Pâtak wiederzuerkennen, wenn man die zeitgeschichtlichen Verhältnisse bedenkt. Als hergekommen aus dem Lande der Parther („Scythen"), aus Hamadan, und als Gemahl einer Frau aus parthischem Geschlechte, ist er für die Babylonier sehr erklärlicherweise „der Scythe", — und als Anhänger der Mughtasilah, deren Wohnsitze am Schatt el'Arab in der That „an der Grenze Arabiens" lagen, und unter denen sicherlich, schon infolge der hohen kommerziellen Bedeutung der Landschaften Mesene und Characene als Zielstationen der großen peträisch-palmyrenischen Handelsstraße, viele Araber (Saracenen) angesiedelt waren, heißt Pâtak „der Saracene". Der dem Scyth. beigelegte Reichtum und seine Begierde nach Weisheit sind Züge, welche der Nation der Araber entlehnt werden, unter denen namentlich an die mächtigen, reichen und gebildeten Nabatäer mit der Residenzstadt Petra auf der Sinaihalbinsel zu denken ist, auf welche auch die merkwürdige Stelle Baruch 3,23 von den weisheitsuchenden *ἔμποροι* und *μυθολόγοι* geht. Wegen dieser engen Beziehungen zu den südbabylonischen Arabern heißt Mani selbst in einer christlich gefärbten Notiz zu Anfang des Fihristberichts, sogar Bischof der Araber mehrerer Distrikte östlich vom unteren Tigris, und bei Abulfarag Presbyter in Chuzistan, wo der Perserkönig Sapores I. nach Tabarî (übersetzt von Nöldeke S. 67) besiegte arabische Stämme angesiedelt hat. Die Kenntnis von Pâtaks mehrmaligem, von religiösen Gründen beeinflußten Wohnsitzwechsel spielte wohl mit hinein. Seine Frau, von der er infolge des ihm verbotenen Geschlechtsverkehres sich trennte, um zu den „Täufern" überzusiedeln, spiegelt sich in der von Scyth. geheirateten dann von Terebinthus verlassenen Ägypterin (vom Parteihaß zur „Hure" gestempelt) und nochmals in der „Witwe" des Terebinthus und Manes wider. Allegorisch, wie früher von Colditz und Baur geschehen, hat man keine Angabe der sagenhaften Vorgeschichte zu deuten; einzig wird der nordmesopotamische Schreiber mit seinem „Ägypten" und dessen alter Weisheit das ihm benachbarte Babylonien und die uralte Weisheit der Chaldäer, der Mani thatsächlich das Wichtigste verdankt, gemeint haben. Die festgehaltene Unterscheidung von drei Stiftern des Manichäismus hat übrigens einen wohl erkennbaren Zweck, nämlich den, die gefährliche Lehre als eine, wie tief wurzelnde, so auch längst gerichtete zu erweisen. Wie die Besiegung des eigentlichen Häresiarchen Manes als die That eines christlichen Gottesgelehrten, des Bischofs Archelaus, dargestellt wird, so sollte der unmittelbare Vorgänger Terebinthus persischen und der erste, Scythianus bereits jüdischen Theologen, letzteres schon in der apostolischen Anfangszeit, erlegen sein. Thatsächlich erlag nur Mânî und zwar den persischen Priestern.

Die erste selbstständige Stellung in religiöser Hinsicht läßt die manich. Überlieferung den Mani schon in dessen 12. Lebensjahre einnehmen. Der überaus frühreife Knabe erhielt da vom Lichtkönige eine Offenbarung durch den Engel Eltaum. Dieser Name wird vom Fihr. als „nabatäisch" und „Genosse" bedeutend bezeichnet; El ist sicher nicht der arab. Artikel, sondern der auch von Aramäern und Arabern gebrauchte Gottesname El, das n. propr. also ein אֶלְתָּאוּם Ĕlta'ûm, „Gott ist verbündet". Man beachte dazu auch, daß die jüdische Angelologie, die so viele Namen dem Babylonisch-Aramäischen entlehnt, einen Engel תומיאל (die beiden Teile umgestellt!) kennt, s. Moise Schwab, Vocabulaire de l'angelologie, Paris 1897 S. 263 s. v. תומיאל, wo wir hören, daß Tomiel's Name auf den Schutzamuletten der Wöchnerinnen zu stehen pflegt. Der Engel gebot ihm Trennung von seinen bisherigen Glaubensgenossen, den Mughtasilah, und Bewahrung asketischer Sittenreinheit durch Bekämpfung der sinnlichen Lüste, verbot ihm jedoch zunächst noch, in Anbetracht seiner Jugend, aufzutreten. Erst als Mani das 24. Lebensjahr zurückgelegt hatte, erschien ihm der Engel wieder und befahl ihm nunmehr, seine Lehre öffentlich zu verkündigen. Die Tradition läßt also den M. seine Thätigkeit mit der frühzeitigen praktischen Annahme der Lebensweise der manich. „Gerechten" beginnen und an seinem theoretischen Systeme 12 Jahre arbeiten, ehe er sich mit seiner synkretistischen Gedankenarbeit fertig fühlte. In dieser zwölfjährigen Vorbereitungszeit muß M. sich vor allem mit der babylonischen Religion, „nach der Überlieferung der Astrologen

Babyloniens", näher bekannt gemacht und auch mit den Christen in Süd-Babylonien, wo er seine Jugend verbrachte, einen lebhaften religiösen Ideenaustausch unterhalten haben; daher die Überlieferung von seiner „Disputation" mit christlichen Klerikern, wie „Archelaus" und „Diodorus".

Den Zeitpunkt des ersten öffentlichen Hervortretens des Mânî setzt eine alte durchaus glaubwürdige manichäische Notiz auf den Krönungstag des persischen Königs Schâhpûr (Sapores) I., des Sohnes des Ardaschîr, und bestimmt diesen Tag als einen „Sonntag, den 1. Nîsân, als die Sonne im Widder stand". Dieses Datum ist nach christlicher Zeitrechnung gleich dem 20. März 242, M. trat also in seinem 28. Lebensjahre in der persischen Residenz öffentlich als Religionsstifter auf. Der Erfolg war zunächst, so günstig die gewählte Gelegenheit in Anbetracht des großen Zusammenflusses von Volk war, keineswegs bedeutend, vielmehr ergiebt sich als ziemlich sicher, daß M. bei der Ungunst des Königs es geraten fand, längere Zeit außerhalb des persischen Reiches zuzubringen. Nach dem Fihr. ist er 40 — gewiß nur eine runde Zahl — Jahre lang im Auslande gewesen und hat Sendboten bereits nach den wichtigsten umliegenden Ländern gesandt, nach Chorasan und Transoxanien im Norden, nach Indien und China im Süden und Osten. Namen von Aposteln des Mani überliefert der Fihr. nicht; die Angabe der Acta Arch. und des Cyrill v. Jerusalem von 3 Hauptschülern des M., Thomas, Addas und Hermas, deren zwei er nach Syrien und Ägypten geschickt habe, ist ohne Zweifel wertlos, nur von den späteren Manichäern nach der christlichen Tradition gemacht, unter Benutzung der Legenden von der Wirksamkeit der christlichen Apostel und ältesten Apostelschüler; Addai, Addaeus, heißt ja gerade der Apostelschüler, der im syrischen Edessa das Evangelium predigte, und Thomas war, angeblich der Apostel Indiens. Ebenso ist die Angabe des Barhebraeus (Abulfarag) von den zwölf Schülern des M., die er zu Bekehrungen ausgesandt habe, zu beurteilen; Mânî umgab sich später nach christlichem Vorbilde mit 12 vertrauten Jüngern, den ältesten „Auserwählten". Überhaupt weiß die unbedingt zuverlässige ältere orientalische Überlieferung nur von einer anfänglichen, von M. selbst geleiteten Propaganda nach dem Norden und Osten des persischen Reiches, abgesehen von der Ausbreitung innerhalb des letzteren selbst, für welches M.s Reform von Haus aus allein bestimmt war; eine ernstliche Unternehmung des Mani selbst in die christlichen Länder an der Westgrenze des persischen Reiches, wie sie die „Disputation mit Archelaus" voraussetzt, ist schon deshalb unwahrscheinlich. — Als was Mani anfangs auftrat, sagt er uns selbst in der wichtigen Stelle zu Anfang seines (dem K. Sâpûr dedicierten Werkes) Sâpûrakân, die Bîrûnî (S. 207, Z. 14 ff.) mitteilt. Er gab sich aus für den „Gesandten des wahren Gottes", und zwar für den letzten und vollkommensten in der Reihe der Gesandten, welche nach göttlicher Weisheit zu bestimmten Epochen in die Welt geschickt werden sollten und worden sind; und zwar, „wie einst — sagt er — Buddha in das Land Indien, Zarâduscht in das Land Persien, und Jesus in die Länder des Westens kam, so kam diese Prophetie zuletzt in der Epoche der Gegenwart durch mich, den Mani, in das Land Babylonien". Dieser urmanichäische, übrigens echt babylonische (s. unten) Gedanke von der fortlaufenden Prophetie in Inkarnationen des Geistes des höchsten Gottes ist derselbe, welcher auch in der clementinischen Litteratur eine so große Rolle spielt. Der „große Prophet", *ὁ μέγας προφήτης*, dieses ostpalästinischen, elkesaitischen Ideenkreises der Clementinen ist hier eben Mânî, wie in Ostpalästina anfänglich „Elkesai". Hiernach begreift sich sehr leicht, daß M., wenn er sich bei den Christen unter Anknüpfung an eine echt christliche Erwartung empfehlen wollte, geschickt genug war, sich für den von Christo selbst für die Zukunft verheißenen Parakleten (evang. Joann. 14, 16) auszugeben, wie dies vier Jahrhunderte später auch Muhammed that. Wie wenig aber Mani in Wirklichkeit den historischen Christus für seinen Vorgänger ansah, erhellt mit schlagender Gewißheit aus der völlig unverdächtigen Angabe des muhammedanischen Verfassers des Fihr. (S. 100 in Flügels Mani von 1862), „der bei uns (sc. Muslimen) und bei den Christen berühmte Isa", d. i. Jesus, sei nach Mani ein Teufel — ganz nach der bekannten Analogie, nach welcher beim Religionswechsel die gefeierten Personen der alten Religion zu bösen Wesen herabgesetzt werden. — Nach längeren Wanderungen und reichen Erfolgen, die bereits zur Gründung von manichäischen Gemeinden mit Vorstehern in Turkestan und Indien geführt haben müssen, kehrte Mânî ins persische Reich zurück, wo sich inzwischen die Zahl seiner Anhänger vermehrt hatte. Es gelang ihm, den Bruder Sâpûrs, des regierenden Königs, Namens Pêrôz, arabisiert Fîrûz, für seine Lehre zu gewinnen, und dieser vermittelte sogar eine persönliche Zusammenkunft M.s mit dem Könige. Da die ersten Sasaniden die wesentlichste Stütze ihrer erst noch zu befestigenden Macht in der Gunst der nationalen

persischen Feuerpriester wußten, deren hierarchisch wohlorganisierter Genossenschaft sie schon ihre Erhebung zu Herrschern des iranischen Gesamtreiches zum guten Teil zu danken hatten, konnten sie ihre offene Unterstützung nicht einem Unternehmen leihen, welches wie das Manis wesentlich eine Verdrängung der herrschenden Priesterlehre und der Priesterkorporation selbst aus der Herrschaft mit sich brachte. Daher mußte Sâpûr I. in M. von Anfang eine Gefahr für die Sicherheit seines Thrones sehen, und soll nach dem Fihrist beschlossen gehabt haben, ihn zu töten, wenn er seiner habhaft würde. Aber der Eindruck des persönlichen Auftretens des M. vor dem Könige wandelte dessen Zorn in Gunst um. Der Anblick des gefürchteten Sektenstifters und dessen Rede müssen für den Großkönig etwas Überwältigendes gehabt haben. Die verherrlichende manichäische Legende kleidet dies in echt persischer Weise so ein, daß dem Perserkönige gewesen wäre, als wenn zwei strahlende Lichter auf Manis Schultern dessen Haupt mit einem Glorienschein umgeben hätten. Es bedeutet dies ohne Zweifel, daß die sogenannte „Glanzmajestät“, altbaktr. qarenô, neupers. خُرَّه hurra in der altpersischen Religion, der geradezu hypostasierte Gloriennimbus der Götter, Götterboten, wie Zarathustra, Priester, und vor allem der rechtmäßigen iranischen Könige (s. Spiegel, Eranische Altertumskunde, Bd 2, 1873, S. 42 ff.), vor Sâpûrs Augen auf Mânî sich niedergelassen und ihn damit als einen Boten des Lichtkönigs legitimiert habe. Der König, von ehrfurchtsvoller Scheu ergriffen, gewährte dem M. eine große Zahl von Anliegen, namentlich daß dessen Anhänger im persischen Reiche volle Religionsfreiheit genießen sollten, und soll ihm sogar versprochen haben, selbst sich zu ihm bekehren zu wollen. Dennoch scheint es, als wenn diese Gunst nicht lange anhielt, ja daß M. sich von S. während dessen langer Regierung (241—272) zum zweitenmal habe flüchten müssen, nachdem sich die Manichäer allerdings an mehreren Punkten des persischen Reiches festgesetzt hatten, z. B. in Bê garmâi (Garamaca) zwischen Tigris und dem kleinen Zâb, nach Mösinger, Monum. Syr. II, 65. Die geschichtlichen Nachrichten über die folgende Lebenszeit des M. bis zu dessen gewaltsamen Ende sind sehr dürftig; die Manichäer selbst schweigen über diese Zeit. Der Fihrist sagt nur einmal (Fl. M. S. 99, 100) gelegentlich ganz kurz, Sâpûr habe den M. ins Gefängnis gelegt, aus dem ihn dann sein Nachfolger Hormizd (so ist gewiß statt Bahrâm l. c. zu korrigieren) befreit habe; nach anderen sei er im Gefängnisse gestorben. Eine zeitweilige Gefangensetzung des M. auf Befehl des Großkönigs wird Thatsache sein, die dann von der Überlieferung mannigfach entstellt worden ist. Sie wird auch in den Actis Archel. angenommen, die den M. dann nach Bestechung des Wärters aus dem Kerker auf römisches Gebiet entfliehen lassen. Sie liegt auch der Notiz des Mirchond zu Grunde; Hurmuz (Hormizd I.), Sâpûrs Nachfolger, der dem Mani günstig gewesen, habe ihm das „feste Schloß Deskereh in Chûzistan“ als Wohnsitz angewiesen. Es ist dies nur eine Lokalisierung derselben Angabe unter dem Einflusse der Nachricht, z. B. bei Ibn Kutaiba und Hamza, die Stadt Destgerd in Churâsân, deren Name von den Arabern zu Deskereh verkürzt wird, sei von diesem Hormizd I. erbaut, d. i. zur Festung gemacht worden, daher auch D. al-Malik, D. die Königsstadt, genannt. Dieses D. im Norden wird aber hier mit dem D. im Süden in Chûzistan, s. Jâkût II, 575 verwechselt. Daß übrigens der Schah Hormizd während seiner kurzen, nur einjährigen Regierung dem M. günstiger gestimmt gewesen, als sein Vorgänger Sâpûr und sein Nachfolger Bahrâm, wird faktisch sein. Dagegen ist gar nichts Geschichtliches an der angeblichen ärztlichen Behandlung eines persischen Prinzen durch M. und dem Tode des Knaben unter den Händen des Arztes. Hier spiegelt sich einfach ziemlich plump die Anhängerschaft des Pêrôz wieder, der in des Irrlehrers Netze gegangen war und dem diese Hingabe vielleicht auch das Leben gekostet hat, ein „Weiser“ aber ist bei den Orientalen bis heute immer wesentlich auch ein Heilkundiger, ein Arzt, cf. arabisches حكيم, hakîm, „Weiser“, im Sinne von „Arzt“, und Mânî heißt wirklich stellenweise bei Arabern مانى الحكيم, Mânî al-hakîm. Den Tod des M. setzt die Überlieferung in die damalige persische Residenz Gûnde-sâpûr, wo ein Thor lange M.s Namen führte. Hier ist er auf Befehl des Königs Bahrâm I. — so fast alle, nur Eutychius giebt B. II, der unmittelbar auf B. I folgte — und nach einstimmiger geschichtlicher Überlieferung (s. Eusebius' chronicon. ed. Schoene II, 185) im Jahre 276/77 gekreuzigt worden; seine Leiche wurde nach nicht ungewöhnlicher altorientalischer, schon von den Assyrern geübter Behandlungsweise geschunden und die mit

Stroh ausgestopfte Haut am Thore der Stadt Gundêšâpûr (arab. Dschundisabûr) aufgehängt, welches seitdem das Mânî-Thor heißt. Diese Mißhandlung des Leichnams, welche, einstimmig berichtet, als faktisch anzuerkennen ist, wird in der christlichen Überlieferung zu einem Lebendig-Schinden. Nach Tabarî (übers. von Nöldeke S. 47) und Ja'kûbî hatte M. den schwachen Bahrâm zu bekehren versucht, dieser sei aber nach näherer Untersuchung der Lehre, d. i. jedenfalls nach Zurechtstimmung durch die pers. Priester, überzeugt worden, daß M. ein „Apostel des Teufels" sei. Jedenfalls fiel M. dem begreiflichen Hasse der persischen Priester zum Opfer; ob nach einer förmlichen Niederlage in einer öffentlichen Disputation mit ihnen, wie die abendländischen Quellen meinen, steht dahin, ist aber an sich bei M.s Redefertigkeit unwahrscheinlich. M. erreichte also eine Lebensdauer von 60 Jahren, 216—276; so alt wird er auch nach den Actis (p. 190 ed. Routh ult. lin. effectus puer ille sexaginta annorum . . .). Eine grausame Verfolgung der Anhänger folgte auf den Tod des Meisters. —

Wir gehen zur Darstellung des Lehrsystems des Mânî über, dieses „glühend prächtigen Natur- und Weltgedichtes", wie es Baur treffend nannte. Zu Grunde hat man natürlich jetzt nicht mehr die Acta und Augustin, sondern den Bericht des Fihrist und des Theodoros bar Chônî zu legen, die, sehr ausführlich und dem Occidentalischen gegenüber vielfach ganz originell, offenbar aus manichäischen Originalschriften schöpfen. Zuverlässige Ergänzungen aus den anderen Quellen werden da, wo sie hingehören, zuzufügen sein. —

Die Basis des ganzen Lehrsystems des M. ist seine Theorie von der Entstehung der Welt. Hier zieht der Manichäismus unter Berücksichtigung des Parsismus die strikte Konsequenz der älteren dualistisch-gnostischen Systeme bis zum äußersten nur denkbaren Dualismus zweier gleich ewigen Urpotenzen. Die Welt entsteht aus der uranfänglichen, grob materiellen Vermischung eines enguten und eines urbösen, geistig-sinnlichen Weltstoffes, ihre Entwickelung bis zum Weltende und die daraus sich ergebende Lebenspraxis des Menschen ist nur die Evolution des uranfänglich geschürzten Knotens.

Nach den eigenen Worten des Mâni, welche der Fihrist auszugsweise mitteilt, „bilden den Urzustand der Welt zwei Wesen, das eine Licht, das andere Finsternis, die in scharfer Absonderung voneinander stehen". Das Urlicht ist seinem Wesen nach dasselbe, wie Gott; es heißt, persönlicher gefaßt, „der erste, d. i. uranfängliche, Herrliche", d. i. der Urquell der anderen „Herrlichkeiten" genannten Äonen, in der epist. fundamenti bei Augustin „in virtute magnificus"; ferner „der durch keine Zahl — kein Maß — Beschränkte"; endlich „der König der Paradiese des Lichtes"; bei Theod. bar Chônî (S. 127 Z. 6) „Vater der Erhabenheit" 'abhâ dĕ rabbûthâ. Sein durchaus geistiges Wesen besteht aus zweimal 5 Elementen, „Glieder" genannt bei Theod. „Offenbarungen" šĕchînâthâ (wie bei den Mändäern), alle ewigen Bestandes, die zusammen Leib und Seele des göttlichen Wesens ausmachen; die 5 körperlichen sind Sanftmut, Wissen, Verstand, Geheimnis und Einsicht, die 5 geistigen Liebe, Glaube, Treue, Edelsinn und Weisheit. Bei Augustin ist von duodecim membra luminis und von duodecim secula die Rede; die Zahl 12 statt 10 nennt auch der Fihrist für die 12 Elemente des Lichtgottes, mit welchen dieser den „Urmenschen" erzeugt. — Doch erschöpft sich der Umfang des Lichtreiches noch nicht in dieser Fülle des Lichtgottes, sondern gleich ewig mit ihm, der räumlich innerhalb des Lichtreiches nur dem Himmel der sichtbaren Welt entspricht, sind ein Lichtäther und eine Lichterde; bei Augustin (de actis cum Felice Manich. I, 18) aër ingenitus und terra ingenita auch lucida, beata, illustris, sancta, neben dem pater ingenitus; ersterer, der jenseitige Luftkreis, besteht aus denselben 5 Gliedern, wie der Körper des Lichtgottes, Sanftmut, Wissen, Verstand, Geheimnis, Einsicht; letztere, die Lichterde, hat ebenfalls 5 Glieder, nämlich den leisen Lufthauch, den Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer. Die 10 Glieder des Luftkreises und der Erde des Lichtreiches bilden in ihrer Gesamtheit die „Großherrlichkeit", den glänzenden Hofstaat des Lichtgottes, das manich. πλήρωμα. Die Lichterde, das manich. Paradies, steht unter dem Regimente eines besonderen ewigen Lichtgottes, welcher von 12 „Herrlichkeiten", die „Erstgebornen" genannt, von gleicher Lichtnatur mit ihm selbst umgeben ist. Die Lichterde wird beschrieben als der Inbegriff aller Schönheiten und Annehmlichkeiten unserer niederen Erde, nur in höchster Potenz, als voll von Glanz und Klarheit, ganz durchsichtig, mit lieblichen geschützten Wohnungen, Türmen, Gärten, Fruchtbäumen, dabei voll wohlthuenden Schattens und von lieblichem buntem Lichtglanze umspielt. Der leise Lufthauch, das erste Glied der Lichterde, sagt M. (Fl. 1862, S. 94 oben) „ist das Leben der Welt", d. i. die — psychische — Weltseele der Lichtwelt, das Gegenstück der Humâma, des Geistes der

Finsternis im dunklen Reiche. — Die Lichtwelt ist nach oben, rechts und links räumlich unbegrenzt, berührt sich aber an ihrer unteren Seite mit ihm in der Tiefe liegenden Reiche der Finsternis, bei den Kvv. *Σκότος*, Tenebrae, syrisch (Theod.) ḥĕšûchâ, daneben auch die t. t. der abendländischen Philosophie Materia und *Ὕλη*, letzterer Ausdruck auch bei Efräm. Auch die Finsternis ist ein persönliches, ihren ganzen Bereich mit ihren Elementen durchdringendes und erfüllendes Wesen, wie das Licht; doch hat ihr Mânî nicht auch, wie dem Lichte, das Prädikat „Gott", „böser Gott", beigemessen, bei Theod. „König der Finsternis". Von zwei Göttern, einem guten und einem bösen, die die Lehre der Zoroaster, der Parsismus, unterscheidet, kann also im Manichäismus, streng genommen, keine Rede sein. Die personifizierte Finsternis wird vielmehr von ihm als böses Wesen genau so gedacht, wie in der altbabylonischen Religion das personifizierte Chaos, die Tiamat, die mit dem Weltschöpfer Marduk (Merodach, hier als „Urmensch" wiederkehrend) kämpft; und der Name, welchen der Fihrist (Fl. M., S. 90. 240), sowie Śâhrastânî (p. 189) von dem weiblich gedachten „Geiste der Finsternis", d. i. der bösen Weltseele, dem die F. durchdringenden und beseelenden pneumatischen Prinzipe, gebrauchen, „die Humâma", ist mit Tihâmat (hebr. תְּהוֹם, Genes. I, 2) auch sprachlich auf das engste verwandt (das rauschende, alles durchdringende Urwasser, cf. הוּם rauschen, هَمّ nachsinnen). — Zwischen Licht und Finsternis ist keine Scheidewand; und wie das Licht, so ist auch die Finsternis nach drei Seiten, nach unten, rechts und links, unbegrenzt. Die Finsternis hat auch, wie das Licht, fünf Glieder, die denen des Lichtes entgegengesetzt sind, nämlich den Nebel, den Brand, den Glühwind, das Gift und das Dunkel; Theodor: Rauch, Feuer, Wind, Wasser (= flüssiges Gift), Dunkel. Und wie das Lichtjenseits eine Lichterde in den Propositionen und Ingredienzien unserer Erde hat, so hat das finstere Jenseits eine „Erde der Finsternis", ausgestattet mit allem, was hier auf Erden ein Land verunziert, voll Abgründe, Sümpfe, Schluchten, giftige Quellen, mit aufsteigenden Rauch- und Feuersäulen. Der hervorquellende Rauch ist das Gift des Todes und steigt aus einem Abgrund voll trüben Schlammes empor. Die Einzelheiten der Beschreibung (s. Fl. M., S. 94) decken sich zum Teil wörtlich mit der Vorstellung der Unterwelt bei den Mandäern (s. d. A.).

Der erste vorbereitende Schritt zur Vermischung der beiden getrennten Weltstoffe und damit zur Bildung unserer Erde geschah durch die Bildung des Satans innerhalb des Reiches der Finsternis. Aus den ewigen Elementen der Finsternis entstand nämlich durch deren in der Zeit eingetretene Vereinigung der Satan, der Urteufel, Iblîs (aus *διάβολος*) kadîm im Fihr. Seine Gestalt wird, offenbar nach dem Vorbilde des altbabylonischen „Drachen Tiamat" vorgestellt, als eine zusammengesetzte Tiergestalt beschrieben, mit dem Kopfe des Löwen, dem Leibe des Drachen, mit den Flügeln eines großen Vogels, dem Schwanze eines großen Fisches und mit vier Füßen, wie bei den kriechenden Tieren. Bei seinem wütenden, alles vernichtenden Herumtoben nach rechts und links und unten, stürmte dieser gigantische Satan auch in die Höhe und wurde allmählich des Lichtes ansichtig. Es erschien ihm widerwärtig; und als dessen Glanz, je höher er kam, immer größer wurde, schauderte er entsetzt in sich zusammen, strebte jedoch, nach einer stärkenden Neuvereinigung mit seinen Elementen von neuem mit solcher Gewalt in die Höhe, daß die Lichterde von ihm erschüttert wurde und die Kunde von dem zerstörungsbegierigen Einfalle des Sohnes der Finsternis durch die niederen Lichtwelten hindurch bis zum Könige der Lichtparadiese drang. Dieser wollte aber nun die Bekämpfung des Feindes nicht seinen Aeonen überlassen, „weil diese (nach Theodor) zum Frieden und zum Wohlergehen geschaffen seien". Er beschloß, neue Kräfte auftreten zu lassen und schuf „die Mutter des Lebens", und diese schuf ein neues mächtiges Lichtwesen, den „Urmenschen", arab. Insân kadim, syr. ĕnâšâ Ḳadmâjâ, latein. Primus Homo, *ὁ Πρῶτος Ἄνθρωπος* bei den lat. und griech. Kirchenvätern. Dagegen nach dem Fihrist hat er mit dem „Geiste seiner Rechten" (vgl. *Σιγή* neben dem *Προπάτωρ* bei Valentin, und Damkîna, *Δαύκη*, die Gemahlin des Ea bei den alten Babyloniern), mit seinen fünf (geistigen) Gliedern und seinen weiteren 12 Lichtelementen erzeugt. Dieser Sohn des manich. Pleroma entspricht dem *Ὅρος* der Valentinianer. Der Urmensch rüstete sich mit den fünf Elementen der Lichterde aus; er hüllte sich zunächst in den „leisen Lufthauch", zog über diesen das Licht wie einen Mantel, über das Licht das Wasser, über das Wasser den „blasenden Wind" und nahm das Feuer als Angriffswaffe in die Hand. Theodor sagt, daß der Urmensch seine fünf „Söhne" erschuf, und daß ein „Engel" (der Name verderbt) mit dem Sieges-

kranz in der Hand ihm vorauszog. So eilte er aus den Paradiesen an die Grenze des Lichtreiches hinab und stieß mit dem Urteufel zusammen, der in ähnlicher Weise mit den fünf Elementen des Dunkels, Qualm, Brand, Nacht, Glühwind und Nebel bewaffnet war. Nach langem Kampfe siegte der Urteufel über den Urmenschen, verschlang einen Teil seines Lichtes und umringte ihn mit den „übermütigen Drängern", den Elementen des 5 finsteren Reiches, unter ihnen hauptsächlich „das finstere Leben". Währenddem vermischten sich die Lichtelemente mit den Elementen der Finsternis. Nunmehr griff der Lichtkönig mit mehreren anderen Lichtgöttern in den Kampf ein, befreite den Urmenschen und schlug die finsteren Gewalten in die Flucht. Unter den helfenden Lichtäonen beteiligten sich namentlich der „Freund der Lichter", den der Urvater dem Urmenschen zuerst zu Hilfe 10 schickte, dann der „Lebensgeist" (spiritus vivens bei den Occidentalen) und die „Fröhlichkeit" am Kampfe. Ein Ruf des Lebensgeistes, sagt Mânî bei an-Nadîm, befreite den Urmenschen mit Blitzesschnelle aus der bedrängenden Umklammerung und verwandelte ihn in „einen anderen Gott". Dies war gewiß der zauberhaft wirkende geheimnisvolle Name der Finsternis (s. d. A. Mandäer), dessen Verlautbarung die Dämonen verscheuchte. Der 15 befreite Urmensch stieg nun in die unterste Tiefe des Abgrundes hinab und schnitt die Wurzeln der fünf dunklen Geschlechter ab, damit sie keinen Zuwachs erhielten. So der Fihrist. Etwas anders und zwar ausführlicher Theodor. Nach ihm freute sich beim Herannahen des Urmenschen der König der Finsternis, daß er nun das aus der Ferne Ersehnte in seiner Nähe finde. Die nun folgende Vermischung war vom Urmenschen 20 beabsichtigt, sie sollte auf die Finsternis wirken, wie Gift, das jemand seinem Feinde im Brote beibringt. Aber nach dem Verschlungenwerden wurde er doch bewußtlos, wie von einer Schlange gebissen, und flehte, wieder zum Bewußtsein gekommen, den „Vater der Größe" siebenmal um Hilfe an. Hierauf erschuf dieser (im Texte „er rief hervor", ḳĕrâ, mit dem mandäischen Sinne dieses Wortes gleich „erschaffen") den „Freund der Lichter", 25 dieser erschuf den Ban (?) Rabbâ (ein mandäischer Engelname), und dieser B. R. erschuf den Lebensgeist, dieser erschuf wieder aus seinen geistigen Elementen (Einsicht, Wissen, Verstand ꝛc.) fünf „Söhne", die mit Namen genannt werden, der letzte heißt „der Lastträger", syr. sabbâlâ, offenbar dieselbe Figur wie später der Ὠμοφόρος Laturarius, der manichäische Atlas, der die Erde in der Höhe hält. Der Zuruf des rettenden Lebens- 30 geistes glich, sagt Theodor, „dem scharfen Schwerte", er rief ihm zu: sei gegrüßt, o du Guter unter den Bösen, du Licht in der Finsternis, du Gott, der unter den Tieren des Zornes weilt, die ihre Ehre nicht kennen". Hierauf antwortete der Urmensch: komme zum Heile, komme ja, o du Schatz des Friedens und des Heiles. Wie steht es mit den Vätern, den Söhnen des Lichtes, in ihrer Stadt?" Darauf der Anrufende: „Es geht 35 ihnen gut." Da schlossen sich eng aneinander der Lebensgeist und der Urmensch, „der Anrufende und der Antwortende" und stiegen empor zur Mutter des Lebens und zum Lebensgeiste."

Die Vermischung der fünf dunklen „Geschlechter" mit den fünf lichten war der Anfang zur Entstehung der sichtbaren Welt. Die fünf Mischelemente sind die Grundstoffe 40 der Erde. Der leise Lufthauch hatte sich mit dem „Qualm" vermengt, dies gab unsere Luft; das himmlische Feuer mit dem „Brande" gab unser Feuer; das Licht mit dem Elemente der Finsternis gab unsere hellen, glänzenden Objekte, wie Silber und Gold, der himmlische Wind mit dem Gluthauche erzeugte unseren Wind, und das Wasser mit dem Nebel unser Wasser. Die zwiefache Beschaffenheit der irdischen Elemente, welche für die 45 Menschen einerseits eine wohlthätige, angenehme, anderenteils eine verderbliche, widerliche Wirkung haben, rührt also daher, daß jedes der beiden vermischten Urelemente seine Natur fortäußert. So ist z. B. das Erhaltende und Erwärmende im Feuer vom Licht, das Versengende, Zerstörende vom Dunkel, das Helle, Süße, Kühlende im Wasser vom Licht, das Erstickende vom Dunkel. — Der Lebensgeist ließ nun durch drei seiner Söhne die vom 50 Urmenschen gefangenen „Archonter", arkônṭê syr. (= ἄρχοντες) töten und schinden. Aus ihren abgezogenen Häuten spannte die „Mutter des Lebens" das Himmelsgewölbe aus. Die vermischte Weltmasse wurde auf Befehl des Urmenschen von einem Engel „gegen die Seite der Erde der Finsternis" hingezogen und dann schwebend in der Höhe befestigt. Auf Befehl des Lichtkönigs schuf dann ein anderer Engel aus dem Gemisch die gegen- 55 wärtige Welt und zwar so, daß er aus dem Stoffe eine Anzahl von Welträumen nach Analogie der menschlichen Wohnungen „baute". Der Zweck der ganzen Schöpfung war für die Lichtmächte die Befreiung der gefangenen Lichtteile von den beigemischten dunklen Elementen. Der Erbauer des Weltgebäudes stellte also 10 Himmel und 8 Erden her. Ein Engel wurde damit betraut, die Himmel zu tragen (genannt bei Aug. Splenditenens), 60

ein anderer, die Erden in der Höhe zu erhalten (Ὠμοφόρος bei Theod. sabbâlâ, „der Träger"). Jeder Himmel hat 12 Thore, jedes mit zugehörigen Vorhallen und einem Hüter, zu jeder Vorderhalle führt ein komplizierter Terrassenbau. Um den ganzen Weltbau herum zog der Weltbildner einen Graben, in welchen die ausgeschiedenen Finsternisstoffe geworfen werden sollten, und hinter diesem Graben ward eine Mauer errichtet, damit nichts von dem ausgeschiedenen Dunkel entkommen sollte. — Weiterhin schuf der Engel der Weltbildung Sonne und Mond, die wichtigsten Sammelorte für das auszuscheidende Licht. Die Sonne ist der Sitz des Urmenschen, des Lebensgeistes und des „dritten Alten", d. i. des Freundes der Lichter; der Mond der Sitz der „Mutter des Lebens" (d. i. der Ištar, der befruchtenden Mondgöttin) und der „Lichtjungfrau". Beide sind aus möglichst reingebliebenen Lichtstoffen nach der Mischung hergerichtet, die Sonne aus dem guten Feuer, der Mond aus dem guten Wasser, und schiffen (Augustin. De haeres. c. 46) als Schiffe am Himmelsocean umher (naves de substantia Dei pura fabricatae — duo coeli luminaria; adv. Faust. XX, 1, auch divina lumina auch bei Theod. S. 129 ĕlîfê, d. i. „Schiffe"). Die Sonne also scheidet dasjenige Licht aus und läutert es rein, welches bei der Mischung mit den hitzigen Teufeln, der Mond dasjenige, welches mit den kalten Teufeln vermischt war. Hin zu beiden Himmelskörpern führt aber die befreiten Lichtteile, vor allem die Seelen der Menschen, eine Maschine von 12 Schöpfeimern (die 12 Bilder des Tierkreises), auch die „Säule des Lobpreises", Στύλος τῆς δόξης, Columna Gloriae, genannt, weil die frommen Lobpreisungen Gottes in Wort und Werk sich auf demselben Wege zum Urquell des Lichtes emporschwingen. Von dieser zwölfteiligen Säule gelangt das Licht zunächst zum Monde, dieser übergiebt es der Sonne, diese dem Lichte über ihr in der „Welt des Lobpreises", und von da gelangt es dann zu dem „obersten reinen Licht". Dieser Läuterungsprozeß geht so lange fort, bis von dem vermischten Lichte nur noch ein so kleiner, unlöslich eingemengter Teil übrig ist, daß ihn Sonne und Mond nicht aussondern können. Diesen Bruchteil befreit dann der Lichtgott beim Weltende auf andere Weise (s. unten); so lehrte wenigstens Mânî selbst mit Bestimmtheit, aber schon eine Partei unter den orientalischen Manichäern, die Mâsiten, ließ jenes Residuum von Licht unerlöst bleiben, und ihr gleich lehrten dann, gewiß unter dem Einflusse der Kirchenlehre von der ewigen Verdammnis, die afrikanischen Manichäer der Zeit Augustins. — Alles das Licht, welches in der gegenwärtigen Welt unter der Vermischung mit den Finsternisstoffen leidet und auf Erlösung harrt, bezeichnen die occidentalischen Manichäer kollektivisch mit einem christlichen Namen, den sie unter pantheistisch-naturphilosophischer Umdeutung der christlichen Erlösungslehre für ihr Philosophem anwenden, nämlich mit Jesus patibilis, omni suspensus ex ligno, griechisch υἱὸς ἀνθρώπου ἐμπαθής. Daß Mânî selbst diesen bildlichen Ausdruck schon gebraucht habe, ist für den Perser in Persien so gut wie undenkbar; daß dagegen die von Christen allseits umgebenen occidentalischen Manichäer diese Bezeichnung mit Vorliebe gebrauchten, versteht sich von selbst. Allenthalben, wo Licht, Glanz, angenehme Farbe, Duft sich darstellt, also auch in Steinen, Metallen, namentlich aber in den Pflanzen, besonders deren Blüten und Früchten, sehen die afrikanischen Manichäer „leidenden Jesus", „Lichtseele". Sie haben diese Lehre gewiß auch unter Kombination des altisraelitischen „Knechtes Gottes" (Jes 48—53) und des geschichtlichen leidenden Erlösers mit der Idee von Rö 8, 18 ff., namentlich der von der Sehnsucht der Kreatur V. 19, ausgebildet. — Eine Anzahl von Fürsten der Finsternis, Archonten genannt, war bei der schließlichen Überwältigung der Finsternis durch das Licht gefangen genommen worden; diese befestigte der Lebensgeist am Himmel, dessen Firmament er aus den abgeschundenen Häuten der Dämonen herrichtete, und ließ sie von dort als Sterne auf die Welt herabscheinen; je mehr Licht einer verschlungen hatte, desto heller strahlt er. Die abendländischen Quellen und Efräm (opp. syr. II, 548 A. B.) erzählen auch von einer Veranstaltung, den gefesselten Sternarchonten allmählich das Licht zu entziehen; eine Lichtgottheit erscheint ihnen in Gestalt einer schönen Jungfrau von Zeit zu Zeit, um ihre Lust zu entzünden; verschwindet aber sofort wieder, nachdem die Archonten unter Donner und Blitz als Zeichen ihrer Brunst Lichtteile von sich gegeben haben. Sehr ausführlich berichtet diesen Vorgang der Lichtentweichung aus den zur Lust entfachten Archonten Theodor S. 129, nach ihm ist dazu besonders ein neuer Gott, genannt „Bote", izgaddâ, vom Lichtkönig geschaffen und erscheint den Archonten beiderlei Geschlechtes bald als schöner Mann bald als schönes Weib, daß sie in der Brunst das von ihnen verschlungene Licht fahren lassen; schließlich macht aber der „Lichtbote" seine Erscheinung unsichtbar, das entwichene Licht fällt auf die Erde. Der Regen galt also als der Schweiß der sich zum Loskommen abmühenden Archonten. —

Einer der Hauptarchonten ist auch der Ἄρχων Θερισμός, d. i. „Abmähen", dessen Wut die Pest auf Erden erzeugt — die Nachbildung des altbabylonischen Namtar, des pestanrichtenden Dieners der Göttin der Unterwelt Allatu.

Doch dauerte der Einfluß der besiegten Höllenfürsten (tenebrarum principes) auf die unteren Weltteile noch fort, und um das geraubte Licht festzuhalten, begattete sich der Erzarchont, Sindîd, d. i. „der Gewaltige" bei den Arabern genannt, lateinisch princeps tenebrarum, mit fünf weiblichen bösen Mächten, nämlich mit „einem der Sterne" (gemeint ist gewiß die „Sternin", Kaukabtâ des Efräm II, 457, opp. Syr., d. i. Venus-Ištar, deren Symbol in der babylonischen Keilschrift ein Stern ist), weiter mit der „drängenden Gewalt", der „Habgier"; der „Sinnenlust" und der „Sünde" (Concupiscentia), verschlang die Geburten und erzeugte mit seiner Gemahlin den ersten Menschen, Adam, der mithin das gemeinsame Produkt der Hauptdämonen ist. Zweck dieses Verfahrens war, alles erbeutete Licht, d. i. alle geistigen Kräfte in einem Wesen zu konzentrieren, um den Raub desto leichter behaupten zu können. Die späteren griechischen Quellen Epiphan., Theodoret (I, 26), die Abschwörungsformel, sowie Augustin (de haeres. 46) nennen den obersten Archon Σακλᾶς, Saclas, — die Herkunft des Namens ist noch dunkel — und seine Frau Νεβρωδ (d. i. nicht sowohl die weibliche Umgestaltung des biblischen Nimrod, wie Flügel, Mani S. 247, will, als vielmehr die mandäische Teufelin Namrûs (s. d. A. Mandäer), doch sind diese Namen nicht von M. selbst, sondern später aus der üblichen Nomenklatur der syrischen Gnosis (s. Epiphan. haeres. 26, 10, wo der zweite Archon Σακλᾶς ὁ ἄρχων τῆς πορνείας heißt) in die manichäische Lehre hineingetragen. Der erste Mensch vereinigt also die Natur des Lichtes und der Finsternis in sich; sein Leib, von Dämonen erzeugt, gehört der finsteren Materie an, aber im Innern, in der Seele, trägt er das Bild des Urmenschen vermöge der in ihm konzentrierten Lichtteile. Sinnliche Begier des Leibes und höhere Einsicht des Geistes bekämpfen sich in ihm. Diese einfache und konsequente Lehre des Mânî entstellte man später zu der ihm angedichteten Behauptung von zwei Seelen im Menschen, einer guten und einer bösen; die böse Seele ist aber einfach die concupiscentia, s. Baur, Das manichäische Religionssystem, S. 166 ff. — Nach der Erzeugung des Adam erfolgte eine zweite Begattung, und aus dieser ging Eva, arab. Ḥawwa, „das schöne Weib", hervor. In ihr, der personifizierten Sinnenlust, überwogen die materiellen Bestandteile bei weitem die Lichtteile, während bei Adam das umgekehrte Verhältnis statt hatte. Zwei Archonten, ein männlicher und ein weiblicher, wurden vom Erzdämon bestellt, die Protoplasten zu beaufsichtigen. Diese einfache, im wesentlichen dem Fihrist entnommene älteste Form der manichäischen Anthropogonie ist dann später mit mancherlei zum Teil heterogenen Zusätzen versehen worden, wie namentlich aus Theodoret und der Abschwörungsformel zu ersehen ist. — In den beiden Geschöpfen, Adam und Eva, war also das Licht schmählich von den befleckenden Banden der Sinnlichkeit erniedrigt; voll Schmerz über den traurigen Anblick baten die fünf Lichtengel, welche mit der Beaufsichtigung der Erde betraut waren, die höheren Äonen um einen belehrenden Retter für die Menschen, der ihnen zu der richtigen Erkenntnis über Licht und Finsternis verhelfen könne. Da sandten der „Bote froher Kunde", d. i. der vorher eingeführte izgaddâ „Bote", der „Lebensgeist", der „Urmensch" und die „Mutter des Lebens" den Îsâ, d. i. Jesus, und noch einen anderen Gott zu seiner Unterstützung hinab zur Befreiung der Menschen. Sie nahmen zunächst die beiden überwachenden Dämonen gefangen. Dann aber belehrte Jesus den Adam über den Unterschied der beiden Reiche des Lichts und der Finsternis, über die geschehene Vermischung und die Möglichkeit einer Loslösung des Lichtes, und warnte ihn besonders vor geschlechtlicher Annäherung an die sinnliche Eva, die, im Dienste der Dämonen stehend, ihn noch weiter in die Materie verstricken wolle. Adam mied deshalb die Eva. Mit interessanten Abweichungen und neuen Einzelheiten, aber im ganzen ebenso lautend, schildert den Vorgang der Menschenschöpfung Theodoros bar Chônî. Nach ihm waren die an das Firmament gefesselten weiblichen Dämonen (benâth ḥĕšûchâ) von dem entzückenden Anblicke des „Lichtboten" schwanger geworden, haben Mißgeburten geboren und diese auf die Erde fallen lassen, wo sie wie das Vieh Kräuter und Baumfrüchte fraßen. Diese Mißgeburten sehnen sich nun nach der schönen Gestalt, die sie früher gesehen haben, fragen: „wo ist nun die Gestalt, die wir sahen?" Da sagt zu ihnen der Sohn des Königs der Finsternis, genannt Aškelôn (?), sie möchten ihm nur ihre Söhne und Töchter geben, so wolle er ihnen ein Bild, so wie sie es gesehen hatten, schaffen. Sie thaten also. Da fraß er selbst die männlichen Geburten auf, die weiblichen aber übergab er seiner Gattin Akabêl. Nun begatteten sich Aškelôn und Namrîel (offenbar nur für Akabêl ein anderer Name).

Letztere wurde schwanger und gebar einen Sohn, den sie Adam nannte. Diesem, der noch einfältig und verstandeslos ist, nahte sich nun Jesus und weckte ihn aus dem Todesschlafe auf, verjagte die ihn umgebenden Dämonen der Verirrung und brachte ihn zur Erkenntnis seiner traurigen Lage, „läßt ihn kosten vom Baum des Lebens“ (S. 131 Z. 4).
5 Da fängt Adam an zu sehen, weint und wehklagt: „wehe über den Bildner meines Körpers, den Fesseler meiner Seele!“ Letztere Ausführung ganz wie bei den Mandäern (Ginzâ, P. Sinistra S. 9 ff., in der „Auffahrt des Adam“). Die weitere Anthropogonie hat allein der Fihrist, Theod. bricht da ab. Der Erzarchon erzeugte also nunmehr mit der Eva, „seiner Tochter“, den häßlichen, rotfarbigen Kain; und dieser erzeugte mit seiner Mutter
10 den weißfarbigen Abel und dann noch zwei Töchter, die „Weltweise“ und die „Tochter der Habgier“; letztere nahm er selbst zur Frau und gab die „Weltweise“ dem Abel zum Weibe. Die Weltweise, ihrer Natur nach dem Lichtreiche durch ihren Reichtum an Lichtelementen und Weisheit zugehörig, wurde von einem Lichtengel die Mutter zweier Mädchen, deren persische Namen im Fihr. Raufarjâd, „Komme als Hilfe“, und Barfarjâd,
15 „Bringe Hilfe“, lauten. Hier schwebte Mânîs entstellender Phantasie gewiß die Geburt Christi von Maria nach der Verkündigung des Engels Gabriel vor. Abel, der Gemahl der „Weltweise“, erzürnt über diese Geburt (vgl. Joseph, Ev. Matth. I, 18 ff.), hielt den Kain für den Verführer und klagte dessen That trotz der Beschreibung des Engels durch die Weltweise seiner Mutter Eva. Da tötete Kain erzürnt den Abel mit einem Feld-
20 steine und heiratete die Weltweise. Den Verlust Abels zu ersetzen, lehrte der Archon die Eva die Zauberei, um den Adam zur Beiwohnung zu verführen. Dies gelang ihr, als sie dem Adam „mit einem Kranze von Baumblüten geschmückt“, entgegengetreten war, und sie gebar von ihm einen anmutigen, schönen Sohn. Der Archon erkannte mit Betrübnis, daß das Kind wegen seiner Fülle an Lichtelementen nicht der Materie angehöre
25 und wollte es mit Hilfe der Eva töten; aber Adam nahm es an sich und nährte es mit Kuhmilch und Baumfrüchten, bis die Teufel diese Nahrungsmittel weit von Adam weg entfernten. Da schützte Adam zunächst das Kind durch einen mächtigen Zauber, indem er drei Kreise mit dem Namen des Lichtkönigs, des Urmenschen und des Lebensgeistes um es herumzog, dann betete er inbrünstig zu Gott, er möge seine Sünde nicht das Kind
30 entgelten lassen. Nun eilte einer von den Lichtgöttern, welche die Gerechten im Leben und nach dem Tode gegen die Teufel zu beschützen das Amt haben, mit dem Lichtkranze, dem Symbole der Angehörigkeit an das Lichtreich, herbei auf Adam zu und verscheuchte so die Satane. Adam erblickte (zu vgl. der Bock bei der Opferung Isaaks) einen Lotusbaum und ernährte mit dessen milchartigem Safte das Kind, welches er später Schâtil
35 (d. i. babylonisch-aramäische Form für Schêt, Seth) nannte; vgl. das mandäische Schitil. Von neuem wußte Eva, auf Aufreizung des Oberteufels, den Adam zu berücken, daß er ihr beiwohnte, dann aber machte Seth seinem Vater Vorwürfe, und Adam zog mit ihm nach Osten „zu dem Lichte und der Weisheit Gottes“, um sich den satanischen Einflüssen dauernd zu entziehen. Adam wurde nach seinem Tode in das Paradies, ins Lichtreich, in
40 den seligen Aufenthaltsort der manichäischen „Gerechten“ aufgenommen, ebenso Seth, die Weltweise und deren beide Töchter Raufarjâd und Barfarjâd, dagegen mußten Eva, Kain und die „Tochter der Habgier“ in die Hölle wandern. —

Die Weltentwickelung wird nun ihrem Ziele, der Loslösung des gefangenen Lichtes, hauptsächlich durch die Thätigkeit der vollkommenen Befolger der Lehre Manis, der „Ge-
45 rechten“ oder „Auserwählten“, über welche sogleich zu reden ist, entgegengeführt. Allemal in der ersten Hälfte des Monats füllt sich das Schiff des Mondes mit den aufgestiegenen Lichtteilen, darunter die Seelen der Gerechten, und wird dadurch das Zunehmen des Mondes bewirkt; in der zweiten Hälfte, während der Mond abnimmt, lädt er dann seinen Inhalt an die Sonne ab. Ist endlich alles Licht wieder vereinigt, so tritt der Untergang der
50 sichtbaren Welt ein, die nun ihren Dienst gethan hat. Das Signal zum Ende dieser Welt giebt das Sichtbarwerden des „Alten“, *Πρεσβύτης*, Senior, vollständig der „dritte Alte“, *ὁ πρεσβύτης ὁ τρίτος*, Senior tertius. Alles bricht zusammen, wenn dieser „seine Gestalt“ zeigt (s. Acta Arch. ed. Routh. p. 67. 68, wo *εἰκών* wie *ἀνδριάς* (statua) das mißverstandene aramäische d'mûthâ „Ähnlichkeit, Gestalt, Bild“ ist). Dieser
55 mysteriöse „dritte Alte“, dessen Heraustreten aus seiner bisherigen Unsichtbarkeit im Jenseits das Zeichen des jüngsten Tages wird, ist gewiß der Lichtgott, mit welchem der Urvater, der erste, dem Urmenschen als dem zweiten „Alten“ bei dessen Kampf mit dem Urteufel zu Hilfe geeilt ist, also der „Freund der Lichter“ (siehe oben). Er ist identisch mit dem Abatur, d. i. „Vater des Äons“ bei den Mandäern; A. sitzt an der Grenze von
60 Diesseits und Jenseits. Der Lebensgeist kommt dann zugleich von Westen und der Ur-

mensch mit seinen Heerscharen von Norden, Osten und Süden angezogen; auch alle anderen Lichtgötter kommen herab und auch die „Gerechten“, die vollkommenen Manichäer aus den Lichtparadiesen versammeln sich. Da richtet sich der die Erde tragende Omophorus hoch auf und wirft seine Last weg, und zugleich läßt der Splenditenens, der die Himmel von oben in der Schwebe halten mußte, nach, und alles, Himmel und Erde, stürzt in die Tiefe. Ein allgemeines Feuer lodert aus dem Chaos empor und frißt sich durch die ganze Weltmasse hindurch, bis nur noch unlösbare Schlacken übrig sind und auch das am festesten eingeschlungene Licht von der Materie befreit ist. Der Brand dauert 1468 Jahre. Währenddem sehen die Äonen und die seligen Gerechten von dem Versammlungsorte der Götter, dem inzwischen errichteten Paradiese, m'schunne kuschtâ der Mandäer, aus, wie die Sünder, in der Tiefe der Hölle gequält, hin und her irren und die Lichtgötter vergebens um Hilfe anflehen. Sind endlich beide Stoffe, Licht und Finsternis, wieder gründlich von einander geschieden (*ἀποκατάστασις τῶν δυὸ φύσεων* Acta Arch., p. 69 Routh), so steigen die Lichtengel, welche die Weltentwickelung zu leiten bestellt gewesen, ihres Auftrages ledig, in die Höhe zum Lichtreiche empor, während die finstere Weltseele, die Humamâ, in ihr Grab in der Tiefe zurückkehrt; das nun für alle Ewigkeit unerschließbar fest verrammelt wird. „Das Licht ist alsdann sicher vor der Finsternis und einer Beschädigung durch sie.“ Der Urvater (Acta Arch. l. c. p. 69) wohnt, *τὸ ἴδιον ἀπολαβών*, im Neubesitz alles seines Lichts, in der Höhe, die Finsternis lagert unbeweglich in der Tiefe.

Fragen wir nun nach den Anordnungen M.s für das „praktische Leben“ seiner Gläubigen, so zerfallen diese nach einer vom Stifter vorgesehenen Abstufung in zwei Klassen, die Vollkommenen und die Hörer. Dem Eintritt in die „Religion“ hat nämlich eine Selbstprüfung dahin vorherzugehen, ob der Betreffende seine sinnlichen Triebe vollkommen zu beherrschen vermag. Kann er es nicht, so soll er fernbleiben, wünscht er aber doch seine Sympathie für den Glauben zu bezeugen, so kann er Hörer (statt Thäter) werden und durch Gutesthun, namentlich durch Fürsorge für die „Vollkommenen“ sich für Diesseits und Jenseits nützen. Die Vollkommenen, im Fihr. ṣiddîkûn, d. i. die Wahrhaftigen, heißen bei den Krv. gewöhnlich *Ἐκλεκτοί*, Electi, oder *Τέλειοι*, Perfecti; die Zuhörer, arab. sammâʿûna, heißen auditores oder *κατηχούμενοι*, catechumeni (Ggz. fideles bei Augustin). Was der wahre Manichäer unbedingt unterlassen muß, ist die Befriedigung der Sinnenlust jeder Art. Verboten ist ihm also das Sammeln von Reichtümern, das Essen von Fleisch jeder Gattung (jedoch mit Ausnahme der Fische, wenigstens bei einer Sekte der späteren Manichäer, s. weiter unten), das Trinken von Wein, jede Geschlechtslust, Zauberei, Heuchelei (namentlich heimliche Hinneigung zu einer anderen Religion), sowie alle die handwerksmäßigen Beschäftigungen, durch welche die schädlichen Kräfte des Wassers und des Feuers entfaltet werden. Denn alle diese Dinge, wie z. B. jeder animalische Körper, haben von der Finsternis ihren Ursprung und dienen nur zur Kräftigung des Dämonischen am Menschen, seines Fleisches. Mânî faßte alle verbotenen Dinge zusammen in dem Begriffe der „drei Siegel“, arab. ẖawâtim, bei Augustin die tria signacula; sie heißen im einzelnen (s. z. B. Aug. de moribus Manich. II, 10) signaculum oris, s. manus oder manuum und s. sinus. Daß signaculum hier nicht, wie z. B. Baur meinte, „Kennzeichen“, sondern „Verschluß, Siegel“ bedeutet, lehrt das arabische Wort ẖâtam خَاتَم, d. i. Siegel, mit welchem der Fihr. ohne Zweifel den Ausdruck der manichäischen Originalschriften übersetzt hat, unwidersprechlich. Das sign. oris verbietet unreine Worte, namentlich jede Art der Gotteslästerung, und unreine Speisen; die „Wahrhaftigen“ durften in letzterer Hinsicht nur reine Vegetabilien, wie Melonen, Öl und andere Pflanzenstoffe, die besonders viele Lichtteile enthalten, genießen, dieselben wurden ihnen, damit sie selbst durch das Abbrechen nicht dem Lichte wehe thäten, von den Zuhörern gebracht, oft in überreicher Menge, und es erhielt dann das in diesen Pflanzenteilen gefesselte Licht durch den Genuß dieser „Erwählten“ Befreiung. Deshalb heißen die Electi auch Catharistae (Aug. de haeres. c. 46), d. i. Mundatores oder Purgatores, daher die Manichäer des Mittelalters (12. Jahrhundert) Katharer heißen. Magerkeit und Bläße kennzeichneten die „echten“ Manichäer infolge ihrer Lebensweise äußerlich. Das signum manuum oder manus betraf alle die Lichtwelt schädigenden Beschäftigungen, von denen die Rede war; eben daher durften auch die „Wahrhaftigen“ mit eigener Hand sich keine Früchte abbrechen. Das sig. sinus endlich umfaßte alle sinnlichen Gedanken und Handlungen, z. B. Heuchelei, und besonders solche, durch welche der Geschlechtstrieb befriedigt wird. Die Ehe war daher den Wahrhaftigen unbedingt ver-

boten und nur den Zuhörern bedingungsweise und notgedrungen gestattet. Überhaupt gilt alles bisher Gesagte nur von den „Auserwählten". Denn den Zuhörern war ziemlich viel Spielraum gelassen. Für sie hatte Mânî 10 Gebote oder vielmehr Verbote festgesetzt, die natürlich auch für die Electi mitgalten; sie betrafen die Anbetung der Götzen, Lüge, Geiz, das Töten jeder Art, Hurerei, Diebstahl, Verleitung zum Betrug, Zauberei, heimliche Hinneigung zu anderen Glaubensformen, und endlich Gleichgültigkeit und Unfreudigkeit im religiösen Leben. Durch die genaue Mitteilung dieser Vorschriften, an welche alle Manichäer gebunden waren, im Fihrist, sind wir im stande, die M. von manchen Vorwürfen freizusprechen, welche ihre christlichen Widersacher, wie z. B. Augustin, gegen sie erheben. So befreit sie das Verbot des Geizes von dem Vorwurfe der Unbarmherzigkeit, mit welcher sie (Aug. de mor. Manich. II, 5) bittenden Bedürftigen, die nicht ihre Glaubensgenossen waren, selbst Brot und einen Trunk Wasser verweigert hätten. Wenn dies geschehen ist, was unzweifelhaft, so geschah es aus theoretischen Gründen des Systems, nämlich, um nicht die weitere Befleckung des Lichtes im Wasser u. s. w. zu veranlassen, aber nicht aus Geiz, denn Geld, Kleider, Fleisch, überhaupt Dinge ohne Lichtstoff haben sie nach Augustins eigenem Zeugnisse ohne Bedenken als Almosen gegeben. — Im allgemeinen war also, wie wir sehen, das Leben der manichäischen Zuhörer von dem der gewöhnlichen anderen Menschen nur unerheblich verschieden, und dies erleichterte die Ausbreitung des Manichäismus unter Vermeidung alles Aufsehens sehr. Freilich sollten die Zuhörer sich so wenig wie möglich in dieser Welt festsetzen, keinen Baum pflanzen, kein Haus bauen, überhaupt unter allen Umständen keinen Reichtum erwerben, aber sie durften doch Fleisch und Wein genießen, Kinder in der Ehe erzeugen, Handel treiben, öffentliche Ämter bekleiden, durften sich also in viele Verhältnisse begeben, welche mit der Materie in enger Berührung stehen, alles jedoch unter der selbstverständlichen Bedingung der Mäßigkeit. Dem Augustin erschienen übrigens die manichäischen Zuhörer in ihrer Ungebundenheit mehr als Heiden wie als Manichäer. — Außerordentlich war übrigens die Verehrung, welche die Zuhörer den Auserwählten erwiesen. Letztere, die nach Konsequenz des Systemes in äußerster Dürftigkeit und körperlicher Hinfälligkeit lebten, erschienen den Auditoren bereits als immaterielle Lichtwesen und sind deshalb (Aug. c. Faust. XXXIV, 5) die Primates Manichaeorum, das genus sacerdotum. Ihre Gesamtheit heißt im Fihrist (Fl. Mani S. 93 Mitte) Siddîkût, d. i. Gemeinde der Wahrhaftigen, zu einem Äon personifiziert und hypostasiert, eigentlich ein aramäisches Wort, mit der Endung ût; cf. die Bezeichnung der „Teufelschaft" bei Theodor bar Chônî mit arkontûthâ l. c. S. 130 Z. 3 von unten. Im Begriffe ist analog die Ἐκκλησία und die Ἀλήθεια bei den Valentinianern. Die Zuhörer beugten vor den Wahrhaftigen die Knie, wenn sie ihnen die vorschriftsmäßigen Speisen brachten, und wählten zu letzteren immer die allerbesten aus. Oft mußten Knaben, welche die Electi sich zu priesterlichem Nachwuchs aufzuerziehen pflegten, diesen die Menge der gebotenen Nahrungsmittel verzehren helfen, damit kein Lichtteilchen einer gebannten Seele verloren ginge. Dafür beteten nun die Electi für die sie ernährenden Hörer und erwirkten ihnen namentlich auch Verzeihung für alle die Verletzungen des gefangenen Lichtes, welche sie zwecks Zubereitung der Speisen begehen mußten. Dies thaten sie, ehe sie aßen; nachher erteilten sie dem knieenden Hörer unter Handauflegung ihren Segen. Wegen ihres Verhältnisses zu den Electi hießen die Hörer auch „Hüter" und „Kämpfer für die Religion" (Flügel, Mani, 1862, S. 100 Ende), letzterer Ausdruck mit den Mithrasmysterien gemeinsam, wo miles einen niederen Grad der Weihen bezeichnet, arabisch al muhâribûna. Übrigens war die Zahl der Auserwählten sicher niemals eine besonders große. In den Actis Arch. cap. X, p. 64 ed. R. weiß „Turbo" nur von sieben anfänglichen ἐκλεκτοί des Manes; es gilt dies, wie wir oben sahen, von der Zeit etwa um 315 nach Chr.

Für alle Manichäer galten die Vorschriften betreffend die Gebete und die Fasten. Wir beginnen mit letzteren.

Es kamen auf einen Monat in der Regel 7 Fasttage, indem die Manichäer sowohl wöchentliche wie monatliche und jährliche Fasten hatten. Steht diese allgemeine Einrichtung fest, so gewinnen wir dagegen über die Einzelheiten infolge der Disharmonie der in Betracht kommenden Quellen, einerseits des Fihrist, andererseits der lateinischen, und auch wegen der Dürftigkeit der Angaben aller keine ganz klare Vorstellung. Nach Augustin (epist. 236) und dem Papste Leo dem Gr. (serm. 41 de quadragesima cap. 5, t. I ed. Quesn. pag. 106) haben die occidentalischen Manichäer des fünften Jahrhunderts regelmäßig am Sonntag und am Montag (die dominico et secunda feria) gefastet, und zwar am Sonntag alle, Wahrhaftige und Zuhörer, am Montag nur die Wahr-

haftigen, und auch im Fihrist findet sich die Angabe, welche wohl auf dasselbe hinauskommt, der erste Tag der Woche werde von der großen Masse der gemeinen Manichäer, der zweite von den Auserwählten heilig gehalten. Leo d. Gr. wirft den Manichäern vor, daß sie den Tag des Gedächtnisses der Auferstehung Christi durch ihre Fastentrauer beschimpften. Richtig wird die Angabe desselben Autors (serm. 41 l. c.) sein, daß die 5 M. die beiden wöchentlichen Fasttage zu Ehren der Sonne und des Mondes gehalten hätten, natürlich nach dem Zusammenhange nicht in Verehrung dieser beiden Himmelskörper an sich, sondern wegen ihrer soeben entwickelten Stellung in der Ökonomie des Lichtreiches. Die Verehrung der Sonne war eigentlich eine solche des „Urmenschen", des Kämpfers für das Licht und Erlösers, dessen Sitz die Sonne ist. Man hat übrigens zu 10 bedenken, daß auch die Mandäer, mit denen die Manichäer ja genetisch (s. unten) so eng verwandt sind, den Sonntag feiern und nächst diesem den Tag ihres Erlösers, des Hibil Zîvâ, der bei ihnen der Donnerstag ist. Zu den allmonatlichen Fasttagen gehören sicher die zwei Tage nach eingetretenem Neumonde. Außerdem ist nach den speziellen Notizen des Fihrist (Flügel, Mani S. 97) noch gefastet worden, 1. wenn die Sonne in das Stern- 15 bild des Schützen getreten ist, also zu Ende des 3. Jahresviertels, und der Mond sein volles Licht erreicht hat, an diesem Tage und dem nächstfolgenden ohne Unterbrechung; dies wäre nach unserer Zeitrechnung am 22. und 23. November; 2. zwei Tage hintereinander, wenn die Sonne im Steinbock steht und der Mond zuerst wieder sichtbar wird, also am 21. und 22. Dezember; 3. „wenn die Sonne im Wassermann steht und vom 20 Monat 8 Tage verflossen sind und der Neumond zu scheinen beginnt", wird ein längeres Fasten von 30 Tagen eröffnet, jedoch täglich bei Sonnenuntergang gebrochen. Dies ist also ebenso lange dauernd und wird ebenso gehalten wie das Fasten der Muhammedaner im Monate Ramadân; letzteres scheint also Muh. von den Manichäern entlehnt zu haben, cf. Georg Jacob, Der Fastenmonat Ramadân, Greifswald 1894. Dieses große Fasten hing 25 wahrscheinlich mit dem Feste Bema zusammen. Uebrigens haben auch die Mandäer ihre bestimmten Fasttage (s. den Art. Mandäer), und die gleichfalls in ihren Lehren babylonische Abkunft zeigenden harranischen Sabier hatten genau auch ein dreißigtägiges Fasten (s. Chwolsohn, Sabier, II, 36). Überall müssen hier in letzter Linie Gebräuche der alten babylonischen Religion und Astrologie zu Grunde liegen. 30

Der manichäische Gottesdienst kennt keine Opfer, dagegen hat in ihm die größte Bedeutung das G e b e t, der Hauptbestandteil des ganzen Kultus. Vier Gebete täglich sind nach dem Fihrist und nach Schahrastânî allen Manichäern vorgeschrieben, nämlich Mittags, wenn die Sonne ihren Höhepunkt verläßt, Nachmittags einige Zeit vor Sonnenuntergang, Abends nach Sonnenuntergang und zuletzt im ersten Drittel der Nacht drei 35 Stunden nach dem Untergange, ganz ebenso im Islam, der noch das Morgengebet hat. Über den Wortlaut der manichäischen Gebete hat erst der Fihrist näheren Aufschluß gegeben (s. Flügel S. 96); Augustin hat nichts über diesen Punkt überliefert, obwohl er neun Jahre lang manichäische Gebete selbst gesprochen hat. Das Hingelangen des Gebetes in die Lichtregion wird ein „Aufsteigen" dahin genannt, ganz wie bei den Mandäern das 40 sĕlâkâ der Gebete, die mit Strahlen verglichen werden, GD I, 272, 4, die im „Schatzhause des Lebens" niedergelegt werden. — Will der Manichäer beten, so reibt er sich, aufrechtstehend, mit fließendem Wasser (oder mit etwas anderem zum Ersatze), wendet sich dann, aufgerichtet, „dem großen Lichte", d. i. der Sonne, bei Nacht dem Monde oder, sind beide Himmelskörper unsichtbar, dann dem Nordpunkte zu. Der Inhalt der Gebete 45 ergiebt schon, dazu der Zusammenhang des Systems, daß hier nicht von einer Anbetung von Sonne und Mond an sich die Rede ist, sondern der Manichäer will nur in ihnen als den sichtbaren Hauptrepräsentanten der Lichtwelt dieser seine Ehrfurcht bezeugen; ebenso dem Norden als dem Sitze des Lichtkönigs, Biruni, Chronologie S. 331 Z. 19 ff. Nach dieser Ceremonie wirft sich dann der Manichäer (Bîrûnî S. 331) nieder und spricht sein 50 Gebet in dieser Stellung. Zwölfmal wirft er sich so nieder, spricht in jeder Niederwerfung ein Gebet und steht wieder auf; den Schluß dieser Reihe von Gebeten bilden dann noch allgemeine Lobpreisungen des Lichtreiches. Das erste der täglichen Gebete, das zur Mittagszeit, heißt das Gebet des „Heilsverkündigers". Dies ist wohl kein Engel, sondern Mânî selbst, weil ja die ersten Anrufungen sich an ihn richten. Diese lauten nach dem 55 Fihr.: „Gesegnet sei unser Führer, der Paraklet, der Gesandte des Lichtes, gesegnet seien seine Engel, die Hütenden, und hochgepriesen seine Heerscharen, die Leuchtenden"; dann während der zweiten Niederwerfung: „Du Hochgepriesener, o du Leuchtender, Mânî, unser Führer, du Wurzel der Erleuchtung, Zweig der Ehrbarkeit, du großer Baum, der du ganz Heilung bist." Im weiteren Wortlaute der Gebetsverrichtungen, deren Wortlaut bei Flügel, 60

Mani S. 96, einzusehen ist, werden dann nach der stehenden Einleitung „ich falle nieder und preise" angerufen: „der große Gott, der Vater und das Element (d. i. der Urgrund) der Lichter", seine „Heerscharen", seine „Großherrlichkeit" (d. i. Pleroma), dann die „Götter, die leuchtenden Engel alle", „die großen Heerscharen, die mit ihrer Weisheit auf die Finsternis eindringen und sie bewältigen". Die sechste Anrufung, die an „den Vater der Großherrlichkeit, den Erhabenen, den Leuchtenden", geht wohl an den Urmenschen, nicht an den Lichtkönig, da man in der Reihe der Anrufungen die Hervorhebung einer solchen an die wichtige Gestalt des Urmenschen-Erlösers wohl erwarten konnte, und der Zusatz, „welcher *gekommen* ist von den beiden Arten des Wissens" (d. i. aus dem doppelten Geisteswesen des Lichtstoffes, den fünf mehr körperlichen und den fünf mehr geistigen Elementen desselben seinen Ursprung herleitet), entschieden besser auf einen „Abgesandten" des Lichtkönigs, als auf diesen selbst paßt, der ja bereits auch zu Anfang angerufen ist. Siehe über die manichäischen Gebetsformeln K. Keßler, Mani I, S. 243 ff. — Diese manichäischen Gebetsformeln, deren wörtliche Mitteilung im Fihr. von unschätzbarer Wichtigkeit ist, haben die größte Ähnlichkeit in den einzelnen Ausdrücken mit den mandäischen und zuletzt den babylonischen Hymnen. In letzterer Hinsicht sind z. B. die Prädikate des Lichtkönigs und des Urmenschen, die zum Teil auch auf Mani übertragen werden, ziemlich genau dieselben, wie sie dem Marduk (Merodach), dem göttlichen Mittler im altbabylonischen Göttersysteme, dem Sonnengotte Samaš und dem Mondgotte Sin (assyr. Nannaru „der Erleuchter") in den alten Keilschrifthymnen beigelegt werden; s. z. B. Lenormant, Die Geheimwissenschaften Asiens, Jena 1878, S. 198 ff.; Smith-Delitzsch, Chaldäische Genesis, Leipz. 1876, S. 282; Jensen, Assyrische babylonische Mythen u. Epen, Berlin 1900, 01; J. A. Craig, Assyrian and Babylonian religious texts vol. I, 1895; Knudtson, Gebete an den Sonnengott, 1893. Insbesondere sei hervorgehoben, daß es in Bitthymnen auch von Marduk und seinem Vater Ea außerordentlich häufig heißt, sie möchten durch ihr tiefes Wissen und ihre „Vorschriften" (s. z. B. Lenorm. l. c. p. 43) „Heilung" bewirken, wie hier von Mânî gepriesen wird, daß er „ganz Heilung" sei.

Unter den speziellen religiösen *Festen* der Manichäer wird in unseren Quellen nur des größten gedacht, des sog. Bema, $B\tilde{\eta}\mu\alpha$ (d. i. Rednerbühne), der solennen Erinnerungsfeier an die Hinrichtung Mânîs. Es wurde jährlich im Monat März begangen; ein prächtig geschmückter, leerstehender Lehrstuhl mit fünf aufsteigenden Stufen sollte dann die Gegenwart des der Sichtbarkeit entrückten Lehrers Mânî andeuten. Wohl möglich ist, daß Mani selbst vor seinem Tode diese Erinnerungsfeier in Nachahmung Christi angeordnet hat. Merkwürdig ist der griechische Name. Im übrigen begingen die Manichäer die Feste der Landesreligion, so in Afrika die christlichen, nach Möglichkeit mit, um sich äußerlich möglichst wenig abzusondern.

Die fünf Stufen des Bema sollten die fünf Grade der manichäischen „Hierarchie" versinnlichen, deren Spitze der Lehrer Mani ist. Das Glaubensbekenntnis eines jeden Manichäers enthielt nämlich in der Kürze 4 Artikel, welche alle Manichäer bekennen mußten, wenn auch wohl nur die Auserwählten ihren Sinn völlig verstehen mochten. Diese Sätze sind der Glaube an *Gott*, an sein *Licht*, an seine *Kraft* und an seine *Weisheit*, zusammengefaßt das Bekenntnis zu den „vier Großherrlichkeiten" genannt. Diese Vierheit erklärt den Ausdruck der manichäischen Abschwörungsformel (s. Keßler, Mani S. 403 Z. 5) lautend ὁ τετραπρόσωπος πατήρ, der vierpersönliche, viereinige Vater der Manichäer. Es sei darauf hingewiesen, wie ungefährlich diese Sätze z. B. für einen Christen lauten. In Wirklichkeit ist aber Gott der König der Paradiese des Lichtes; sein *Licht* ist Sonne und Mond; seine *Kraft* sind „die fünf Engel", nämlich die Glieder der Lichterde, der leise Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer; seine *Weisheit* ist „die geheiligte Religion" (addîn almuḳaddas sagt der Fihrist), d. i. die Gesamtheit aller Manichäer, die manichäische Kirche. Diese aber, nach dem Muster des *Lichtäthers* verfaßt, zerfällt in fünf Abstufungen, welche nach den Gliedern des Lichtäthers benannt werden. Den höchsten Grad bilden also in der manichäischen Kirchenverfassung die „Lehrer", als die „Söhne der Sanftmut", der höchsten Potenz des Äthers entsprechend den Patres der Mithrasreligion; dann kommen die „Dienenden", „*Ausübenden*", „Verwaltenden", als die „Söhne des Verstandes", dann die „Wahrhaftigen", als die „Söhne des Geheimnisses", und endlich die „Zuhörer", als die „Söhne der Einsicht".

Wie man sieht, berichtigt diese vom Fihrist gebrachte Mitteilung die Meinung, daß in den beiden Klassen der Wahrhaftigen und der Zuhörer die Gesamtheit der Manichäer aufginge, wesentlich, und setzt diesen beiden noch drei Klassen vor. Letztere, die Blüte der

„Wahrhaftigen“, bilden den Klerus der manichäischen Kirche, das Plenum der Wahrhaftigen und die Zuhörer bilden die Gemeinde. Auch Augustin giebt (de haeres. 46) diese Abstufungen der manichäischen Kirche an, nur nicht ganz mit den ursprünglichen orientalischen Bezeichnungen, die der Fihrist überliefert, sondern mit den gewöhnlichen christlichen: magistri (hier „Lehrer“), episcopi („Verwalter“), presbyteri („Presbyter“, welche auch diaconos — nicht besonders gezählt — unter sich haben) und dann die Electi („iam ceteri tantummodo Electi vocantur“) und die (von Aug. l. l. nicht besonders aufgeführten) Auditores. Von dem angegebenen Verhältnisse dieser Einteilung zu einer Einrichtung des transscendentalen Lichtreiches als Vorbilde scheint Aug., als er Auditor war, nichts erfahren zu haben; er berichtet wenigstens nichts. Die Bezeichnungen der einzelnen Klassen bedürfen einer näheren Erläuterung. Zunächst hat man zu beachten, daß die höheren Eigenschaften die niederen immer mit einschließen sollen. Die Vollkommensten heißen Söhne (d. i. Träger, Repräsentanten) der Sanftmut, des alleroberſten unter den geistig-substantiellen Elementen des Lichtkönigs, weil die Sanftmut, die schonende Liebe, die der Typus ihres Wesens sein soll, in der That die adelnde Krone aller errungenen Vollkommenheiten ist. Doch führen auch noch die Zuhörer, die unterste Klasse, die ehrende Bezeichnung als Söhne der Einsicht, weil sie schon durch ihren bloßen Anschluß an die Lehre des Mani als die vollkommenste eine höhere Einsicht als alle anderen Menschen bekundet haben. In aufsteigender Ordnung kommen nun die Wahrhaftigen als Söhne des Geheimnisses, so wohl benannt, weil ihr höchstes Privilegium eben die volle eingeweihte Bekanntschaft mit allen Geheimnissen der manichäischen Lehre, mit allen Einzelheiten, Gründen und Zusammenhängen war. Besonders Begabte unter den Wahrhaftigen sind die nun folgenden Presbyter, daher Söhne des Verstandes genannt, weil sie zu der erhaltenen Kenntnis der Geheimlehren noch eine höhere Begabung hinzubringen. Die zweitoberste Klasse, die episcopi, in Augustins christianisierender Terminologie, sind Söhne des Wissens betitelt, weil sie, die gewiß alle Ältere, Erfahrenere waren, in die tiefsten Geheimnisse der Religion eingeweiht sind. Ihre arabische Bezeichnung im Fihr., al-muschammisûn, wird von Flügel im Mani (1862) S. 294—296 mit der Sonne (arab. schams) in Zusammenhang gebracht und „von der Sonne Erleuchtete“, also passivisch, gedeutet, die Bedeutung „Diener, Verwalter“ aber abgelehnt, weil schammâs (syrisch m'schammĕschânâ) in der orientalisch-christlichen Kirchensprache einen Diakon bedeutet, also gegenüber den vorhergehenden Presbytern nicht etwas Höheres, sondern etwas Geringeres. Indessen diese Auffassung ist gewiß unrichtig, schon weil ein solcher „passivischer“ Terminus unter lauter Ausdrücken, die eine kirchliche „Thätigkeit“ bezeichnen, nicht passend ist. Man hat den Ausdruck, welcher die arabische Übersetzung des gewiß urmanichäischen Ausdruckes, aram. m'schammĕschânâ, Diener, ist, in der Grundbedeutung nicht von dem Kunstausdruck taschmîs zu trennen, mit welchem in den Mysterien der Harranier (s. Chwolsohn, Die Sabier, 1856, Bd 2, S. 319 ff.; besonders S. 325. 329. 339. 346) die mysteriösen „Handlungen“ oder „Darstellungen“, die *δρώμενα* oder *δεικνύμενα* der eleusinischen Mysterien, bezeichnet werden, im Gegensatz zu mitâl, d. i. Sprüche, den *λεγόμενα* der Griechen. Die muschammisûna der Manichäer führen also von Haus aus denselben Namen wie die Hierophanten der Harranier, und es ist kaum zweifelhaft, daß Mânî diesen Namen aus der vorgefundenen Terminologie der babylonischen Mysterien seiner Zeit aufgenommen hat. Im Ausdrucke entsprechen genau die *ὑπηρετοῦντες* der Mithrasmysterien, s. Cumont I, 317, womit die drei ersten Grade *κόραξ, κρύφιος* und *λέων* zusammengefaßt werden. Man wird noch weiter zu gehen haben und in den „Lehrern“ der Manichäer, der obersten Klasse, die nachgeahmten *λέγοντες* der babylonischen Mysterien sehen, wie in den manichäischen „Verwaltern“ die *δρῶντες* oder *δεικνῦντες*, und auch in den manich. „Presbytern“, Priestern, den Reflex der „Priester“ der Sabier (kumrâ, arab. übersetzt kâhin, Chwols. l. l. 355) erkennen. Überhaupt hat man stets bei den Formeln und überhaupt äußeren Formen des Dogmas, in welchen Mani sich bewegt, zu bedenken, daß er sein System in Babylonien ausbildete und stark unter babylonischem Einflusse stand — welcher letztere ja unter jüdischer und peträisch-nabatäischer Vermittlung selbst bis nach Ägypten hin in dem Namen und dem ganzen Institute der fälschlich für christliche Mönche gehaltenen „Therapeuten“ bei Alexandrien (*θεραπευταί* die griechische Übersetzung des aram. t. t. mysticus ܡܫܡܫܢܐ, wie muschammisûna die arabische!) gewirkt hat. Daß die Gnosis unter Beeinflussung seitens der heidnischen Mysterien, wenn nicht in den Gedanken, so jedenfalls in der Terminologie, sich befunden hat (Weingarten, Koffmane), wird man überhaupt anerkennen müssen, so wenig freilich mit der

Erkenntnis dieses mitspielenden Faktors das Wesen der Gnosis von Grund auf erklärt wird. — Mit den drei obersten Graden der manich. Hierarchie vergleiche man übrigens die drei Grade des Priestertums bei den Mandäern, den sch'kandâ (Diakonus), tarmîdhâ (Priester) und ganzivrâ (Bischof); s. den Art. Mandäer oben S. 177. — Die Angabe des Augustin, daß die vorgeschriebene Zahl der „Lehrer" 12 und der „Bischöfe" 72 gewesen sei, zeigt wieder die Nachahmung der christlichen Kirche durch Mani, der in dieser für die Zeit der „Verbreitung" seiner Kirche getroffenen Anordnung die Zahl der Apostel und der Urjünger Jesu Christi nachahmte; an eine astrologische oder altbabylonische Bedeutung dieser Zahlen ist bei dieser ersichtlichen Tendenz nicht zu denken. — Wie die Mandäer in ihrem Risch ammâ „Volkshaupt" (s. d. Art. l. c.), so stellen auch wenigstens die afrikanischen Manichäer zur Zeit Augustins den zwölf „Lehrern" als dreizehnten einen princeps voran, welcher dann der Papst der ganzen manichäischen Kirche wäre und dem mithrischen Pater Patrum oder Pater Patratus, Cumont I, 318, entspricht. Ebenso ist im Fihrist bei den geschichtlichen Nachrichten über die Schicksale der Manichäer in Asien von einem höchsten Oberhaupte derselben öfters die Rede, welches meist mit einem muhammedanischen Ausdrucke für den obersten unumschränkten Herrscher der Gläubigen Imâm (seine Würde Imamat), doch auch allgemeiner ra'îs (Vorsteher) heißt. Zu seinen Lebzeiten bekleidete Mani diese Stellung selbst; ob der Posten immer besetzt gewesen oder öfters, wie beim mandäischen Risch ammâ, leer gestanden hat, wissen wir nicht. Nach M.s Vorschrift hatte der oberste Kirchenfürst immer in Babylonien zu residieren. —

Es erübrigt nun zur vollständigen Darstellung der Lehre M.s noch, seine Aussagen über die „letzten Dinge", den „Tod" des Menschen und den „Zustand nach dem Tode" zu berichten. Verschieden ist das Los des Gestorbenen, jenachdem er im Leben ein „wahrhaftiger" Manichäer, ein Zuhörer oder ein Nichtmanichäer war. Den Übergang der Seelen vom Diesseits in das Jenseits leitet der Urmensch durch seine untergebenen Lichtgötter. Hier ist mandäischer und direkter persischer Einfluß unbestreitbar.

Wenn also einer der „Wahrhaftigen" gestorben ist, seine Seele sich vom Körper getrennt hat, so sendet der Urmensch einen Lichtgott in der Gestalt des „leitenden Weisen", d. i. des Isa (Jesus), welcher mit seiner Belehrung einst den Adam zurechtleitete, cf. auch der *Μίθρας* als *ψυχοπόμπος*. Zugleich mit diesem kommen dann noch drei andere Lichtgötter sowie eine Lichtjungfrau, ähnlich der Seele des Gestorbenen, und tragen fünf symbolische, die Angehörigkeit an das Lichtreich bezeichnende Gegenstände, ein Wassergefäß, ein Kleid (Überwurf), eine Kopfbinde, eine Krone und einen Lichtkranz. Die Fünfzahl erinnert an die fünf Elemente des Lichtgottes. Auch hier ist übrigens anzunehmen, daß diese Gegenstände schon in einheimischen, den harranischen ähnlichen, auf der altbabylonischen Volksreligion basierten Mysterien Babyloniens vorkamen, und sind diese Gegenstände ähnlich wie die heiligen Gegenstände der unter chaldäischen Einflüssen ausgebildeten Mithrasmysterien anzusehen, in denen z. B. gleichfalls bei der Einweihung der Mysten unter anderem eine Krone resp. ein Kranz angewendet wird (s. schon Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857, S. 388). Die größte Ähnlichkeit aber, welche mehr als eine solche, vielmehr eine verwandtschaftliche Identität sein wird, hat die heilige Kleidung (rastâ) des sterbenden Mandäers, die aus 7 Stücken besteht; s. d. Art. Mandäer l. c. S. 178. Außerdem hat sich Mani hier ziemlich eng an das Dogma der parsischen Religion (s. das parsische Buch der „hundert Pforten", sad der, bei Hyde, Veterum Persarum religionis historia, Oxon. 1760, p. 473, und Flügel, Mani S. 339, neu übersetzt von West in den Sacred Books vol. 24 [1885] S. 255 ff.) angeschlossen, daß fünf (die Zahl auch hier bei M.) himmlische Schwestern die nackte, vom Leibe abgeschiedene Seele mit kostbaren Kleidern versehen, und daß der Sterbende in Vorbereitung hierauf seine beste Kleidung am Sterbebette zurechtzulegen hat. Die Lichtjungfrau, ähnlich der Seele des Wahrhaftigen, ist ziemlich dasselbe, was die zoroastr. Religion Fravaschi (neupers. Feruer), d. i. den vor dem Leibe schon existierenden unsterblichen Geist (s. Justi, Geschichte Persiens, S. 79) nennt. Zugleich mit den Lichtgöttern zeigt sich der Seele aber auch der Teufel der Habgier und der Teufel der Sinnenlust mit anderen Teufeln. Gegen diese ruft der Wahrhaftige die Lichtgötter zu Hilfe, diese nähern sich ihm, und die Teufel wenden sich fliehend um. Nun bekleiden die Lichtwesen den Wahrhaftigen mit dem Kleide, Krone und Kranz, geben ihm das Wassergefäß in die Hand und steigen mit ihm auf der Säule des Lobpreises zum Monde, von da zum Urmenschen, zur Sphäre der Sonne, dann zur „Mutter der Lebendigen", und endlich zu dem höchsten Licht, in die Lichtparadiese, wo die Seele wieder in den uranfänglichen Zustand vor der Vermischung der beiden Urelemente eintritt. Dem toten Körper wird inzwischen von der Sonne, dem Monde und

den anderen Lichtgöttern das in ihm enthaltene Licht entzogen. Die freigewordenen Lichtkräfte, nämlich Wasser, Feuer und der sanfte Lufthauch, werden als einstige Bestandteile der Rüstung des Urmenschen zu diesem in die Sonne erhoben und hier zu einem Lichtgotte neugestaltet (vgl. die kabbalistische Lehre von den drei „Müttern", Feuer, Wasser und Luft, mit denen die Körper ausgestattet werden, im Buche Kosrî (ed. Joa. Buxtorf 1660, p. 311), der Rest des Körpers aber ist durchaus Finsternis und wird in die Hölle geworfen. — Dem gestorbenen „Zuhörer", der für die Religion „gekämpft" und die Wahrhaftigen „gehütet" hat, erscheinen dieselben Götter und dieselben Teufel, er ruft ebenso unter Aufzählung seiner Verdienste um die Religion in dieser Welt die Götter gegen die Teufel zu Hilfe, und erstere machen ihn auch von den Teufeln frei, aber seine Seele muß nun noch lange Zeit herumirren und befindet sich immer in demselben Zustande der Angst, wie der Mensch in einem beklemmenden Traume, wo er allerlei Schreckgestalten sieht und in Schmutz und Koth zu versinken glaubt. Endlich jedoch ist durch dieses Fegfeuer der Angst sein Licht befreit, er kommt an den Vereinigungsort der Wahrhaftigen und legt deren Kleider an. — Ist aber ein „Nichtmanichäer", einer der „sündigen Menschen", wie der Fihrist (Fl., Mani S. 101) sagt, abgeschieden, so packen ihn die Teufel und quälen ihn, besonders mit der Vorführung von allerlei Schreckgestalten. Zugleich sieht der Sünder aber auch die Lichtgötter mit dem heiligen Kleide, wähnt, sie wollten ihm helfen, und ruft sie an, aber sie antworten ihm nur mit Vorwürfen und Vorrechnung seiner Schandthaten. Er muß geschreckt und gequält bis ans Ende dieser Welt umherirren und wird dann, ganz Finsternis wie er ist, in die Hölle geworfen. — Eine eigentliche „Seelenwanderung", d. i. ein Übergehen der abgeschiedenen Seelen aus einem Körper in den anderen, hat mithin Mânî nicht gelehrt, jedenfalls nicht explicite, sondern nur in Andeutungen und bildlich, wie schon der Araber Bîrûnî (Chronologie ed. Sachau S. 207 des arab. Textes) bemerkt hat. Bei M.s gänzlicher Verachtung des Körpers ist es concinner anzunehmen, daß er ein „körperloses" Herumirren der unreinen Seele im transscendentalen Jenseits gemeint hat.

Endlich noch ein Wort über die Sakramente der Manichäer. Heilige Handlungen im manichäischen Kultus, welche mit den Sakramenten der christlichen Kirche verglichen werden können, haben bestanden, waren aber gewiß nur den „Auserwählten" vorbehalten als Bestandteile von deren esoterischer Geheimpraxis; daher der Mangel an näheren Nachrichten über diesen Punkt auch bei den Orientalen, z. B. im Fihrist. Die Kirchenväter reden speziell von einer Taufe und einem Abendmahle der Manichäer. In einer Zeit, wo diese Sakramente in der altchristlichen Kirche Teile der bekanntlich im 4. Jahrhundert in ihrer Blüte stehenden disciplina arcani waren, darf es nicht verwundern, einerseits, wenn die Manichäer ihre Riten dieser Art möglichst verbargen, andererseits, wenn die Feinde der Manichäer deren den christlichen ähnliche Gebräuche möglichst abscheulich machten, wie wenn sie (Efräm z. B.) von einem obscönen Vollzuge der Eucharistie bei den M. unter Nachahmung des Verhaltens der gefesselten Archonten vor der Lichtjungfrau und hiernach des Sindîd bei der Erschaffung des Adam reden. In Anbetracht der hohen Bedeutung, welche die Wassertaufe bei den verwandten Mandäern hat und der noch wohlerkennbaren Heilighaltung des Wassers (vgl. die Einreibung damit vor dem Gebete und das Wassergefäß des Sterbenden) bei den Manichäern selbst ist anzunehmen, daß sie eine Art von Taufe (als Initiationsritus?) gehabt haben, daß diese Ceremonie aber hier ganz unzweifelhaft Kultus des Elementes des Wassers war und ihre Bedeutung in der Naturreligion, als dem Typus des ganzen Manichäismus, hatte, und ebenso das manichäische „Abendmahl" — ganz wie beide Gebräuche bei den Mandäern zu beurteilen sind. Übrigens hatten auch die eleusinischen Mysterien sowie der Parsismus (hier Brot mit Somasaft), auch später die Mithrasweihen, eine Art von Kommunion, s. Cumont l. c. I S. 320. 321. Das „Sendschreiben über die Taufe", welches unter den Titeln altmanichäischer Schriften im Fihrist (Flügel, Mânî S. 104) als der 50. vorkommt, zeigt wenigstens, daß die gemeinte christliche Taufe für die Manichäer von irgendwelcher Bedeutung war. Ob darin vielleicht der ethischen Bedeutung der Taufe bei den Christen die ursprüngliche naturalistisch-mythologische entgegengestellt wurde, wissen wir nicht, man kann es aber erwarten. Bei den Manichäern des Mittelalters vertrat die Stelle der christlichen Taufe eine Sündenvergebung verleihende Handauflegung, consolamentum, Trost genannt, durch welche der „Zuhörer" zum Wahrhaftigen erhoben wurde; vgl. schon das altmanichäische Sendschreiben (S. 103 bei Fl. Nr. 14) „über den Trost".

In welcher Eigenschaft Mânî dieses sein Lehrsystem promulgiert hat, ist bereits oben erklärt; den Namen und die Bedeutung als „Paraklet" hat sich M. jedenfalls schon sehr früh

beigelegt, wie durch die authentische Gebetsformel (S. 96 bei Fl.) „gesegnet sei unser Führer, der Paraklet, der Gesandte des Lichtes“ und durch das Citat aus Manis Schrift „Evangelium“ bei Bîrûnî l. c. S. 207 („er erwähnte in seinem Evangelium, er sei der Paraklet, welchen der Messias angekündigt hat, und das Siegel der Propheten“) feststeht.
5 Bei dieser direkten Anlehnung M.s an das N. Testament, die er z. B. auch in dem Gebrauch des Namens „Evangelium“ für eine seiner Hauptschriften zeigt, ist es um so nötiger, sich über die persönliche Stellung M.s zu dem Stifter des Christentums und über die manichäische Christologie überhaupt klar zu werden. Letztere hat man sich nach den Aufschlüssen im Fihrist in einigen Punkten anders vorzustellen, als sonst nach den Actis und nach
10 Augustin geschah. Ein Kapitel (4) des Hauptwerkes des M., des Buches der Geheimnisse, handelt von dem „Sohne der armen Witwe, was nach dem Sinne Manis der gekreuzigte Messias ist, den die Juden kreuzigten“; ein anderes (Nr. 5) Kapitel „von dem Zeugnisse Jesu über sich selbst im Verhältnisse zu den Juden“, ein drittes (Nr. 10) „von dem Zeugnisse des Adam über Jesus“. Hier ist schon durch die verschiedene Titulatur der
15 scharfe Unterschied zwischen einem zweifachen Jesus bei Mani ausgedrückt. Den Jesus, welchen die Juden gekreuzigt haben, nennt M. wegen seiner geringen menschlichen Herkunft „den Sohn der armen Witwe“ und hält ihn, geradeso wie die Mandäer, für einen Teufel gleich den israelitischen Propheten, wie bereits oben gelegentlich gesagt ist. Gleichzeitig mit ihm (ganz wie Anusch neben dem Trugmessias bei den Mandäern) war
20 aber der wahre Erlöser, jedoch nur in einem Scheinleibe, in der Welt erschienen, um eine bessere Erkenntnis göttlicher Dinge zu verbreiten, zu deren Erweckung derselbe göttliche Erlöser aus der Lichtwelt schon zu dem Urvater Adam herabgestiegen war. Diesen seinen wahren Erlöser nannte nun Mânî trotz seiner Verwerfung des historischen christlichen Erlösers doch mit dem christlichen Namen Jesus, im Arab. Isâ, während er zum Unterschied
25 den Heiland der Christen in der Regel „Messias“ (al-masîh im Fihr.) genannt zu haben scheint, wie die Mandäer ihren m'schîhâ daggâlâ. Objektive Realität als Mensch hatte also der Jesus der Manichäer nicht; seine ganze menschliche Erscheinung, Geburt, Taufe, war Schein, auch sein Leiden. Denn nicht er ist wirklich gekreuzigt worden, sondern ein Abgesandter des Teufels, welcher Isas belehrendes Wirken vereiteln wollte, und zur Strafe
30 für seine Bosheit von Isa selbst ans Kreuz gebracht wurde. Jesus ist also bei den Manichäern wesentlich ein Jesus impatibilis; was die occidentalischen Manichäer sich dann später unter dem Jesus patibilis vorstellten, wie sie durch ein solches Dogma die Christen zu täuschen wußten, ist schon oben erklärt. — Die griechisch-römischen Kirchenväter sprechen viel von einem erlösenden Christus, der nach Mânî in Sonne und Mond seinen Sitz
35 habe. Dies ist der Urmensch; und neben dem himmlischen Jesus wirkt also auch der in der Sonne residierende Urmensch noch als Erlöser; aber während Jesus dies geistig thut durch Belehrung, so thut es der Urmensch materiell, physisch durch die von ihm geleitete Auspressung des beim Weltbeginne gefangenen Lichtes. Nirgends zeigt sich der eigentliche Charakter des Manichäismus so recht drastisch deutlich, wie in diesem doppelten Erlösungs-
40 begriff; hier offenbart sich durchschlagend einmal die Natur des lediglich konsequentesten Gnosticismus — die Erlösung lediglich eine Bereicherung und Klärung der Erkenntnis, γνῶσις — und dann der entschiedenste Materialismus, das geistig begonnene Erlösungswerk wird mechanisch-physisch vollendet. — Aus dieser Doppelsetzung eines himmlischen und eines höllischen Elementes in der Wirksamkeit Christi ergiebt sich nun von selbst, daß der
45 Inhalt der biblischen Schriften, zunächst des Neuen Testamentes, nach Mani der scharfen Sonderung von Echtem und Unechtem bedarf. Die Evangelien sind nach M. nicht von den Jüngern Christi selbst, sondern von späteren mehr jüdisch und fleischlich gesinnten Menschen verfaßt oder wenigstens in jüdischem Sinne interpoliert — weshalb auch Mani seinerseits ein neues „Evangelium“ — Titel eines seiner Bücher — zu verfassen sich ver-
50 anlaßt sah. Unbedingt unecht ist die Apostelgeschichte des Lukas, jedenfalls wegen der grundlegenden Erzählung vom erfolgten Kommen des Parakleten, auch die Briefe des Paulus sind nicht unverfälscht geblieben, obwohl dieser sonst der erleuchtetste von allen Aposteln ist. Die Lehre Christi ist von den Späteren um so leichter, da sie schon ursprünglich vielfach in Gleichnissen und dunklen Worten vorgetragen worden war, im fleischlichen
55 Sinne meist mißverstanden, von den Galiläern getrübt und ins Heidnische verunstaltet worden. Dennoch blickt auch aus der Entstellung, selbst in den meist verderbten Evangelien, die Wahrheit häufig durch; dahin gehört vorzüglich, was von der Gottheit und himmlischen Herniederkunft Christi, seiner übermenschlichen Macht, seiner Lichtnatur (am deutlichsten bei der Verklärungsgeschichte) und Scheingestalt gesagt oder angedeutet wird.
60 Als unbedingt echt sind namentlich auch Christi Reden und Gleichnisse mit ihren sittlichen

Vorschriften anzuerkennen, vor allen die Bergpredigt. Seine scheinbare Kreuzigung ist für die Einsichtigen belehrendes Symbol des allgemeinen Leidens des Lichtes in der Natur und der Menschenseele, letzteres übrigens auch ein indischer, bes. buddhistischer Gedanke. Es versteht sich hiernach leicht, daß die Anhänger Manis aus der Fülle der nachkanonisch-pseudepigraphischen Schriften der orientalischen Kirche gerade die gnostisch gefärbten am meisten liebten und gebrauchten, wie namentlich die den Namen des Thomas (ob wegen des dem Mani erschienenen Engels ähnlichen Namens Elta'ûm?) tragenden Evangelien und Apostelgeschichten, die *Περίοδοι* des Leucius Charinus u. a. Die von Thilo 1826 herausgegebenen Acta Thomae sind, da ihr Inhalt ganz speziell manichäisch (Lichtjungfrau u. s. w.) ist, wohl geradezu in der manichäischen Kirche entstanden. — Unbedingt und in allen Teilen verwirft M. das Alte Testament, weil es von den Juden verfaßt ist; also ebenso wie fast alle Gnostiker und wie noch die Katharer des Mittelalters. Der Gott der Juden ist ihm der Fürst der Finsternis, und die alttestamentlichen Propheten sind entweder Lügner, aus welchen die Teufel sprechen, oder geradezu selbst Teufel. So klar und unzweideutig nach den Acta Arch. cap. X, dem Fihrist (Flügel S. 100) und Schahrastani S. 188. 192. Ausdrücklich wird als ein Apostel der Finsternis auch Moses angesehen (August. adv. Faust. XIV, 1) und der ärgsten Dinge beschuldigt. Sein Gesetz ist vom Archon eingegeben, der in betrog, und ist dies bei den späteren Manichäern derselbe, welcher die Welt geschaffen hat und bei ihnen Satanael heißt. Mânî hat einen anderen Begriff vom echten Prophetentum, denselben, den die anderen früheren gnostischen Synkretisten haben und der direkt der alten babylonischen Religion entlehnt ist. Nach diesem erkennt er, der selbst (s. bereits vorher) der höchste und der letzte Prophet sein will, als seine echten Vorgänger an den Adam, Seth (wie die Mandäer und die ophitische Sekte der Sethianer), Noah, Abraham, den Buddha (resp. „die Buddhas", wie er nach indischer Lehre von den Boddhisatvas sagt), Zoroaster, den Messias mit dem bestimmenden Zusatze „das Wort Gottes (der *Λόγος*) und seinen Geist" und Paulus.

M. hat seine Lehre in einer großen Zahl von Schriften niedergelegt. Wir wissen jetzt aus dem Fihrist (bei Flügel S. 102 ff.), daß M. sowohl eine Anzahl (7) größerer Lehrschriften wie eine Menge von kürzeren Sendschreiben, über einzelne Punkte des Glaubens und an einzelne Personen gerichtet, verfaßt hat. In letzterer Thätigkeit haben sich ihm dann seine Nachfolger in der Vorsteherschaft der manichäischen Kirche angeschlossen, und wir lesen im Fihrist nicht weniger als 76 Titel von „Sendschreiben, welche Mani und die Imame nach ihm verfaßten". Leider bleibt es heute für uns durchaus bei diesen Titeln, da die Schriften selbst insgesamt, Dank dem Verfolgungseifer der Jahrhunderte, verloren gegangen sind. Doch entnehmen wir auch schon den bloßen Überschriften manchen interessanten Fingerzeig auf manichäisches Lehrdetail und schöpfen im allgemeinen die Erkenntnis, daß die Manichäer eine äußerst reiche, qualitativ und quantitativ bedeutende religiöse Litteratur besessen haben; vielleicht, daß in der syrischen Litteratur noch die eine oder die andere dieser Originalschriften wieder auftaucht. Die arabischen Angaben ergänzen die früher bekannten der griechisch-lateinischen Quellen ganz außerordentlich, doch sind die auf beiden Seiten vorhandenen Einzelheiten manchmal nicht ganz zu vereinigen. Hier hat man dann, wenn irgendwo, den Orientalen zu bevorzugen, der ja die betreffenden Schriften selbst noch vor Augen gehabt haben muß. — Nach an-Nadîm schrieb M. 7 Bücher, eines in persischer und 6 in syrischer Sprache. Unter letzterer ist aber nicht das edessenische „Syrisch" zu verstehen, sondern das „Babylonisch-Aramäische", die Sprache von Sûristân, d. i. im wesentlichen das Gebiet des unteren Euphrat und Tigris, zu dem die Landschaften Gauchâi, Kaškar und Maišân gehören und in dem auch die Residenzen Seleukia-Ktesiphon liegen. Mani scheint aber eine Art Geheimschrift erfunden und diese in seinen Schriften verwendet zu haben, so daß noch z. B. der Fihrist in der Einleitung von einem speziell manichäischen Schriftcharakter redet und dessen Alphabet vorführt. Er soll seine „Schrift" mit Benutzung der syrischen und persischen Schrift (s. die freilich entstellten Zeichen der „manichäischen" Schrift im Fihrist bei Flügel l. c. S. 167. 168) gewonnen haben; — gewiß ohne große Mühe, denn beide, namentlich die sasanisch-persische, standen ja damals der Urform, der palmyrenischen Schrift, noch äußerst nahe. Mit diesen Charakteren schrieben dann auch nachher die Manichäer ihre heiligen Bücher. — Aus Augustin und den anderen erfährt man Näheres fast nur über die Epistola fundamenti des Mani, seinen Thesaurus und (aus Titus v. Bostra) über das „Buch der Geheimnisse". — Der Titel der persischen Hauptschrift des M. (wohl sein „Evangelium", pers. Ertenk, s. unten) ist vom Fihrist nicht angegeben, oder vielmehr an der auch sonst lückenhaften Stelle in unseren Handschriften ausgefallen; die syrisch geschriebenen Bücher aber sind:

1. Buch der Geheimnisse, hat 18 Kapitel; 2. das Buch der Riesen; 3. das Buch der Vorschriften für die Zuhörer; 4. das Buch Schâhpûrakân; 5. das Buch der Belebung; 6. das Buch *Πραγματεία*.

1. Das „Buch der Geheimnisse", arab. sifr al-asrâr, wird als *Μυστήρια* auch bei Epiphanius und bei Titus von Bostra erwähnt, welcher letztere es vor sich gehabt haben muß und Schritt für Schritt widerlegt zu haben scheint; auch die griechische Abschwörungsformel kennt „das die Geheimnisse genannte Buch, in welchem sie — die Manichäer — das Gesetz und die Propheten umzustürzen versuchen". Letztere Charakteristik stimmt ganz wohl zu dem Eindruck, den man aus der detaillierten, allen früheren (Beausobre, Cave) Streit schlichtenden Angabe der Überschriften sämtlicher 18 Kapitel im Fihrist gewinnt. Unter diesen Kapiteln ist nämlich auch eins (7) über die Propheten und mehrere (4, 5; 10) über „Jesus", und der Zweck des Buches scheint im ganzen die detaillierte Auseinandersetzung nach Außen mit Vorgängern und zeitgenössischen verwandten Parteien, wie den Bardesaniten (c. 1. 12. 13) und Marcioniten, gewesen zu sein, kann überhaupt die Dogmatik und Polemik des Mani genannt werden. — Im einzelnen sind die Ueberschriften freilich reine Rätsel für uns und nur vermutungsweise bestimmbar; so „von den drei Gräben" (ähnlich den zur Aufnahme der ausgeschiedenen Licht- und Dunkelteile bei der Weltschöpfung errichteten); von den drei (bedeutungsvollen) Tagen (den durch Fasten gefeierten Sonntag, Montag, Donnerstag); von den sieben Geistern — hier denkt man wohl mit einiger Sicherheit an die vielgefürchteten sieben bösen Geister, die „Böse Sieben", der alten babylonischen Religion, über welche z. B. das Gedicht über sie bei Schrader, Höllenfahrt der Istar, S. 110 ff. („sieben sind sie, sieben sind sie, in des Meeres Tiefe sieben sind sie — Ordnung und Sitte kennen sie nicht u. s. w.) zu vergleichen ist.

2. Das Buch der Riesen, arab. sifr al-ǵabâbirah, auch dem Bîrûnî (S. 208 Z. 14) sowie den Abendländern (z. B. Photius, Biblioth. cod. 85) als *ἡ τῶν γιγάντων πραγματεία* oder *ἡ γιγάντειος βίβλος*, bekannt. Sein Gegenstand war jedenfalls die Kosmogonie resp. Dämonologie Manis, welche ja lauter Gestalten von riesigen Dimensionen vorführt, wie den Urmenschen und den Atlas, den Urteufel und die am Himmel gefesselten Archonten. Der Name „Riesen" ist aber gewiß für diese Gewalten nicht ohne Einfluß der jüdischen Sage von den Riesen und den gefallenen Engeln genes. 6 Anfang gewählt worden. Ist ja das Ungeheuerliche, Riesenhafte, den Gnostikern überhaupt ein beliebtes Reizmittel für die Begierde nach geheimnisvollem Wissen, diese Signatur der Zeit; wie vielmehr also bei dem vollendetsten Gnostiker, dem Mânî! Der Kampf der Dämonen mit den Göttern ist schon ein alter babylonischer Mythus, der bei den Manichäern wie auch in der Mithrasreligion (s. Cumont I, 157 ff. 235, Anm. 7. 296) wiederkehrt.

3. Mit dem Buche der Vorschriften für die Auserwählten (Electi, arab. al-muǵtabauna, wie das verderbte arab. Wort nach Fleischer herzustellen sein wird) ist jedenfalls das Buch der Kapitel (Capitula, *Κεφάλαια*, bei Epiphanius *ἡ τῶν κεφαλαίων βίβλος* genannt. Es war wohl ein paragraphierter, zum allgemeinen Gebrauche bestimmter Katechismus alles dessen, was die „Zuhörer von der manichäischen Lehre zu wissen hatten, und deshalb wohl auch mit der Schrift identisch, welche Augustin, der ehemalige Zuhörer der Manichäer, so genau kennt, in teilweise größeren Auszügen bekannt macht und in einer besonderen Schrift widerlegt, — der berühmten Epistola fundamenti (s. August. contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti liber unus in Bd VI der edit. Bened. S. 45—57). Von dieser Schrift sagt der Manichäer Felix bei Augustin (de actis c. Fel. Manich. II, 1): daß sie continet initium, medium et finem, d. h. die ganze Lehre von den Göttergeschichten bis zum Ende des Menschen. In Briefform (epistola) war diese grundlegende Schrift jedenfalls in Nachahmung des Apostels Paulus abgefaßt, weil sie von Mani dazu bestimmt war, späterhin den entfernteren Gemeinden als Grundgesetz zugeschickt zu werden, was denn auch geschehen ist. Die Ep. fund. wurde in jeder manichäischen Gemeindeversammlung vorgelesen; nach beendigter Vorlesung bezeugte die ganze Versammlung durch Neigen des Hauptes und Amensagen dem gehörten Worte ihre Verehrung. Der Anfang der Ep. fund. war (nach August. contra epist. Manich. c. 7) eine Beschreibung des Urzustandes von Licht und Finsternis vor der Vermischung, und ging dann zu einer phantastisch-überschwenglichen Schilderung des Lichtpleromas, des sanctus pater et genitor mit seinen beata gloriosa secula über. Nach August. l. c. c. 12 bediente sich M. in dieser epistola der Form der Anrede an einen Patticius (d. i. Patecius, Name auch von M.s Vater): de eo igitur, frater dilectissime Pattici u. s. w.

4. Über das vierte Hauptwerk des Mânî wissen wir jetzt einiges Nähere durch al-

Bîrûnî. Durch diesen ist es erst auch ermöglicht, den Namen, über welchen selbst Flügel (Mani 1862, S. 365 ff.) noch ganz im Unklaren war, richtig zu lesen und zu deuten. Der Titel lautet also in arabischer Aussprache Schâburakân, seinem Ursprunge nach aber ist das Wort persisch und zwar das Adjektiv Schâpûrakân, d. i. dem Schâhpûr gehörig. Mânî hat nämlich dieses Werk, vielleicht sein ältestes, nach Bîrûnî S. 207, Zeile 14 für den persischen Großkönig Schâhpûr, den Sohn des Ardaschîr, also Sapores I., geschrieben, um ihn zu belehren bezw. dauernd für sich zu gewinnen — wie zu einer anderen Zeit Melanchthon ein solches Kompendium für den Landgrafen Philipp von Hessen geschrieben hat. Diesem Zwecke entspricht auch durchaus der Inhalt, den der Fihrist in 3 Kapiteln resumiert: 1. über die Auflösung (d. i. den Tod) der Zuhörer; 2. über die Auflösung der Verführten, d. i. der Abtrünnigen, die aber jederzeit wieder aufgenommen werden können; 3. über die Auflösung der Sünder (d. i. der Nichtmanichäer). Gerade diese eschatologische Frage mußte ja den König, wie alle Menschen, am meisten interessieren; bekannt ist übrigens, welchen Einfluß gerade eine befriedigende Zusage über den Tod und den Zustand nach dem Tode durch die Religionsstifter zumal im Orient auf die Anziehung neuer Gläubigen gehabt hat; zu vgl. besonders Muhammed. Daß die Occidentalen den Schâpûrakân nicht kennen, begreift sich nach dessen orientalischem Titel leicht. Auszüge aus dem Sch. s. bei Bîrûnî S. 118 und S. 207.

5. Das Buch der Lebendigmachung, sifr el-ihjâ, ist wohl identisch mit der Schrift, welche bei Epiph. 66, 13; Photius bibl. codd. 85, und bei Augustin M.s *Θησαυρός* resp. *Θησαυροί*, Thesaurus, vollständig *Θησαυρὸς ζωῆς* heißt, und ebenso bei Mas'ûdî (in dessen Werke tanbîh, s. den Auszug bei Fl. l. c. S. 357), el-kanz, d. i. pers. gandsch, Schatz, für kanz el-ihjâ, wie der Titel wirklich vollständig bei Bîrûnî l. c. S. 208 Z. 14 lautet. In einem Kapitel dieses Buches handelte M. nach Mas'ûdî über die Marcioniten; sein Umfang muß, da Augustin. de nat. boni c. 44 ein siebentes Buch des Thesaurus citiert, nicht eben gering gewesen sein. Ein Auszug aus dem *Θ.*, dessen Epiphanius gedenkt, war wohl der *Μικρὸς θησαυρός* (haeres. 66, 13).

6. Was es mit dem Werke *Πραγματεία* (arab. farakmâtijâ) für eine Bewandtnis hatte, ist uns gänzlich unbekannt; eine Inhaltsangabe hat im Fihrist ursprünglich gestanden, ist uns aber nicht erhalten. Der griech. Name begegnet auch in der Benennung des Buches über die Riesen *ἡ τῶν Γιγάντων πραγματεία*. Dagegen bestimmen wir nun, im Anschluß an Flügel, die siebente Hauptschrift des Mânî, die einzige in persischer Sprache geschriebene, welche der Fihrist auffallenderweise nicht näher benennt, als

7. sein „Evangelium" arabisch indschîl, persisch engeliûn, bei Cyrill. Hieros. catech. VI, 22 u. aa. *τὸ Εὐαγγέλιον* oder *τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον, τὸ ζῶν εὐαγγέλιον* (s. die Abschwörungsformel). Auch über dieses verdanken wir dem al-Bîrûnî einige schätzenswerte Notizen, die zur Lösung eines alten Rätsels beitragen können. Bîrûnî sagt S. 23, daß das Evangelium der Manichäer „ganz besonderer Art, von dem der Christen von Anfang bis zu Ende grundverschieden" gewesen sei, daß die Manichäer es aber für das allein richtige hielten und auch „Evangelium der Siebenzig" benannten; und S. 207 Z. 18 ff., daß Mânî sein Evangelium — aus welchem hier M.s Aussage, er sei der Paraklet, citiert wird — nach der Reihe der 22 Buchstaben des (altaramäischen) Alphabets — der Grundform des mittelpersischen, der sog. Pahlawi-Schrift — angeordnet habe. Mânî schrieb dieses Buch wohl während seines Verbannungsaufenthaltes in Turkestan und gab den Initialen der alphabetischen Kapitelanfänge nach persischer Sitte malerische Verzierungen, indem er zugleich auch sonst seine kosmologischen Ausführungen an geeigneten Stellen malerisch illustrierte. Daher, und von der Thatsache, daß M. ein eigenes Alphabet gefunden hat, stammt höchstwahrscheinlich die nur von pers. Schriftstellern berichtete Sage von „Mânî dem Maler" (arab. annakkâsch), und seinem Gemälde Ertenk, nach welchen im pers. Sprachgebrauche ein malerisch verziertes Werk, sei es ein Gebäude, sei es ein Schriftstück, geradezu appellativ ein ertenk-i-Mânî heißt (wie wir sagen: ein Rubens u. s. w.). M. selbst heißt der „chinesische Maler", nakkâś-i-Cîn, indem China für Turkestan steht, und ist als Maler sprichwörtlich geworden. Das persische Wort ertenk (genauer erzeng, auch ertscheng) bedeutet etymologisch (= einem altbaktr. airyoçanha, erhabenes, treues Wort; so schon Lagarde als P. Bötticher in s. Rudiment. myth. Semit. p. 47) etwa dasselbe wie „Evangelium", und so hat schon Hyde (l c. S. 182) und nach ihm Flügel S. 383 ff. beide Schriften identifiziert. Außerdem heißt das Buch auch noch destûr (Vermächtnis) Mânî oder kânûn (Kanon) Mânî.

Die Erzählung des Mîrchond von M.s einjährigem Aufenthalt in einer Höhle

Turkestans — soweit nicht unwahrscheinlich! — und der listigen Anfertigung des Buchs und seiner Malereien während dieser Zeit, die er dann für herabgesandt vom Himmel mit Erfolge erklärte, ist eine phantastische Ausschmückung durch den persischen Nationalgenius, der an der Malerei von jeher Gefallen hatte. Die Araber, welche aus religiösen Gründen die Malerei hassen, und die Kirchenväter, wissen von der Malerkunst des Mânî nichts. Es ist also eine speziell persische Sage, die mit geringem historischen Anhalte den wunderbar auf die Phantasie wirkenden Religionsstifter zum Maler machte. Zu ihrer Befestigung hat dann die manichäische Sitte beigetragen, die heiligen Schriften, vielleicht besonders gerade die Kopien des „Evangeliums", nach nationalpersischer Manier malerisch auszustatten. Nach dem Sendschreiben Nr. 72 (Fl. S. 105) und nach Augustin (de mor. Manich. II, 16) liebten die Manichäer auch die Musik sehr, und Mânî wird, wieder bei persischen Autoren, geradezu zum Erfinder der Laute. Übrigens war die Malerei schon bei den alten Babyloniern, wie alle bildenden Künste, besonders die Skulptur, sehr ausgebildet; dies erklärt, weshalb in den Actis Arch. (ed. Routh p. 71) Mani mit einem babylonischen Buche unter dem Arme und überhaupt in buntscheckigster äußerer Erscheinung, Kleidung u. s. w. zur Disputation erscheint.

Bîrûnî bringt (S. 208) auch noch den Titel einer Hauptschrift des M. „Buch der Bücher", sifr al-asfâr; sie dürfte mit den „Mysterien" identisch sein. — Von den behandelten Titeln der Hauptschriften M.s kommen vier, nämlich mysteria, capitula (*κεφάλαια*), thesaurus und evangelium auch als Titel von 4 Schriften des „Scythianus" vor. Dies werden vielleicht gleichnamige — auch die Mandäerschriften haben solche Titel, wie „Schatz", „Geheimnisse" u. s. w. — heilige Schriften der Genossenschaft der Täufer (al-Mughtasilah) gewesen sein, in denen Mânîs Vater Patak, der ein Täufer war, seinen Sohn unterrichtete („ihm übergab") und die Mânî dann erweiterte, resp. umgestaltete. Auch hier sei das sog. canticum amatorium der Manichäer nicht vergessen, von dem Augustin öfters redet. Es war ein liturgischer Hymnus auf den ewigen Lichtvater, der darin im Tone eines Hochzeitshymnus gepriesen wurde, wie ihm die Äonen in ewiger Verherrlichung das Haupt mit Blumenkränzen umwinden.

Unter der großen Zahl von kleineren Gelegenheitsschriften Manis und der älteren Manichäer, Sendschreiben oder Abhandlungen (risâlât Fihrist makâlât bei Bîrûnî), deren Liste im Fihrist 76 Nummern zählt, kann das von Mânî selbst Herrührende von dem der späteren Häupter nicht getrennt werden. Es sind Zuschriften an einzelne Städte und Gegenden, wie Indien (3), Kaskar (6), Armenien (7), Ktesiphon (10), Babel (Babylonien), Mesene (Meisân nr. 33); an verschiedene Personen, wie an Pâtak (Nr. 7; wohl kein anderer als Manis Vater gemeint, wie wir ja auch griechisch ein solches *πρὸς Σκυθιανόν* haben), an „Amulijâ, den Ungläubigen" Nr. 9, jedenfalls ein römischer Aemilius oder Aemilianus; an Fâfî (Nr. 20), wohl ein *Πάπιος*, persisch Pâpâ oder Pâpî); auch mehrere (60. 61. 63) an eine Perserin Mēnak (so zu sprechen, nicht mit Flügel Meinak); Person und Schrift sind auch den Occidentalen bekannt. Augustin kennt eine epistola ad virginem Menoch (trübere Aussprache statt Menak).

Die Zahl der behandelten Gegenstände ist sehr mannigfach, aus Glaubenstheorie und Lebenspraxis (über die beiden Urwesen, die geselligen Einrichtungen, über den Wohlgeruch 17 — den die Manichäer als echte Orientalen ebenso, wie z. B. die Buddhisten, sehr lieben, wie die Musik, wohl auch nur mit der Anschauung des Systems, daß beide, Musik und Duft, über die drückende Last der Materie hinwegheben, — über den Zehnten 27, über die verschiedenen Abgaben von Eigentum 40, über die Taube (wohl die Taube der Istar-Semiramis, die auch bei den Mandäern spurweise vorkommt, s. d. A. Mandäer), die Fasten und Erfüllung der Gelübde (56), über das Buch der Geheimnisse (74), über die Kleidung (76, gemeint wohl die „heilige" der Sterbenden), über die Liebe (32, wohl nicht die physische Liebe, sondern das erste der geistigen Glieder des Lichtgottes). Als interessant herausgehoben sei Nr. 71, „Sendschreiben des Mânâ über das Kreuzigen", einmal wegen des Namens Mânâ, den wir oben für die sonst mandäische, hier also auch als manichäischer Name bezeugte Urform von Mânî erklärten, und dann wegen des Gegenstandes: ein späterer, Mani gleichnamiger Manichäer schrieb wohl über die mystische Bedeutung der Kreuzigung des Isâ und — des Mânî selbst. — Nun kennen auch die griechisch-lateinischen Quellen eine ziemliche Zahl von kleineren manichäischen Dokumenten, Briefen, Flugschriften u. s. w., ihre Titel sind aber unter denen im Fihristverzeichnisse meist nicht wiederzuerkennen. Diese kleineren manichäischen Schriften waren später zu einer Sammlung vereinigt, die in der Abschwörungsformel *τὸ ἐπιστολῶν βιβλίον* oder *δμάς* heißt. Die Acta Arch. und Epiphanius haben ein ohne Zweifel echtes ur-

manichäisches Schreiben an einen gewissen Marcellus aufbewahrt, das von einem hochgestellten Manichäer, Presbyter oder Bischof, der ältesten Zeit, nur nicht von Mânî selbst, herrühren wird. Die Bruchstücke von anderen derartigen Schreiben in griechischer Sprache sind in Bd 7 der Bibl. graeca von Fabricius (2. A. S. 311 ff.) gesammelt, die Namen der Adressaten aber erscheinen vielfach verstümmelt; so ist Patricius offenbar wegen der 5 umgebenden orientalischen Namen aus Patecius (Name des Vaters Manis) entstellt. Sonst kommen vor ein Scythianus, ein Zebenas (aramäisch Z'bînâ), ein Odas und ein „Saracene" (nb!) *Κούδαρος* oder *Κόνδαρος*, die beiden letzten gewiß verstümmelt. Auch andere Sammlungen von manichäischen Schriften, wie ein *βίβλος τῶν ἀπομνημονευμάτων* (nach christlichem Vorbilde benannte Denkwürdigkeiten Mânîs) und ein 10 *β. εὐχῶν*, Gebete, werden von Timotheus Presbyter und namentlich von der Abschwörungsformel genannt, die manche nur da vorkommende manichäische Autoren (Adas, Adeimantos) kennt. Man sieht, daß zu der Zeit, wo diese Anathematismen zusammengestellt worden sind, die manichäischen Schriften bereits von den Christen eifrig gesammelt wurden, um die ketzerische Litteratur bequemer zu vertilgen. Dies ist denn auch sehr 15 gründlich gelungen, so fruchtbar im Abfassen von solchen Belehrungsschriften die Schüler des M. überall, im Osten (die Rede des Turbo in den Actis c. VII—XI) wie im Westen (namentlich in Nordafrika) waren. — —

Über Manis persönliche Eigenschaften, sein Äußeres u. dgl. ist uns wenig überliefert. Daß er bei seiner reichen philosophischen Begabung, seinem tiefen religiösen Wissen und 20 seiner glücklichen Kombinationsgabe zugleich mehrerer Sprachen (des Pers., Syr., Griech.) mächtig gewesen und auch eine gewisse Kunstfertigkeit in der Schrift und Verwandtem besessen, geht aus den verbürgten Angaben über seine schriftstellerische Thätigkeit hervor. Die Moralvorschriften, welche er gab, machen seinem Charakter alle Ehre. Seine körperliche Gestalt betreffend, ist vom Fihrist überliefert, daß er einen Fehler, ein einwärts ge- 25 drehtes Bein, gehabt habe.

Trotz der wütenden Verfolgung im Perserreiche nach M.s Hinrichtung durch den König Bahram I., ja gerade infolge derselben, verbreitete sich der Manichäismus zunächst im Orient mit rapider Schnelligkeit nach allen Himmelsgegenden. Die Ortsangaben in den manichäischen Schrifttiteln im Fihrist zeigen die große räumliche Ausdehnung und auch 30 bereits das Eindringen in römisches Gebiet in dieser ersten Zeit. Zunächst flohen die Manichäer in großer Zahl nach Transoxanien (Turkestan), dann kehrten sie, auch von späteren Perserkönigen verfolgt, nach dem Untergange des Sasanidenreiches „in die Städte Iraks" zurück. Mit der wachsenden Zahl entstanden auch Differenzen über einzelne Punkte der Lehre und der Praxis und infolge dessen Sekten in der manichäischen Kirche schon des 35 Orients. Ins Abendland verbreitet, nahmen die Manichäer auch manches Christliche an, wie oben beim Jesus patibilis, bei den Festen u. a. bemerkt wurde. Über die Geschichte der orientalischen Manichäer wußte man vor Bekanntwerden der Aufschlüsse des Fihrist, der hier wieder vieles Detail hat, nur sehr wenig. Die manichäische Kirche stand nach des Stifters Anordnung unter einem höchsten Oberhaupte, welches verpflichtet war, in der 40 Provinz Babylonien zu residieren; ein anderer Wohnsitz war ihm nicht erlaubt. Eine große Reihe dieser „Imame" folgte aufeinander; Manis erster Nachfolger, den er vor seinem Tode noch selbst bestellt hatte, war Sîs oder Sisinius, von welchem auch einige Sendschreiben (22. 26. 28) erwähnt werden und der als *διάδοχος* in den Anathematismen vorkommt. Die erste Spaltung unter den Manichäern entstand über die Frage 45 nach dem Sitze des Imamats. Die Dissentierenden zogen sich nach Norden, nach Chorasan und weiter in das Land jenseits (nördlich) des Oxus, wo sie dem rechtmäßigen Imam in Babylonien einen eigenen entgegengestellt haben werden; sie heißen gewöhnlich die Dînâwârier, d. i. Religiosen (pers. dînâwer religiosus). Jedoch vereinigten sie sich wieder mit den Babyloniern unter dem Imam Mihr, den alle Manichäer als ihr Ober- 50 haupt anerkannten. Dies war unter der Regierung des umajjadischen Chalifen Walîd (705—715), wo also die manichäische Partei in großer Ausdehnung schon ca. 450 Jahre bestanden hatte und nun zu neuer Einheit erstarkte. Damals hatten die Manichäer einen mächtigen Freund und Beschützer in dem muslimischen Statthalter von Babylonien Châlid al-Ḳasrî, der, auch den Juden und Christen, zum Ärger der strengen Muhammedaner, 55 sehr günstig, die Manichäer besonders bevorzugte und ihrem Papste Mihr auffallende, auch den strengen Manichäern zu weitgehende Ehren erwies. Dies veranlaßte damals eine neue Spaltung der Manichäer, indem eine neue Partei unter Leitung des asketisch gerichteten Persers Zâdhurmuz (Sohn des Hurmuz) sich abzweigte, die Miklasiten nach Z.s Nachfolger Miklâs genannt. Sie führten laxere Grundsätze, namentlich was das 60

gesellige Verhalten gegen Andersgläubige betrifft, ein, verkehrten z. B. mit den muhammedanischen Gewalthabern ziemlich vertraut, speisten mit ihnen sogar, bis sie durch einen afrikanischen Manichäer unter dem abbasidischen Chalifen al-Mansur (754—775) zum Aufgeben ihrer Sonderstellung bestimmt wurden, jedoch nicht auf die Dauer. Der Sekte der Mâsiten ist schon oben von uns gedacht. — Übrigens erbauten sich die Manichäer ihre eigenen Bethäuser (s. Fl. l. c. S. 325), wenn diese auch, ähnlich den mandäischen Kirchen, allen Schmuckes durch Altäre, Bilder, Statuen entbehrten; der Hauptteil des manichäischen Gottesdienstes war ja das einfache Gebet, der betende Mensch galt als der eigentliche Tempel, blutige Opfer kannten sie nicht. Sehr groß war die Zahl der Bekenner des Manichäismus zu allen Zeiten im Norden des iranischen Hochlandes, in Chorasan, dem Eldorado aller Sekten. In Persien selbst sind sie unter Schâhpûr II. (s. Act. Martyr. ed. Assemani 1748 I, 196) und Chosrau I. von neuem verfolgt worden, wobei die Ehelosigkeit der höheren Geistlichkeit der Christen eine Zeit lang Veranlassung war, die Christen mitheimzusuchen, s. Assemani, Bibl. Or. III, 220. In der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts gab in der nordmesopotamischen Stadt Harrân der Volksunwille über einen mißverstandenen manichäischen Kultusgebrauch — ein angeblich wirklicher Menschenkopf bei angezündeten Lichtern aufgestellt — Veranlassung zum Einschreiten seitens des Statthalters von Mesopotamien. Nach Osten zu hat die Lehre M.s in Indien schon sehr früh festen Fuß gefaßt; Mani schrieb eine Epistel an die Indier (Nr. 3), und ist er auch vielleicht nicht selbst in Indien gewesen, so sind seine Anhänger jedenfalls schon bei der ersten Verfolgung nach M.s Tode, Ende des 3. Jahrhunderts, an die Küste Malabar gekommen, wo sie sich festsetzten und in Manigrama (d. i. Niederlassung des Mani) ihren religiösen Mittelpunkt hatten. Die alten Thomaschristen Indiens sind wohl zumeist Manichäer gewesen. Wie weit aber die Sphäre des Manichäismus auch nach Osten hin reichte, zeigt die Thatsache, daß noch um 930 ein mächtiger Türkenstamm in der Nähe von China, die Tuguzguz, ganz mit samt seinem Herrscher dieser Religion anhing. Die Drohung dieses östlichen Herrschers an den Fürsten von Chorasan, Abulhasan Naṣr, der die Mänichäer in Samarkand vertilgen wollte, er werde Repressalien an den Muhammedanern in seinen Staaten üben, war stark genug, jenen abzuhalten. Ein sicheres inschriftliches Zeugnis für den Manichäismus der Tuguzguz ist die chinesische Inschrift von Kara Balgassun, wo der Name Mani als Mo-ni vorkommt, und wo man nicht Nestorianer sondern wirklich Manichäer anzunehmen hat (s. gegen Chavannes in JA. 1897 S. 43—85 die gründliche Abhandlung von Marquart „Historische Glossen zu den alttürkischen Inschriften" in der Wiener Zeitschr. f. Kunde d. Morgenlandes XII (1898), S. 157—200, bes. S. 162 ff. 175). Zu der Thatsache der Bekehrung zum Manichäismus vergleiche man die der Bekehrung der Khazaren zum Judentum im 9. Jahrhundert. In der Zeit des Verf. des Fihrist, an-Nadîm, um 980 n. Chr., war die Zahl der Manichäer in der Hauptstadt Bagdâd gering, aber größer in den Dörfern; der Sitz des Imamats war der Sicherheit wegen damals nach Samarkand verlegt. Zu allen Zeiten haben die Manichäer auch unter den Muhammedanern viele im Stillen sympathisierende hochgestellte Freunde gehabt; so sollen alle Glieder des mächtigen Vezirgeschlechts der Barmakiden heimliche Manichäer gewesen sein. Aus den ihrigen ging auch eine Anzahl als Schriftsteller berühmter Philosophen, Ärzte und Dichter hervor. — Auf dem Wege nach Westen kam der Manichäismus zunächst nach Syrien und Palästina, wo der Bischof Titus von Bostra im Ostjordanlande gegen ihn kämpfte, und von da nach Ägypten und in die römischen Länder der Nordküste von Afrika, welches alsbald einer der Hauptsitze wurde und auch mit dem Osten in Verkehr blieb. In Ägypten sollen zur Zeit des Patriarchen von Alexandrien Timotheus nach Eutychius (l. c. I, S. 514 ff.) die meisten Metropoliten und Bischöfe mit ihren Mönchen Manichäer gewesen sein! — und der besagte Patriarch gestattete seinen Klerikern einst, an den Sonntagen Fleisch zu essen, um zu sehen, wer von ihnen Manichäer sei; diese durften bekanntlich als Electi kein Fleisch essen. Es scheint, wie auch Eutychius meint, daß sie sich hin und wieder Fische zu essen erlaubten, um nicht durch rigorose Fleischenthaltung Verdacht zu erwecken und der den Manichäern gedrohten Todesstrafe zu verfallen. Diese Partei der occidentalischen Manichäer hieß deshalb nach Eutychius (I, 521) „die Fischesser" (es-sammâkûn). Aber die Hauptprovinz des occidentalischen Manichäismus war das prokonsularische Afrika. Ein Edikt Diokletians (um 290), dessen Echtheit allerdings nicht unbestreitbar ist (abgedruckt in Gieselers Kirchengeschichte I, S. 311), befiehlt dem Prokonsul von Afrika, die Vorsteher der höchst schädlichen, aus dem feindlichen Perserreiche stammenden Sekte mit ihren Schriften zu verbrennen, die hartnäckigen Anhänger mit dem Schwerte hinzurichten, die Vornehmeren unter

ihnen in die Bergwerke zu schicken und ihre Güter zu konfiszieren. Unter Konstantin d. Gr. wurden sie anfangs in der allgemeinen Duldung aller Kulte miteinbegriffen später aber vielfach dem Volkshasse preisgegeben, obschon der Rhetor Libanius sich für sie als harmlose Leute lebhaft verwandte. Seit 377 ergingen auch gegen die Manichäer, wie gegen die Häretiker überhaupt, verschärfte Edikte, die Manichäer wurden immer strenger behandelt, dennoch aber blühte ihr Kirchenwesen im prokonsularischen Afrika zur Zeit Augustins auf das Höchste; eine gute Organisation des Ganzen, zahlreiche Gemeinden, gewandte, begabte, eifrige Vorsteher und Verteidiger standen ihnen zu Gebote. Von besonderem Interesse für die Kirchengeschichte ist dieser Zweig der manichäischen Kirche deshalb, weil ja zu ihren Auditoren neun Jahre lang auch Augustinus gehört hat. Die glühende Phantasie seiner Jugend hatte an der Einfachheit der Schriftlehre kein Genüge für sein Wissensbedürfnis. Da führte ihn denn den Manichäern deren Versicherung zu, daß ihre Lehre über die Geheimnisse des göttlichen Wesens vollere, der Vernunft zusagende Aufschlüsse gäbe. Er fand sich aber schließlich getäuscht, weder das Wissen noch das Leben der Manichäer entsprach seinen Idealen. — Unter den Häuptern des afrikanischen Manichäismus dieser Zeit sind durch Augustin einige speziell bekannt geworden, wie Adimantus und namentlich Faustus und Felix. Faustus, gebürtig aus Mileve in Numidien, war einer der Koryphäen des Manichäismus zu Augustins Zeiten, sehr begabt, redegewandt, aber eingebildet, im übrigen offen und gutmütig. Augustin war nach F.s großem Rufe sehr gespannt, ihn persönlich kennen zu lernen, war aber bald enttäuscht; F. erschien ihm lange nicht gründlich genug in seinem Wissen, das vielmehr als oberflächliches Scheinwissen sich herausstellte. Für Augustin wurde dieser entnüchternde Eindruck, den Faustus auf ihn machte, folgenreich für seine Abwendung von dem Manichäismus. F. schrieb eine Streitschrift gegen die katholische Lehre, und Augustin hat diese später auf Wunsch seiner Freunde in einer sehr ausführlichen Gegenarbeit von 33 Büchern widerlegt. Diese libri XXXIII adv. Faustum, gedruckt Bd VIII der edit. Bened., sind im Jahre 400 verfaßt und 404 dem Hieronymus übersandt worden; sie enthalten, Abschnitt für Abschnitt widerlegend, viele zum Teil ausgedehnte Auszüge aus der Schrift des Faustus, deren manchen, wie z. B. der wörtlich citierten Ausführung des Faustus über den Menschen als rationabile Dei templum adv. Faust. XX, 1, ein hoher poetischer Reiz nicht abzusprechen ist. Über Faustus sind weiter an Stellen des Aug. zu vgl. confess. V, 3. 5. 6. 7; civ. D. XV; retract. II, 7; vgl. auch Brückner, Faustus von Mileve, 1901. — Viel mehr noch als mit Faustus hat Aug. mit dem Presbyter der Manichäer Felix zu thun gehabt, den es ihm schließlich gelang, zum Christentum zu bekehren. Felix war ein Mann ohne eigentliche wissenschaftliche Bildung, aber wißbegierig, dabei klug und gewandt. Er war nach Hippo regius zur Verbreitung seiner Anschauungen gekommen, als ihn Augustin, damals bereits dort wirkend, zur Disputation auffordern ließ. Die Disputation wurde zwei Tage lang in der Kirche von Hippo in Gegenwart der Gemeinde gehalten, die Verhandlungen von Notarien aufgenommen. Vollständig redigiert liegen diese Unterredungen vor in der Schrift Augustins de actis cum Felice Manichaeo ll. II (tom. VIII ed. Bened.); cf. retract. II, 8. Den Tag vor der Verhandlung hatte Felix erklärt, er sei bereit, sich mit seinen Büchern verbrennen zu lassen, wenn etwas Unrechtes darin nachweisbar sei; aber in der Disputation selbst war er ängstlich und ausweichend; schon nach der ersten Zusammenkunft war er gebrochen. Zu Grunde gelegt wurde der Auseinandersetzung die epistola fundamenti des Mani. Augustin sprach ruhig und leidenschaftslos, ließ aber den Gegner seine dialektische Gewandtheit und seine überlegene Gelehrsamkeit fühlen. Es gelang ihm, dem F. ein häretisches Geständnis nach dem anderen abzupressen, z. B. die Gleichewigkeit der Lichterde mit dem Lichtgotte, der sie nicht geschaffen, de actis I, 17, 18 u. a. Schließlich, nachdem bereits vorher dem Felix seine Bücher abgenommen und unter öffentliches Siegel gelegt waren, hat er, durch Augustins Widerlegung in die Enge getrieben, wohl auch mit veranlaßt durch den einschüchternden Eindruck von dessen bischöflichem Ansehen und durch die Furcht vor den kaiserlichen Gesetzen sich für besiegt erklärt und gefragt: sage, was willst du, daß ich thun soll? Hierauf verlangt Augustin von ihm das Anathema über Mani und seine Lehre, Felix spricht es aus, und das Protokoll wurde von beiden Seiten unterzeichnet. Übrigens hatte im allgemeinen Augustin mit seiner schriftlichen und mündlichen Streitführung gegen die Manichäer keinen besonderen Erfolg. Unter der Herrschaft der Vandalen in Nordafrika, besonders unter Hunnerich, wurden die Manichäer teils verbrannt, teils zu Schiffe weggeschafft. Auch in Italien hat der Manichäismus festen Fuß gefaßt, besonders in Rom selbst. Die Zahl seiner Bekenner war sehr groß, und die Gemeinden standen untereinander in engem

Zusammenhang. Papst Leo d. Gr. (s. dessen opp. ed. Quesnel t. I, bes. serm. 41 de quadragesima über das manichäische Fasten, auch dessen epist. ad Turribium Asturicensem episcopum), von den weltlichen Behörden unterstützt, leitete strenge Untersuchungen gegen sie ein; es gelang ihm, viele der geheimer Laster Bezichtigten zu entdecken und zur Strafe zu bringen. Unter Valentinian III. wurde Verbannung, unter Justinian Hinrichtung als gesetzliche Strafe über sie verhängt. Indessen haben sie sich, trotz allen Verfolgungen, wie sie in ihrer Heimat, dem Morgenlande, noch im 11. Jahrhundert bezeugt sind, auch im Abendlande bis tief in das Mittelalter hinein gehalten. Bis in das entfernte Spanien sind manichäische Ideen gedrungen; denn in unverkennbarem Zusammenhange mit solchen steht der Priscillianismus in Spanien und Gallien, wo er zur Zeit Augustins, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, blühte, als Orosius über ihn an Augustin berichtete, aber doch bis in das 6. Jahrhundert bestanden hat. Die eigentlichen Manichäer des Mittelalters sind aber die Katharer Südfrankreichs im 11. und 12. Jahrhundert, deren Name ursprünglich die Electi der manichäischen Kirche bezeichnet und dann generisch auch für Begriff und Name der „Ketzer" überhaupt gebraucht worden ist. Ihre ganze Individualität von den schroff dualistischen Dogmen (auch Verwerfung des Alten Testaments) bis zur Kirchenverfassung mit ihren 12 Magistern und 70 Bischöfen, den Majores als Gemeindevorstehern u. s. w. ist grundmanichäisch. (S. Heinr. Schmid, Der Mysticismus des Mittelalters; Füßlin, Ketzerhistorie der mittleren Zeit, Leipz. 1770 ff., 3 Bde; Steude, Über den Ursprung der Katharer in Briegers Zeitschrift für Kirchengesch. V, 1). Im Oriente erzeugten manichäische Lehren noch einmal eine große, selbst politische Gefahr für das christliche Römerreich in den nordmesopotamisch-armenischen Paulicianern oder (armenisch) Arevordikh, d. i. Sonnenanbetern (vom 7. Jahrh. an bis ins 12.), sowie in den Bogomilen, einem mit Bulgaren verschmolzenen Zweige der Paulicianer in Thracien, Anfang des 12. Jahrhunderts. Die Orientalen bezeichnen mit dem Namen „Manichäer" oft die Anhänger der gleichfalls im Perserreich entstandenen kommunistischen Sekte der Mazdakiten, über welche jetzt Nöldeke, Tabarî übersetzt, 1879 S. 455 ff., zu vergleichen ist.

Fragen wir nun endlich nach dem genetischen Ursprunge der manichäischen Lehre, so giebt uns die richtige Erkenntnis des Grundcharakters dieses wunderbaren Religionssystems zugleich den Erklärungsgrund für die ganze furchtbare Macht nach Raum und Zeit, welche der Manichäismus entfaltet hat. Der Manichäismus ist die vollendetste Gnosis, einmal, weil er aus der Urquelle aller vorderasiatischen Gnosis, der babylonisch-assyrischen Religion, am unmittelbarsten und reichsten den mythologischen Stoff schöpft, und sodann, weil der Stifter, Mânî, diesen Stoff unter allen Gnostikern am konsequentesten und im einzelnen am geschicktesten zu philosophischen Ideen verarbeitet und kunstvoll systematisiert hat. Felix sagt bei Aug. l. c. II, 1 von der epistola fundamenti, Mani habe in ihr Aufschluß gegeben über Anfang, Mitte und Ende. Und in der That: Über alle Fragen, welche die religiöse Wißbegier nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und nach deren urgesetzlichen Zusammenhange aufstellen kann, auf alle Fragen nach dem wahren Wesen von Gott und Mensch und den daraus folgenden Pflichten des Menschen gegen Gott hat Mani nicht nur detaillierte, sondern auch unter sich wohl zusammenhängende Antworten. An beiden fehlte es der Gnosis bisher. Der Manichäismus mußte also, wie bereits oben zu Eingang gesagt, damals im ersten Jahrtausend der christlichen Kirche eine mächtige Anziehung ausüben. Die älteren dualistischen gnostischen Systeme, wie die von Mani selbst viel besprochenen der Marcioniten und der Bardesaniten, der Basilidianer, weisen über sich selbst durch mangelnde Konsequenz hinaus auf ein konsequenteres System hin, in dem sie dann auch historisch aufgegangen sind. Namentlich giebt Mani dem das Denken besonders quälenden Rätsel nach dem Verhältnisse zwischen der Notwendigkeit im Weltverlaufe und dem freien Willen des Menschen eine ganz radikale, greifbar materialistische Lösung, wenn er sagt: es giebt ein Urgutes und ein Urböses, beides stofflich, und aus deren Vermischung erklärt sich alles. Mani ist also ein Philosoph, aber er kleidet seine Ideen in eine Fülle mythologischer Gebilde. Diese entlehnt er, ebenso wie die älteren Gnostiker, nicht seiner Phantasie, sondern einem Vorgefundenen, Überlieferten. Und dieses ist die babylonische Religion. Auf seinen Zusammenhang mit Babylon und Babylonien weist auch alles hin, in seinem Leben wie in seiner Lehre, auch er selbst in Aussagen und Anordnungen. In Babylonien, in der Nähe von Kutha, ist er geboren, zu den Babyloniern ist er nach seiner eigenen Erklärung (s. Bîrûnî 208, 18) als Prophet gesandt, in Babylonien sollte nach unverbrüchlicher Satzung das Haupt der manichäischen Kirche residieren. Die Vergleichung der manichäischen mit der altbabylonischen Götterlehre und Theologie durchzuführen, fehlt hier

der Raum; wir verweisen zur Kenntnisnahme der chaldäisch-altbabylonisch-assyrischen Religion nach den Ergebnissen der Keilschriftentzifferung (Assyriologie) auf die Werke von Smith-Fr. Delitzsch, Die Chaldäische Genesis 1876 und Franc. Lenormant, Die Geheimwissenschaften Asiens, deutsche Übers., Jena 1878; Jensen, Kosmologie der Babylonier, 1890. Derselbe, Assyr.-babylonische Mythen und Epen, 1901. Sayce, Lectures on the . . . . religion of the ancient Babylonians, 3. A., London 1891. Morris-Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1898, jetzt auch in deutscher Ausgabe; vgl. auch das Ende des Art. Mandäer und meine Ausführung in Justis Geschichte Persiens 1879, S. 186, sowie die oben an einzelnen Stellen gegebenen Vergleichungen; Ausführlicheres in meinem Mânî, Bd II, Berlin 1903. — Der Lichtkönig ist offenbar Ea, der „alte Bel" des Berossus, ursprünglich der Himmelsocean, der Gott der tiefsten Erkenntnis, in der Tiefe des Weltmeeres thronend. Das heilige Wasser wird hier nach leichtem Bedeutungsübergang zum Lichte, doch tritt die bei den Mandäern so ausgebildete Verehrung dieses Elementes auch hier, bei dem Wassergefäß des Sterbenden, der Reinigung mit Wasser vor dem Gebete und Ende, gelegentlich hervor. Der Geist seiner Rechten ist Damkina, die Gattin des Ea. Der Sohn beider, Babylons berühmte Hauptgottheit Marduk (Merodach), der „jüngere Bel", kehrt auch hier als der eigentliche Mittelpunkt des Göttersystems in dem „Urmenschen" wieder, Marduks Wanderungen, seine Erscheinungen auf Erden, als Gilgameš z. B., sind das Prototyp des manichäisch-elkesaitischen Theologumenons von der fortlaufenden Prophetie, welches auch die Mandäer haben. Siehe auch Anz, Ursprung des Gnosticismus, 1897, S. 95. 96. Der Lebensgeist ist Rammân, der Gott des Firmaments, auch des Blitzes, Šamaš und Sîn, der Gott der Sonne und der des Mondes, kehren hier wieder, der Pestarchon ist Namtar, der Urteufel ist Tiâmat; das Chaos, mit welchem Marduk kämpft zur Herbeiführung der geordneten Weltbildung, das geraubte Licht des Urmenschen, ist mit dem Blute vom Kopfe des Bel zu vergleichen, aus dessen Vermischung mit der Materie bei Berossus der Mensch gebildet wird. Die manichäische Stufenmechanik zur Herbeiführung der Erlösung, ebenso wie das Bema, ist eine Nachbildung des altbabylonischen Tempelbaues in Pyramidenform. Dazu interessante Einzelheiten wie die „sieben Geister" und die „Taube" in den manichäischen Sendschreiben u. s. w. Auch die Lehre vom Weltbrande ist altchaldäisch. Den entlehnten babylonischen Göttergestalten giebt Mânî dann philosophische Namen. Freilich konnte Mânî nicht die spätere Gestalt der alten Landesreligion zu Grunde legen, welche wesentlich Planetendienst ist. Von dieser Stufe unterscheidet er sich stark genug dadurch, daß er die Gestirne zu Dämonen macht, ebenso wie er auch durch Verbot der Zauberei gegen das bekannte vulgäre „Chaldäertum", dieses Gauklertum, sich wandte. Er geht vielmehr auf die alte Gestalt der hochausgebildeten, der griechischen ebenbürtigen babylonisch-assyrischen Religion zurück, die, in den Mithrasmysterien kultisch fortgepflanzt, auch aus der Volksbekanntschaft damals noch nicht völlig verdrängt, schon früher, besonders stark seit dem Zeitalter der Antonine, in philosophisch-asketischer Vertiefung (vgl. die sog. oracula Zoroastris und über sie W. Kroll in den Breslauer Philolog. Abhandlungen, Bd VII 1894 S. 1—76) sich nach Westen verbreitet und aller Gnosis ihren Ursprung gegeben hatte. Mani war also ein Philosoph, der nur einen philosophischen Gottesdienst wollte und als solcher wie mit allem Ritual, so namentlich mit den persischen Priestern, in Kollision kommen mußte. Der Name, welchen er zuerst bei den Orientalen führt und der später einen Ketzer überhaupt bezeichnet, Zendîk, bedeutet wohl von Haus aus nichts als „Erkenntnisbeflissener" (altbaktr. zan erkennen), Gnostiker, Philosoph. Die erste Gestalt, in welcher Mani die Ideen der babylonischen Religion kennen lernte, war der Glaube der Mughtasilah, der Täufer, in deren Observanz Mani seine Jugend verlebte, der Ahnen der späteren Mandäer. Daß selbst der Fihrist in der Beschreibung des Manichäismus der Mughtasilah nicht weiter gedenkt, ist natürlich kein Grund gegen die nahe Verwandtschaft beider Sekten. Aber es ist bedeutsam, daß auch die kurze Notiz des Fihrist über „die sich Waschenden" (s. Flügels Mani S. 133, 134) u. a. besagt: sie stellten ungereimte Lehrmeinungen auf, welche den Märchen gleichkommen, und auch sie hätten sich später in der Lehre von den beiden Grundwesen von den Manichäern getrennt. Bei den Mughtasilah überwog mehr die praktische (das Vieltaufen), bei den Manichäern die theoretische Seite der alten Landesreligion. Über das Verwandtschaftsverhältnis der beiden Lehren der Mandäer und Manichäer s. d. Art. „Mandäer". Hierbei ist noch zu betonen, daß Mani sich von dem im Mandäismus noch ziemlich starken Bestandteil der aramäischen Volksreligion Babyloniens, auf die die zahllosen mandäischen Engel- und Teufelnamen hinweisen, ziemlich frei gemacht, solches aber doch nicht ganz ausgeschieden hat, wie (besonders in der sachlich

uralten und ganz authentischen Relation des Theodoros bar Chônî) die Namen Tomiêl, Ban, Naḫšêbat, Namriêl etc. zeigen. Genau bekannt war dem Mânî natürlich auch die altpersische Religion, der Zoroastrismus, die herrschende Staatsreligion seiner Zeit. Aber die Verwandtschaft von Manis Lehrsystem mit dem Zoroastrismus ist weit geringer, als es scheint. Die ältere Meinung, der Manichäismus sei nur eine zoroastrische Sekte, eine Reform des Zoroastrismus unter Hereinziehung des Christentums, ist gänzlich aufzugeben. Das Verführende und die größte Ähnlichkeit ist hier, daß beides Lichtreligionen sind; auch sind gewiß manche Gestalten des manichäischen Systems, mit persischen identisch, wie die Dämonen Habgier, Sinnenlust und Sünde mit Âzi, Gahi und Aêshma u. a., besonders in der Welt- und Menschenschöpfung (s. Spiegel, Eran. Altertumsk. II, S. 217 ff.); auch selbst manichäische Gebräuche erinnern an zoroastrische, wie die Gebetszeiten der Manichäer an die altpersischen Tageszeiten und deren Götter (s. Spiegel l. c. S. 13) und die ganze manichäische Eschatologie, die Lehre vom Ende des Menschen und anderen Schicksalen der Seele nach dem Tode, ist, wie das bei der mandäischen Eschatologie feststeht, auch hier vom Parsismus abhängig. Aber die große Kluft zwischen beiden Lichtreligionen ist durch die grundverschiedene Anschauung vom Wesen der Finsternis gebildet. Angramainyus (Ahriman) ist nur ein böse gewordenes Geschöpf des Ahuramazda, wie im Christentum der Teufel Gott gegenüber, und wird nicht ganz aufhören zu sein. Die Finsternis aber ist ewig wie das Licht und urböse; der menschliche Leib ist dem Parsen rein geschaffen und von Ormazd selbst mit der Seele begabt, dem Mani aber ganz ein Gebilde der Finsternis und der Kerker der Seele. Hat also auch Mani einige Theologumena, ursprünglich wohl in persischer Sprache benannt, beibehalten, wie die persischen Engelnamen Raufarjâd und Barfarjâd noch deutlich zeigen, so sind doch die sachlichen Entlehnungen aus dem Parsismus quantitativ nicht viel zahlreicher als die aus dem Christentum, und auch qualitativ von gleicher Art wie letztere bereits charakterisiert sind, d. i. sie betreffen den Kern der Lehre Manis nicht. Denn dieses ist altbabylonisches Heidentum in philosophischer Verjüngung. Namentlich ist die manichäische Finsternis ganz und gar dieselbe babylonische Bamat des Chaosungeheuers. Die Ansicht von F. Chr. Baur von dem heidnischen Grundgepräge des Manichäismus und der rein accidentiellen Bedeutung der christlichen Züge bleibt also durchaus zu Recht bestehen und es ist gegen Schneckenburger namentlich wiederholt darauf hinzuweisen, daß selbst die manichäische (und mandäische) Erlöseridee nicht die doketisch veränderte christliche, sondern die naturalistisch-altbabylonische ist; Marduk, der Sohn des höchsten Gottes, der Besieger des Chaos und Weltschöpfer, ist zugleich der Erlöser durch Mitteilung des höchsten Wissens und Bekämpfung alles Uebels in der Welt, gegen das er angerufen wird, zu dem der Gläubige in die Höhe seines Pyramidentempels emporsteigt, auch der schließliche Befreier aus allen Banden der Materie (Höllenfahrt der Istar). Dagegen irrt nun Baur entschieden in der Bestimmung des ethnischen Untergrundes, denn er leitet den Manichäismus aus dem Buddhismus Indiens ab. In der That hat Mânî entschieden nur die buddhistische Moral für sich stark benutzt, aber nicht die Lehre. Die manichäischen electi haben mit den buddhistischen Büßern, welche dem Nirwâna zustreben, die größte Gesichtsähnlichkeit und auch in die Entstehungsgeschichte der Mandäersekte bei Theod. bar Chônî spielen buddhistische Spuren hinein (s. d. Art. Mandäer). — Daß die nur auf einem oberflächlichen Eindruck beruhende Aussage des Fihrist, Mânî habe seine Lehre wie sein Alphabet aus dem Magismus und dem Christentume abgeleitet, nichts für die Entscheidung der Frage beweist, auch wenn Mânî selbst so gesprochen haben sollte, ist klar. Viel vorsichtiger sagt Bîrûnî S. 207, Z. 13 „Mani hatte sich Kenntnis verschafft von der Glaubensrichtung der Magier, der Christen und der Dualisten". —

Manis Religion war kein Glaube für die Masse, für das Volk; und auch unter den Gebildeten mußten die wirklich ernst auf den Grund gehenden Wissensdurstigen, wie ein Augustin, schließlich dahinter kommen, daß hier kein wirklicher „Aufschluß", sondern nur phantastischer „Betrug", kein geoffenbartes „höheres Wissen", sondern „Menschenwitz" vorliegt. Namentlich aber wird dem einzelnen „persönlichen" Menschen doch ein gar zu magerer Bescheid über das endliche jenseitige Los seiner „persönlichen", erlösten, unsterblichen Seele, die nur im christlichen, gottmenschlichen Erlöser Ruhe findet — cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te, sagt der bekehrte Augustin in seinen Konfessionen. K. Keßler.

Mann, Julius Wilhelm, gest. 1892. — Litteratur: Memoir of the Life and Work of W. J. Mann 1893 von seiner Tochter Emma T. Mann zunächst als Manuskript gedruckt, nun aber auch im Buchhandel zugänglich; Memorial of W. J. Mann D.D.

LL. D. by Dr. A. Spaeth, Separat-Abdruck aus der Lutheran Church Review, Januar 1893; Dr. W. J. Mann, ein deutsch-amerikanischer Theologe, Erinnerungsblätter, gesammelt und bearbeitet von Dr. A. Späth, Reading, Pilgerbuchhandlung, 1895.

Wilhelm Julius Mann, Professor der Theologie am lutherischen Seminar in Philadelphia, Nordamerika, und Pastor der Evangelisch-Lutherischen Zionsgemeinde daselbst, war einer der hervorragendsten deutschen lutherischen Theologen in Amerika. Er war geboren am 29. Mai 1819 zu Stuttgart, Königreich Württemberg, wo sein Vater Johann Georg Mann als angesehener Kaufmann wohnte. Im Elternhaus herrschte ein entschieden christlicher Geist. Der Vater war mit Männern wie v. Seckendorf, Flatt, Dann u. a. eng verbunden, einer der Gründer, und lange der Schatzmeister der Stuttgarter Bibelgesellschaft. Auch Männer wie Ludwig Uhland, Gustav Schwab, Albert Knapp und Christian Gottlob Barth gehörten zu den Freunden des Hauses. Der hoch begabte Sohn erhielt seine Vorbildung auf der Lateinschule zu Blaubeuren und am Gymnasium seiner Vaterstadt, unter Klumpp, Cleß, Klaiber und Schwab. Schon in diesen Jahren schloß er einen engen Freundschaftsbund mit Philipp Schaff, der später in amerikanischen kirchlichen Kreisen eine so bedeutende Stellung einnahm, als „The presiding genius of international Theology", wie ihn sein Freund scherzhaft nannte. Im Herbst 1837 bezog Mann die Universität Tübingen, um sich dem Studium der Theologie zu widmen. Unter seinen Lehrern waren Friedrich Heinrich Kern, Georg Heinrich August Ewald, Gustav Friedrich Oehler, damals noch ganz im Anfang seiner akademischen Thätigkeit, und Ferdinand Christian Baur. Das Meiste und Beste seiner theologischen Ausbildung aber verdankte er dem Professor Christian Friedrich Schmidt. Unter den Männern, mit denen ihn eine herzliche Jugendfreundschaft verband, nennen wir Wolfgang Friedrich Geß, Gustav Schmoller und Wilhelm Gleiß, später Pastor in Hamburg. Nach kurzer Lehrthätigkeit an einer Privatschule in Bönnigheim, Württemberg, und einem Vikariat in Neuhausen, bei Urach, folgte er im Jahre 1845 einer Einladung seines Freundes Schaff nach Amerika, wo er zunächst an den Lehranstalten zu Mercersburg, Pennsylvania, und als Gehilfspastor der Salemsgemeinde zu Philadelphia, im Dienste der reformierten Kirche stand, der sein Freund Schaff, ein geborner Schweizer angehörte. Sehr bald fing er an, eine rege litterarische Thätigkeit zu entwickeln durch seine Mitarbeit an dem von Dr. Schaff im Jahre 1848 gegründeten Monatsblatt „Deutscher Kirchenfreund", dessen Redaktion Mann im Jahre 1854 selbst übernahm. Die Ziele des viel gelesenen und hoch geschätzten Blattes hat Mann selbst folgendermaßen geschildert: „Wir wollen uns zunächst den deutschen protestantischen Interessen dieses Landes widmen. Die Bande des Blutes und der Sprache sind auch heilige Bande. Ihre Bedeutung wird für uns erhöht durch den gemeinsamen Anteil an den Vorgängen auf dem weiten Felde des kirchlichen und religiösen Lebens der Deutschen in der neuen und alten Heimat. Das deutsche Volk war der Mutterschoß, aus welchem die größte That der neuen Geschichte hervorging. Als eine Weltmacht ersterbend erwies Deutschland sich als die Geistesmacht, und gab der Kirche ihre Wiederbildung, die Reformation, und dem Strom der Weltgeschichte eine andere Richtung. Wir bleiben nur uns selbst treu, wenn wir uns mit der geschichtlichen Fortentwickelung der im sechzehnten Jahrhundert ausgesprochenen Grundgedanken verbunden und verwachsen wissen . . . Jeder andere Standpunkt ist für uns gerade eine logische und sittliche Unmöglichkeit." Die volle Bedeutung dieser Worte ist daraus zu verstehen, daß sie ihre Spitze auch gegen die damaligen romanisierenden Neigungen seiner Freunde Dr. Schaff und Dr. Nevin kehren, die durch ihr Liebäugeln mit Rom manchen Anstoß gegeben hatten.

Manns Verbindung mit der reformierten Kirche war von Anfang an eine „Anomalie" gewesen, und erst mit dem Jahre 1850 fand er den rechten Boden für sein Wirken in Amerika, als er dem Ruf an die Evangelisch-Lutherische Zionsgemeinde zu Philadelphia folgte, zunächst als Assistent des damaligen Hauptpastors Dr. Rudolf Demme. Vierunddreißig Jahre lang diente er der Gemeinde mit seiner eminenten Predigtgabe, und seiner treuen gewissenhaften pastoralen Thätigkeit. Der Übergang an die lutherische Muttergemeinde Philadelphias brachte auch seinen Eintritt in die von Heinrich Melchior Mühlenberg 1748 gegründete Muttersynode, das evangelisch-lutherische Ministerium von Pennsylvanien mit sich, wo er gar bald eine einflußreiche Stellung einnahm. Zweimal bekleidete er das Präsidentenamt, und mit seinem Freunde Dr. G. F. Krotel verfaßte er eine von der Synode herausgegebene Erklärung des lutherischen Katechismus. Schon in den fünfziger Jahren fand er auch Gelegenheit, den konservativen Geist seiner Synode gegen das puritanisch-methodistische Wesen, das damals in der Generalsynode sich breit machte, kräftig zu vertreten. Der theologische Führer des Amerikanischen Luthertums, Dr. S. S. Schmucker,

hatte a. 1855 eine Amerikanische Recension der Augsburgschen Konfession, die sogenannte „Definite Platform" herausgegeben, für die er den Anspruch machte, daß sie den Standpunkt der Generalsynode repräsentiere. In der heftigen litterarischen Fehde, die daraus entstand, war Dr. Manns „Plea for the Augsburg Confession" ohne Frage die tüchtigste und schneidigste Verteidigung des alten Bekenntnisses. Ihr ließ er im Jahr darauf eine weitere Schrift folgen „Lutheranism in America: an essay on the present condition of the Lutheran Church in the United States", worin die verschiedenen Richtungen, die damals unter den Lutheranern Amerikas sich kund gaben, in unparteiisch geschichtlicher Weise skizziert werden.

Als im Jahre 1864 die Pennsylvania-Synode im Gegensatz zu dem Geiste, der auf der Lehranstalt der Generalsynode zu Gettysburg damals herrschte, ihr eigenes theologisches Seminar in Philadelphia gründete, wurde Dr. Mann, mit Dr. C. P. Krauth und Dr. C. F. Schäffer, als ordentlicher Professor in die erste Fakultät erwählt, und hat auch auf diesem Gebiete seiner Kirche mit seiner hervorragenden Lehrgabe, siebenundzwanzig Jahre lang treue und segensreiche Dienste geleistet. Seine Fächer waren Hebräisch, Neutestamentliche Exegese, Deutsche Homiletik, Symbolik und Ethik. Für die letztere stellte er für seine amerikanischen Studenten einen Umriß aus Schmidts Ethik zusammen „General Principles of Christian Ethics: the first part of the system of christian Ethics by Christian Fr. Schmidt", 1872.

In den letzten Lebensjahren war Dr. Mann besonders litterarisch thätig auf dem Gebiet der amerikanischen, speziell der pennsylvanischen Kirchengeschichte. Dahin gehören seine Schriften „Vergangene Tage aus den Zeiten des Patriarchen H. M. Mühlenbergs", 1879. „Leben und Wirken W. Penn's", 1882. „H. M. Mühlenbergs Leben und Wirken", 1891. Seine wertvollsten Leistungen aber auf diesem Gebiet sind: Die Englische Mühlenberg-Biographie, die a. 1887 zur Jahrhundertfeier des Todes des Patriarchen erschien (Life and Times of Henry Melchior Muehlenberg. Philadelphia, G. W. Frederik), und die neue Ausgabe der sogenannten Halleschen Nachrichten, die er in Gemeinschaft mit Dr. Germann in Windsheim, und Dr. Beal M. Schmucker, in Reading, Pennsilv. veranstaltete (1886). Ein außerordentlich reiches und wertvolles Material ist in den Anmerkungen aus den Archiven zu Halle, aus amerikanischen Kirchenregistern und anderen Quellen mit unendlichem Fleiß zusammen gearbeitet. Leider ist nur der erste Band der Ausgabe fertig geworden. Vor der Vollendung des zweiten Bandes ereilte den fleißigen Bearbeiter der Tod (am 20. Juni 1892, in Boston, Mass.). **A. Späth.**

Manna s. d. A. Wüstenwanderung.

Manning, Henry Edward, gest. 1892. — Quellen: White, Card. M., London 1882; A. W. Hutton, Card. M., London 1892; Lilly, Characteristics ... of H. E. M., London 1895; O'Byrne, Lives of the Cardinals, London 1879; Catholic Directory, London 1892; Dublin Rev., April 1875 und April 1892; Quart. Rev., Juli 1892; Contemp. Rev., Februar 1892; Nineteenth Cent., Februar 1892; Review of Rev., Februar und Mai 1892; Strand Magaz., Juli 1891. Times, 15. Januar 1892; Bellesheim, H. E. Mann., Mainz 1892 (tendenziöse Kompilation); Dict. of Nat. Biogr. (ed. S. Lee) vol. 36; Memorials of Card. M., London 1892; Mozley, Reminiscences, vol. I; Overton and Wordsworth, Life of Christ. Wordsw.; A. J. C. Hare, Mem. of a Quiet Life, vol. II; Stephen, Life of W. F. Hook, vol. II; W. Ward, W. G. Ward and the Oxf. Movement, London 1889 und W. G. Ward and the Cathol. Revival; Church, The Oxf. Movement, London 1891; Cristofori, Storia dei Card. di S. Rom. Chiesa, Rom 1888; Acta et Decr. S. S. et Oec. Conc. Vatic., Freiburg 1872; — Guardian, 6. Juni 1849; 4—10. April, 17.—24. Juli, 27. November 1850; Tablet, 12. April 1851; 25. Februar, 13. Mai, 10. Juni, 11. November 1865; Januar 1892; — Parl. Papers (Hist. Com.) 1849, XLIII 463; 1090; 1111; 1884/5, XXX u. XXXI; 1886, XXV 4863; 1887, XXIX 5056; XXX 5158; 1888, XXXV 5485; League of the Cross Magaz., April 1884; Juni 1884; November 1885.

Manning, Kardinalpriester und zweiter Erzbischof von Westminster, das Urbild des englischen Ultramontanismus im 19. Jahrhundert, wurde am 15. Juli 1808 als jüngster Sohn des damals wohl begüterten Großkaufmanns und Parlamentsmitglieds William Mannnig auf dem väterlichen Landsitz Copped Hall, Totteridge in Hertfordshire geboren; seiner Mutter, einer geb. Hunter, deren Sippe nach einer Familienüberlieferung aus Italien (Venatore) nach Südengland verpflanzt war, verdankt er wohl den Tropfen italienischen Bluts, aus dem seine spätere rückhaltlose Vorliebe für das Italienertum in Sprache, Anschauung und Lebensformen floß. Bald nach seiner Geburt erwarb sein Vater den herrlichen Landsitz von Coombe Bank bei Sevenoaks; hier waren die späteren Bischöfe von St. Andrews und von Lincoln, Charles und

Christopher Wordsworth seine Spielgenossen. Mit 14 Jahren wurde er auf die damals unter dem kraftvollen Rektor Butler blühende Schule von Harrow geschickt. In der Schulgeschichte jener Jahre tritt er nicht irgendwie hervor; den Spielen war er als ein gesunder Junge wie die anderen ergeben, aber ein beinahe krankhafter Ehrgeiz, der sich bis zu dem Aut Caesar aut nullus bei ganz gewöhnlichen Vorgängen verstieg (Quart. Rev. 189), verriet den stolzen Flug des noch ungeformten Geistes. Im April 1827 trat er, ein kühner Reiter und geschickter Ruderer, ein Sportsmann, der einen Hasen mit seinem ersten Schusse (!) getötet hatte, aber mit nicht sehr großem Wissen, in Balliol College, Oxford ein. Dort kam er in enge Beziehungen zu Gladstone und Hope-Scott, mit denen er sein Leben lang verbunden blieb, studierte energisch, im Vorblick auf die politische Laufbahn, der er damals sich zuzuwenden gedachte, die alten und neueren Sprachen, mit Vorliebe Italienisch, nur nicht, wie auch Newman nicht, das Deutsche; in der Union, dem von den Oxforder Studenten eingerichteten Debattierklub that er sich als schlagfertiger Redner hervor, der auch auf verfängliche Fragen um — phantasievolle, halbwahre und ganzfalsche Auskünfte nicht verlegen war; ein ergötzliches Beispiel hat Doyle aus der Debatte über den Barilla Zoll, gegen den Gladstone unter M.s Vorsitz donnerte, mitgeteilt (Quart. Rev. 190).

Nachdem er Michaelis 1830 einen Studentenpreis in den Schönen Wissenschaften gewonnen, glaubte er, gewandter Redner und unverfrorner Draufgänger, die erste Stufe zu seinem Lebensziele, der parlamentarischen Thätigkeit gewonnen zu haben. Aber die damaligen Vermögensverluste seines Vaters zwangen ihn zum Verzicht. Die Not um eine gesicherte Zukunft trieben ihn infolgedes ins Erwerbsleben; er übernahm im Kolonialamt die Stelle eines Privatsekretärs bei einem der Oberbeamten. Aber es zeigte sich bald, daß die Beamtenlaufbahn dem Fluge seines Geistes nicht genügte, weil sie vom Cäsar der Zukunft Dinge, die seiner Natur fremd waren, Dienst und Beugung forderte.

Religiöse Impulse beherrschten ihn damals nicht. Nirgends werden sie in den Jugenderinnerungen seiner Zeitgenossen und Freunde auch nur angedeutet; die weitverbreitete Gleichgiltigkeit in Sachen des Glaubens, die sich mit der Innehaltung der äußeren kirchlichen Form absand, hat allem Anschein nach als eine Überlieferung des väterlichen Hauses ihn beherrscht. Damals kam er, durch den pekuniären Niederbruch seines Vaters aufgeregt und aus seinen Zukunftsträumen gestürzt, in das Haus eines alten Schulfreundes, des Bankiers Bevan, dessen Familie eine große quäkerische Vergangenheit hatte und damals unter den Evangelischen hochgeachtet war. Bevans Schwester, später Frau Mortimer, die durch vortreffliche Kinderschriften sich einen Namen gemacht, eine kluge und tiefreligiöse Frau, sagte ihm einmal in einer seiner verdüsterten Stimmungen, es gäbe noch andere Lebenshöhen als Politik und Beamtentum. „Welche?“ „Im Reiche Gottes; die stehen für Sie offen“, antwortete Miß Bevan. Der Eindruck dieser Worte auf M. war ein tiefer. Sie lasen dann während seines Besuches morgens und abends in der Bibel, und das „war der Anfang von Mannings religiösem Leben“. Er selbst nannte Miß Bevan später seine geistliche Mutter.

Wir sehen, ein neues Leben immer noch unter dem Gesichtspunkte des Emporkommens, der heavenly aspirations. Die krankhafte Unruhe vorwärts trieb ihn nun nach Oxford zurück ins — geistliche Amt. Im Fluge: im April 1832 wurde er Fellow von Merton College, Weihnachten Diakon, Anfang 1833 Hilfsgeistlicher bei dem Pfarrer von Woollavington (Sussex), Rev. J. Sargent, einem Führer der Evangelischen Partei, und nach dessen Tode im Sommer 1833 sein Nachfolger im Pfarramt. Im November heiratete er Sargents dritte Tochter, Karoline; die Ehe blieb kinderlos, wurde aber nach schon vier Jahren durch Frau Mannings Tod getrennt.

Mit 25 Jahren — wie erfolgreich und glückverheißend war doch die Bevansche Anregung gewesen! — war M. — von einem ordnungsmäßigen theologischen Studium kann man gar nicht reden, — Pfarrer einer wohlgeordneten, trefflichen Gemeinde, Führer im Dorfe, Gatte einer schönen und reichen Frau, kraftvoller Prediger des Evangeliums und geliebter Seelsorger seiner Pfarrkinder.

Von den Stürmen, die in diesen Jahren die Geister in Oxford erschütterten, blieb er unberührt. In Lavington hat er als „Evangelischer“ sein Amt geführt; der in ihm schlummernde Traktarianer verriet sich nur insoweit, als er nach dem Satze: evangelische Wahrheit mit apostolischer Ordnung auf die kirchlichen Ordnungen in Predigt, Liturgie und Amtsverwaltung in einem für die Anschauungen seiner Partei nicht gewöhnlichen Maße hielt. Es waren die drei glücklichsten Jahre seines Lebens: von theologischen Zweifeln und kirchenregimentlichen Fragen noch nicht beunruhigt, sah er sich in gedeihlicher Arbeit und den Aufstieg zu kirchlichen Höhen offen vor sich.

An den Tracts for the Times hat er keinen Anteil gehabt. Jedenfalls aber hat er je nach dem Erscheinen von ihnen Kenntnis genommen; wie weit sie ihn in seinen theologischen Anschauungen beeinflußt haben, läßt sich aus den vorhandenen Quellen nicht feststellen. Bei seiner Ordination hatte er die Wiedergeburt· in der Taufe verteidigt; von 1835 ab treten die Ideen der Real Presence im A. M., der apostolischen Succession und einer gewissen Berechtigung der Tradition in seinen Predigten auf (vgl. seine erste gedruckte Predigt: The Engl. Church: its succession and witness, 1835, und The Rule of Faith, 1838); mit Lebhaftigkeit aber widersprach er der Verbindung der Kirche mit dem Staat (vgl. The Principle of the Eccles. Comission examined, 1838) in einem Briefe an den Bischof von Chichester, der ihn Dezember 1840 als Archidiakon an seine Kathedrale rief. 1842 zum Universitätsprediger in Oxford ernannt, veröffentlichte er unter dem Titel The Unity of the Church, noch ohne von römischen Anschauungen wesentlich beeinflußt zu sein, eine scharfsinnige Verteidigung des anglokatholischen Kirchenbegriffs. Den berüchtigten Trakt XC von Newman verurteilte er demgemäß als spitzfindige Kasuistik, und noch im November 1843 hielt er vor der Universität eine scharf antirömische Predigt, die das lose Band zwischen Newman und ihm endgiltig zerschnitt.

Indes die scharfe Berufung auf kirchliches Altertum und Überlieferung, die in der Rule of Faith zu Tage tritt, drängte andererseits ihn endgiltig von der Seite der Evangelischen ab. Im Februar 1845 wurde er in Oxford mit dem leidenschaftlichen W. G. Ward, durch diesen mit Pusey bekannt; unter ihrem Einflusse kamen die romanisierenden Ansätze, vor allem die Idee der Einheit, Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche, zu römischer Reife. Auf einer Reise nach Belgien, Deutschland und Italien (1847—1848) wirkten „die mächtigsten Eindrücke von der Lebenskraft der römischen Kirche" und — die bezaubernde Liebenswürdigkeit Pius' IX., dem er sich in Rom vorstellen ließ, in der gleichen Richtung weiter. Dem ins Vaterland Zurückgekehrten schlugen die Wogen eines wilden kirchlichen Durcheinander entgegen. Der liberale Hampden in den Episkopat berufen, die Kirchschulen durch Eingriffe des Staats in ihrer Existenz bedroht und der von seinem Bischof abgesetzte Gorham, der Leugner der Taufgnade, durch Entscheidung des Privy Council ins kirchliche Amt wieder zugelassen: damit war die Lehreinheit und Rechtgläubigkeit der Staatskirche vernichtet, sie selbst, auch in geistlichen Dingen, der Willkür des Staates preisgegeben als „eine Sklavin in Banden". Sein anglokatholisches Ideal sah M. in Schemen verfließen; das „kirchliche in seiner Seele konnte kein Privy Council anrühren". Ich bin, schrieb er am 8. Juni 1850, mitten in einem Kampfe von schwersten Folgen, ruhig, geduldig, ins Schweigen gedrängt, aber überzeugt, daß die Gesetze, die ich für göttlich halte, von Menschen verletzt und die Grundlagen des Vertrauens zu meiner Kirche erschüttert sind. Die Leute haben mich längst zu Pius IX. geschickt, aber — noch bin ich hier. Im Juli schüttete er die Schalen seines Zorns über den Staat, der die Kirche Gottes vergewaltige, in einem mehr geistvollen als logisch zwingenden Schreiben an seinen Bischof Dr. Gilbert (gedr. u. d. T. The Appellate Jurisdiction of the Crown in matters spiritual) aus. Er vertritt darin scharf die hochkirchliche Idee gegen die erastianischen Übergriffe der Staatsgewalten, aber von einer Flucht aus „der entweihten Kirche" nach Rom oder in den Dissent ist noch keine Rede. Er verschwieg seine Gedanken; über den geheimen Zug seiner Seele war er klar. Vor 300 Jahren, sagte er im August einem Freunde, stiegen wir aus einem guten Schiffe in ein Boot; aus dem Boote in ein Faß kriechen mag ich nicht.

Im September erschienen nun die päpstlichen Briefe, die die römische Hierarchie in England wieder aufrichteten und über das Land ein Netz von Bistümern und Prälaturen warfen. Diesen Nackenschlag empfand der englische Protestantismus mit aufbäumendem Grimm und machte diesem unter Lord Russells Führung in wilden Bewegungen Luft.

Manning stand im Sturm ruhig und entschieden. Seine Hoffnungen flogen damals hinüber auf das schöne Schiff, das zu den Gestaden Englands heimkehrte, stolz und frei. Nach einem Protest-Meeting seiner antirömischen Geistlichkeit, dem er schweigend präsidierte, legte er sein Archidiakonat in die Hände seines Bischofs zurück (November 1850), ging nach London und trat (6. April 1851) mit seinem Freunde Hope-Scott in der Jesuitenkirche von Farm Street in die römische Kirche über. Das Studium von Newmans Development of Christian Doctrine hatte mit der Pracht und dem Glanze seiner Sprache, seinen geschlossenen Folgerungen und farbenreichen Zukunftsbildern die Decke vollends von seiner Seele genommen, und Canus' Loci theologici beseitigten, was an Bedenken noch zurückblieb. „Wie gesegnet war das Ende. E da

martirio venni a questa pace", schrieb er, Cacciaguida (in Dantes Parad. XV) nicht ganz richtig citierend, im Oktober 1851 einem Freunde. Der Prinz-Gemahl Albert aber, der M. durchschaute, sagte (vgl. Tablet 1892 I 83) von ihm: Eine Mitra würde ihn gerettet haben. —

Man braucht die großen Züge seiner markigen Herrennatur nicht zu unterschätzen, 5 die Fülle eigenartiger Kraft, die freilich nach Auswirkung und Anerkennung schrie. Sieht man nicht auf die Worte, sondern auf die Thatsachen, so ist man berechtigt zu sagen, daß der Einschlag im Gewebe seines Lebens Ehrgeiz war, brennender Eifer, vorwärts zu kommen, ein Erster, wenn nicht der Erste zu sein: akademisches Studium und kirchlicher Dienst, die vor seiner Konversion lagen, humanitäre Bestrebungen, Auftreten in der Oeffent- 10 lichkeit und in der Gesellschaft, — alles Mittel für die Lösung der freilich nicht bloß persönlich gefärbten Aufgabe, die römische Kirche zu verherrlichen und im vollen Glanze der englischen Welt zu zeigen.

Dem römischen Prälatentum kam der Apostat, der ein Mann von nicht gewöhnlicher Art war, nicht zu Danke. Es spöttelte über seine „Aspirationen". Aber Wiseman brach 15 autokratisch den Widerstand nieder. Auf seine Anregung wurde M. nach — 10 Wochen schon ordiniert. Er ging gleich darauf nach Rom, um dort, wie das katholische Tablet damals höhnisch bemerkte, seine theologischen Studien zu beginnen. 1857 ernannte ihn Pius zum Provost von Westminster, 1860 zu seinem Hausprälaten und apostolischem Protonotar mit dem Range eines Bischofs und dem Titel Monsignore; Ignorante, wie 20 die römische Medisance hinzufügte im Hinblick auf die Mängel seiner theologischen und gesellschaftlichen Bildung. In diesen von ihm in Rom und London verbrachten Jahren gründete er nach dem Mailänder Vorbild die (engl.) Kongregation der Oblaten vom h. Karl Borromaeus, eine Art Prälatenschule für die hohen Kirchenämter und zur Verteidigung der weltlichen Macht des Papstes, veröffentlichte Vorlesungen über die Grounds of Faith 25 (London 1888), in denen er den Romanismus als die einzige Rettung von dem in den Essays und Reviews der Staatskirche aufgezwungenen Rationalismus nachzuweisen versuchte, und 1867 The Reunion of Christendom, mit dem Grundgedanken, daß England nur durch Unterwerfung unter den römischen Bischof dem Christentum wiedergewonnen werden könne. Und zwar ohne Kompromiß; durch Feilschen mit katholischen Grundsätzen, durch 30 zahmen, furcht- und kraftlosen oder weltförmigen Katholicismus die Gunst der Protestanten erkaufen wollen, sei ein verhängnisvoller Fehler, weil der Engländer nur die Aufrichtigkeit achte (Tablet I 66; 116).

Der Bruch war also ein vollkommener; unter den ultramontanen Einflüssen, denen M. seit seinen römischen Besuchen ausgesetzt war (Perrone, Passaglia, Brownbill), schlug der flammende 35 Eifer des Konvertiten vielfach in ungerechte und einseitige Schmähungen der verlassenen Kirche um. Er war, noch ehe die Mitra ihn zierte, ein gesinnungstüchtiger, leidenschaftlicher Ultramontaner geworden, dem in dem fruchtverheißenden Neuland Roms eine Ernte goldner Früchte beschieden schien. Die Lappen des entweihten Anglikanismus warf er weg, um den Purpur dafür einzutauschen. 40

Im Februar 1865 wurde er aus Rom, wo er mit Pius im vertrautesten Verkehr stand, an das Sterbebett Wisemans gerufen und hielt ihm die Leichenrede. Die drei Vorschläge des erzbischöflichen Kapitels ließ der Papst unbeachtet; aber gegen M.s Namen erhob sich unter den älteren englischen Katholiken ein Sturm des Unwillens. Man forderte Errington, Wisemans langjährigen Koadjutor. Pius blieb indes fest. Viele Leute brachten 45 viele Gründe gegen Ihre Ernennung vor, sagte er M. in dessen erster Audienz, aber ich vernahm beständig eine innere Stimme in meinen Ohren: Mettete lì, mettete lì (Morris, Month LXXIV 164), und dieser Stimme folgend ernannte er ihn am 30. April zum Erzbischof von Westminster (konsekriert 8. Juni; Pallium Michaelistag; inthronisiert 6. Nov.). Im Sommer widerrief M. in The Temporal Mission of the Holy Ghost 50 (gedr. Lond. 1877; 88; 92) eine Reihe anglikanischer Anschauungen und begründete eingehend die römische Lehre vom hl. Geist in ihren Beziehungen zu Kirche, Vernunft, hl. Schrift und Tradition; in dem zehn Jahre später erschienenen Nachtrag versuchte er eine Darstellung der Arbeit des hl. Geistes an der Menschenseele. Diese beiden Bücher, weder gelehrt noch tief, halten sich genau auf den Linien der römischen Lehre, gelten aber in Eng- 55 land als die hervorragendste und charakteristischeste Darstellung seiner eigenen kirchlichen Anschauungen.

Den erzbischöflichen Stuhl hat M. 27 Jahre innegehabt. Die große Aufgabe, die dem Haupte der römischen Hierarchie in dem noch feindlich erregten England zufiel, erfaßte er nicht mit dem verflackernden Eifer des Emporkömmlings; bis zuletzt hat er seine 60

nicht gewöhnlichen Kräfte in ihren Dienst gestellt. M. war weder ein Gelehrter noch ein Denker; an Geistestiefe stand er weit hinter Newman, auch hinter Ward und Hope, seinen Freunden, zurück; aber ein Mann von ausgeprägtem Selbstbewußtsein und starkem Willen, eine Herrschernatur mit allen ihren Vorzügen und Fehlern. Unter dem Grollen seiner neuen Glaubensgenossen zum Kapitän des „guten Schiffs" berufen, zwang er den Offizieren und dem Schiffsvolk mit eiserner Faust seinen Willen auf; ein Herrscher, der sofort dem in Wisemans letzten Jahren in behagliche Lebensgewohnheiten verfallenen Klerus lästig wurde und auch die Laien bald die starke, rücksichtslose Gewalt merken ließ, die über ihnen war; überall hin reichte seine Hand, sah sein Auge, drang sein Machtwort: der Autokrat, schon in den Knabenjahren in den Tiefen seiner Seele schlummernd, hatte freie Bahn zur Entfaltung gewonnen.

Forderte er von seinen Untergebenen viel, an sich selbst stellte er als Leiter einer großen, über die ganze Insel bis in die schottischen Hochlande verstreuten Gemeinschaft die größten Anforderungen. Bis in seine späteren Lebensjahre verwandte er seine Ferien auf Visitationen der nördlichen Diöcesen, predigte in den Dörfern, bot für weitere Kreise Vorlesungen in den Städten und hielt umgeben von seinem geistlichen Stabe glänzende Empfänge für die oberen Gesellschaftsklassen, die von dem Zauber seiner Rede, seinem ehrfurchtgebietenden Auftreten, der vornehmen Haltung und dem eindrucksvollen, wie aus Erz gegossenen Antlitz hingerissen waren. — Typischer Ultramontaner, der im römischen Papste Kopf, Herz und Seele der Christenheit sah und gläubig verehrte und alles, was italienische Art hatte, kritiklos bewunderte, italienische Architektur und Ornamente, italienische Kleider und Gesten, die italienische Aussprache des Latein, den Gregorianischen Kirchenton, zwang er die fremden Formen seiner Erzdiöcese auf, blieb rückhaltloser Bewunderer der päpstlichen Kirchenpolitik bis zur Verleugnung eigener Überzeugungen, setzte das päpstliche Veto gegen die von Newman geforderte Gründung eines römisch-katholischen Colleges in Oxford durch, forderte die Wiederherstellung der weltlichen Herrschaft des Papstes und trat seit 1867 als rücksichtsloser Verteidiger für die Unfehlbarkeit auf. Während des Vatikanischen Konzils 1869/70 war er in Rom und arbeitete in ruhelosem Eifer den gallikanistischen Ansprüchen Dupanloups entgegen, der ihn freilich in einer Streitschrift mit dem sicheren Griffe des überlegenen Denkers und Dialektikers kurz abthat. Er selbst stellte die geistigen Waffen, über die er verfügte, in zwei Hirtenbriefen: The Centenary of St. Peter and the General Council (London 1867) und The Oecumenical Council and the Infallibility of the Roman Pontiff (London 1869) in den Dienst der ultramontanen Sache. Als Mitglied der Deputatio pro Rebus ad Fidem pertinentibus nahm er an den Konzilsverhandlungen hervorragenden Anteil, auch hier mehr durch impulsive Kraft und durch schwärmerische Bewunderung des papstkirchlichen Ideals als durch scharfsinnige und geschlossene Beweisführung ausgezeichnet. Den Abschluß seiner Arbeiten am Konzil stellt eine Druckschrift aus dem Jahre 1870, The Vatican Council and its Definitions dar (alle drei Schriften unter dem Gesamttitel Petri Privilegium 1871 abgedruckt). Die Ergebenheit an die Interessen des Papstes stärkte von Jahr zu Jahr das persönliche Verhältnis beider Männer; und wenn man auch nicht annehmen muß, daß für M.s weiteren hierarchischen Aufstieg die persönliche Vorliebe des Ganz-Italieners für den Halb-Italiener das entscheidende Moment war, so liegt es andererseits doch in der Natur der Sache, daß M., als Vertrauter Pius' IX. mit den intimen Vorgängen an der Kurie, mit den letzten Zielen der kurialen Partei und den kirchlichen Anschauungen des hierarchischen Hauptes bekannt geworden, für das Pallium als geeignet erschien. Im März 1875, nach zehnjähriger erfolgreicher oberhirtlicher Arbeit, erhielt er als Kardinalpriester von San Gregorio in Monte Celio den Purpur.

Seit dieser Ernennung zu einer kirchlichen Würde, die, im Gegensatz zu der von den argwöhnischen Engländern grundsätzlich nicht anerkannten erzbischöflichen, dem Prälaten in der Gesellschaft eine Folie gab, haben sich M. die Thüren der vornehmen Welt in England erst aufgethan. An die Stelle des aufdringlichen Erzbischofs von Westminster, den man perhorreszierte, trat der erhabene, aus dem eignen Rechte des Papstes mit dem Purpur bekleidete Kardinal als eindrucksvolle, in seiner farbigen Gewandung auffällige und ehrfurchtgebietende Gesellschaftsfigur. Und um die fürstlichen Alluren des vornehmen Würdenträgers beneidete ihn mancher Bischof der Staatskirche; M. legte bei jedem öffentlichen Auftreten Wert auf Etikettefragen, soweit sie den Kardinal in ihm betrafen, und hat im gegebenen Falle mit Erfolg selbst vor dem Erzbischof von Canterbury seinen Vortritt durchzusetzen verstanden.

Aus der Zurückhaltung, die ihn bis dahin den öffentlichen Interessen im weiteren

Sinne fern gehalten, heraustretend, suchte er nun vor allen Dingen Einfluß auf die Neugestaltung der Volkserziehung zu gewinnen, forderte die Beschulung der römisch-katholischen Kinder vom 5. Lebensjahr an, gründete Waisenhäuser, Industrie- und Armenschulen, Kranken- und Erholungsheime für seine Kinder, deren Erziehung dem Staate preiszugeben er mit Erfolg ablehnte. Nach 25 Jahren unablässiger Arbeit war es ihm gelungen, die Zahl der früher schmählich vernachlässigten katholischen Schulkinder zu verdoppeln, obgleich die römisch-katholische Bevölkerungszahl im wesentlichen nicht zunahm. — Dagegen ist sein Lieblingsplan, in London eine römisch-katholische Kathedrale der staatskirchlichen Westminster Abtei gegenüber zu stellen, an mangelnden Mitteln gescheitert. An ihre Stelle hat er 1867 die übrigens monumental hervorragende Kirche in Kensington, die sog. Prokathedrale gesetzt; und in Carlisle Place, Vauxhall, hat er, dem Lambeth Palace des anglikanischen Primas gegenüber, 1872 eine erzbischöfliche Residenz gebaut. Hier hat er seitdem, soweit seine persönlichen Bedürfnisse in Frage kamen, in einfacher Lebenshaltung, äußerlich indes im Glanze seiner fast fürstlichen Würde, die letzten Lebensjahre verbracht. —

Es kam ihm darauf an, die Machtfülle seiner Kirche und den Anspruch seines hohen Amtes auch in den äußeren Formen des Lebens durchzusetzen. Incessu pateat dea. Die straffe Zusammenfassung der in seiner kirchlichen Gemeinschaft schlummernden Kräfte in der amtlichen Organisation, Beteiligung am öffentlichen Leben, Förderung des katholischen Vereinswesens, ist ihm gelungen; aber dem Ziele, das ihm vor der Seele stand und das er durch diese Mittel erstrebte, Ausbreitung des Katholicismus auf englischem Boden -- an die in der römischen Tagespresse oft verkündete „Bekehrung Englands" hat M. selbst im Ernste niemals geglaubt — ist er seit seinem Amtsantritt immer ferner gerückt. Man hat M., mit Recht oder Unrecht, Proselytenmacherei vorgeworfen. Jedenfalls waren in dieser Beziehung seine vornehme Haltung, seine aristokratischen Manieren und sein Takt von bedeutsamer Wirkung auf die oberen Klassen; von seinem Standpunkt aus hatte er die Pflicht, von seinen Gaben Gebrauch zu machen. Aber die Erfolge wenigstens rechtfertigen diesen Vorwurf nicht. Von dem Zauber seiner Persönlichkeit angezogen, sind eine Reihe Anglikaner nach Rom übergetreten. Oxenham, der geistig bedeutendste Konvertit, schloß sich aber bald nach seinem Übertritt Döllinger an und lohnte M. mit Undank, und Robert Wilberforce, der Bruder des berühmten Samuel W., erlag schon nach drei Jahren, wie Bellesheim sagt (S. 142), „unter Ms. Beistand" in Albano einem tückischen Fieber. Von Newmans Verwandten folgte niemand dem hochbegabten Oratorianer, M. nur ein Bruder. Alle Bemühungen M.s um die Massen sind hoffnungslos fehlgeschlagen; der Bann der geistlichen Erstarrung ist, wie der gelehrte Katholik Mivart feststellt (Dublin Review III, Ser. XII 65), im Angloromanismus noch nicht im Weichen; es fehlt der Masse an der geistigen Energie vorwärts zu kommen. Die von M. an die Oxforder Bewegung geknüpften Hoffnungen hat er begraben müssen; die Traktarianer sind grundständige Anglikaner, und gerade sie bieten alle Macht auf gegen die Konversion nach Rom (Month XXXIV 383; XXXV 225). Morris (Catholic England, 81—89) hat aus verläßlichen, in der Hauptsache von M. selbst gelieferten Quellen die Thatsache festgestellt, daß die römische Kirche in England unter M. an Boden verloren hat und alljährlich schwere Verluste verzeichnet. —

Diese innerkirchlichen Fehlschläge und Enttäuschungen suchte er nun durch die Flucht in die breite Öffentlichkeit wett zu machen, seine Landsleute wenigstens davon zu überzeugen, daß für die öffentliche Behandlung der großen Fragen des Volkswohls der römische Primas ein Interesse und — Bedürfnis habe. So hat er, immer mit innerer Hingabe, aber nicht immer mit richtiger Einsicht in die Sachlage, einen Kreuzzug gegen die Trunksucht und den Alkohol geführt in der Hoffnung, durch die Bekämpfung der Verwüstungen des Schnapses der Kirche Roms die englischen Sympathien zu gewinnen (Quart. Rev. 1892, 209), hat in guter Meinung, aber zum Ärgernis seiner Glaubensgenossen an den öffentlichen Verhandlungen zur Verhinderung der Grausamkeit an Kindern sich beteiligt und die grauenvollen Enthüllungen Steads in der Sache, aber auch in der schmutzigen Form gebilligt, die wissenschaftliche Tierfolter bekämpft, dem ostafrikanischen Sklavenhandel und den indischen Kinderehen ein Ende zu setzen gesucht (vgl. Times, 21. Mai 1886) und als Mitglied der Kgl. Kommission für Beschaffung von Volksheimen in den Jahren 1884—1885 rege Thätigkeit entfaltet. Auch sein Eindrängen in die den Dock Strike von 1889 betreffenden Verhandlungen war gut gemeint und brav begonnen, aber — ein Fehlgriff. Alle verständigen Leute warfen ihm vor, daß er sich in Dinge mische, von denen er nichts verstehe. Der anfängliche Erfolg in der Sache war kein bleibender; nach zwei Jahren beklagten Arbeiter und Arbeitgeber, daß man seine Einmischung zugelassen hatte. Damit war es

mit seinem Einfluß bei den Arbeitern für immer zu Ende; bei dem bald darauf ausbrechenden Gasstrike fügten sich ihm weder die einen noch die anderen. Nach 40jährigem Dienste in einer den unbedingten Gehorsam fordernden Kirche war es ihm schwer geworden zu verstehen, daß der Engländer gewillt ist, seine Angelegenheiten auf seine Weise 5 zu ordnen, und auf priesterliche Einmischung in weltliche Dinge fast krankhaft eifersüchtig ist (vgl. Times, 15. Januar 1892).

Trotz alledem, diese Verdienste um das Volkswohl sicherten ihm eine hervorragende Stellung in der öffentlichen Meinung. Den römischen Katholiken nahm man mit in den Kauf. Die Masse des Volks in Kirche und Dissent ist in den letzten 20 Jahren, im 10 Gefühl der eigenen religiösen Kraft und Sicherheit, tolerant gegen die römischen Katholiken geworden. Man fürchtet Rom nicht mehr, weder als weltliche Macht noch als geistlichen Gegner. Gewiß, die Staatskirche wankte unter dem Schlage von Newmans Übertritt; die Scheidung von M. hat sie nur beklagt, weil er nicht verächtlich als Feind war, während Newman als Freund für sie eine furchtbare Gefahr bedeutete. Als alles vor- 15 über war und man das Facit zog, ergab sich, daß die Kirche durch den Verlust weder des einen noch des anderen schwächer war. So nahmen Freund und Feind in ihm hin, was er war: den aufrichtig frommen Mann, beredten Prediger, hilfreichen Menschenfreund, der im englischen Leben trotz seines Romanismus einen Einfluß ausübte, wie seit der Reformation kein anderer römischer Kirchenmann. —

20 Politisch liberal und mit den Zielen seines Freundes Gladstone sich vielfach berührend, besonders in der Home Rulefrage, ist M. doch auf diesem Gebiete ohne Einfluß geblieben.

Nachdem er dem Andenken Newmans, dessen kirchliche Anschauungen er vielfach bekämpft hatte, am 20. August 1890 bei dessen Requiem eine glänzende Rede gehalten, sank 25 seine Kraft langsam dahin; am 14. Januar 1892 erlag er einer heftigen Halskrankheit; in St. Mary's Cemetery, Kensal Green, liegt er begraben. —

Mannings Schriften: außer den vorstehend erwähnten hat er viele Predigten drucken lassen; eine Auswahl der vor seinem Übertritt gehaltenen veröffentlichte er in 4 Bänden (1842—1850). Sieben „Ansprachen" an seine Geistlichen in Chichester erschienen von 1843 bis 30 1849; es folgten: Sermons on Ecclesiastical Subjects with an Introduction on the Relations of Engl. to Christianity, 3 voll., Dublin 1863—1873; Miscellanies, 3 voll., 1877—1888 (enthalten seine wertvolleren Zeitschriftenartikel); die Pastime Papers (litterar. Aufsätze) erschienen nach seinem Tode, London 1893. Thoughts for those that mourn, London 1843; Devotional Readings, 1868; Characteristics, Political, Philosophical 35 and Religious (herausg. von W. S. Lilly), London 1885; Towards Evening, London 1887; Confidence in God, London 1844. — Kirchenpolitische: The Temporal Power of the Vicar of Jesus Christ, 3. ed. London 1880; England and Christendom, London 1867; The fourfold Sovereignty of God, London 1871; The Vatican Decrees in their bearing on civil Allegiance, London 1875; The In- 40 dependence of the Holy See, 2. ed. London 1877; The true Story of the Vatican Council, 2. ed. London 1877. — Zu den Tagesfragen: Sin and its Consequences, 5. ed. London 1885; The four great Evils of the Day, London 1871; The Office of the Church in higher catholic Education, London 1885; National Education, London 1888; Religio Viatoris, 4. ed. London 1887.

45 **Rudolf Buddensieg.**

Manning, James, gest. 1791. — Litteratur: R. A. Guild, Life, Times, and Correspondence of James Manning, and the Early History of Brown University, Boston 1864; Backus, A History of New England, with particular reference to the Denomination of Christians called Baptists, ed. Weston, Newton 1871, Vol. II, p. 492 sq.; Cathcart, 50 The Baptist Encyclopaedia, Philadelphia 1881, Vol. II, p. 745 sq.; Burrage, History of the Baptists in New England, Philadelphia 1894, p. 75 sq.; Hovey, Life and Times of Isaac Backus, p. 151 sq., et passim; Newman, A History of the Baptist Churches in the United States, 2 ed. 1898, p. 261 sq.; Hague, An Historical Discourse delivered at the Celebration of the Second Centennial Anniversary of the First Baptist Church in Pro- 55 vidence, November 7, 1839, Providence 1839.

James Manning ist am 22. Oktober 1738 in Elizabethtown, New Jersey, geboren; seine Eltern waren Baptisten. Bis zu seinem 19. Lebensjahre beschäftigte er sich mit der Landwirtschaft und empfing nur den einfachen Unterricht in seiner Heimat und Nachbarorten. Mit 18 Jahren bezog er die Hopewellakademie (N. J.), welche unter der Leitung von

Isaak Eaton, einem Baptistenprediger, stand, im Jahre 1758 trat er in das College von New Jersey, jetzt Princeton Universität, ein, wo er im Jahre 1762 die akademischen Grade mit Auszeichnung erhielt. Das Collegium von New Jersey war im Jahre 1747 von den Presbyterianern gegründet, unter dem Einfluß der „Großen religiösen Erweckung", und war im Jahre 1756 von Newark nach Princeton verlegt worden. Das Hauptziel seiner Gründer war gewesen, für die Ausbildung tüchtiger Prediger Sorge zu tragen. Für Brittisch Amerika war dieses die vierte Hochschule; ihr vorangegangen waren Harvard, Yale und William und Mary (Virginien); schon im Jahre 1758 konnte sie sich vermöge ihrer Kraft und Wirksamkeit den gleichen Anstalten Neu-Englands würdig an die Seite stellen. Präsident der Universität war damals Samuel Davies, einer der bedeutendsten amerikanischen Geistlichen, dessen Unterricht und persönlichem Einfluß Manning stets zu innigem Danke verpflichtet blieb. Auf Davies (gest. 1761) folgt Samuel Finley, unter dem Manning seine klassischen und biblischen Studien fortsetzte. Manning war bekehrt und getauft vor seinem Eintritt in die Universität und es unterliegt keinem Zweifel, daß er entschlossen war, sich dem christlichen Predigtamte zu widmen. Er machte in Princeton theologische, litterarische und philosophische Studien, mit Einschluß der hebräischen Sprache. Einer seiner Mitschüler war Hezekiah Smith, später ein hervorragender Prediger und Evangelist der Baptisten, eine von Mannings festesten Stützen in seiner Erziehungsarbeit, auch mehrere andere Männer, welche als Staatsmänner und als Rechtsgelehrte Berühmtheit erlangten. Bald nach seiner Promotion heiratete Manning ein hochbegabtes junges Mädchen aus der Nachbarschaft seines Geburtsortes und wurde er als Prediger in seiner heimatlichen Kirche ordiniert.

Nachdem er ungefähr ein Jahr als Wanderprediger in den Gemeinden verschiedener Kolonien zugebracht hatte, drängten ihn mehrere Glieder der Philadelphia Baptist Association, er möge unter den Baptisten Amerikas für Begründung einer höheren Lehranstalt wirken, die in der Kolonie Rhode Island errichtet werden solle. Die Baptistenvereinigung von Philadelphia (gegr. im Jahre 1707) umschloß damals 29 Gemeinden und war die erste und stärkste unter den Vereinigungen der Regularbaptisten in Amerika. Seit Jahren hatte sie in den südlichen Kolonien umfangreiche Missionsarbeit betrieben, hatte unter dem Einfluß der „Großen religiösen Erweckung" alles gethan zur Vermehrung der Baptistenkirchen in Neu-England. Auf einer Versammlung im Jahre 1762 beschloß man, es sei thunlich und rätlich, in der Kolonie Rhode Island eine Universität zu gründen, unter Leitung der Baptisten, aber ohne Rücksicht auf die kirchlichen Unterschiede. Der Hauptvertreter dieses Unternehmens war Morgan Edwards, ein hochbegabter Walliser Baptist, welcher sich kurz zuvor in Philadelphia niedergelassen hatte und der Anstalt bis ans Ende seines Lebens (1795) fortgesetzt seine wärmste Unterstützung widmete. Mit ihm in dieser Angelegenheit vereint war Samuel Jones, welcher einer der bedeutendsten Geistlichen der Gemeinschaft wurde. Bei der Umschau nach einem Leiter des Unternehmens fand man niemand würdiger dazu als Manning, dessen schöne Erscheinung, würdige Haltung und anziehende Persönlichkeit, dessen umfassende Gelehrsamkeit und überzeugende Beredtsamkeit ihn zu einer Führerstellung geeignet machten. In dieser Zeit gehörten der Baptistenkirche 20—30000 Mitglieder an, sie hatte sehr rasch zugenommen, denn in den letzten fünfzehn Jahren war sie um das Vierfache gewachsen. Aber die Zahl ausgebildeter Prediger war beklagenswert gering; man fand solche nur in Boston, Philadelphia, Newyork und Charleston. Was die Sache noch schlimmer machte, war das hartnäckige Vorurteil gegen geistliche Erziehung im ganzen Süden, mit Ausnahme der Gemeinschaft zu Charleston. Ein wohlhabender englischer Baptist hatte der Harvard Universität große Summen zur Förderung der theologischen Ausbildung geschenkt und hatte Bestimmungen zum Besten der studierenden Baptisten getroffen; aber die Abneigung gegen die Baptisten war an der Anstalt so groß, daß nur wenige jemals sich des Vorteils dieser Schenkung bedienen konnten. Yale war den studierenden Baptisten noch weniger freundlich. Mit Recht wird man fragen: Warum entschieden sich die Baptisten der Philadelphiavereinigung gerade für Rhode Island, als geeignet für eine Baptistenuniversität? Die Antwort darauf lautet: Der Süden, wo die größte Anzahl Baptisten lebte, hatte wenig Interesse für Bildung und seine Kolonialregierungen waren den Baptisten zu abgeneigt, als daß sie ihnen einen Freibrief für eine Baptistenuniversität bewilligt hätten. Pennsylvanien hatte eine Universität in Philadelphia, New Jersey war vorweg durch Princeton eingenommen; Massachusetts und Connecticut besaßen ihre Universitäten und würden einer Baptistenuniversität keinenfalls ein Privilegium gewährt haben. Rhode Island war von Anfang seiner Geschichte an Baptistenterritorium gewesen und Gewissensfreiheit seine Losung. Die Baptisten dieser

kleinen Kolonie waren gespalten und machten wenige Fortschritte; auch gab es nur wenige wohl ausgebildete Prediger unter ihnen; aber eine größere Anzahl von Baptisten nahm eine angesehene Stellung im bürgerlichen Leben ein, sie konnten die Leitung einer solchen Anstalt unterstützen und ihr Einfluß reichte hin, einen Freibrief zu sichern.

Unter dem Schutze der Philadelphia Association und in Begleitung eines anderen Predigers besuchte Manning im Juli 1763 Rhode Island. In Newport verhandelte er mit einer Anzahl Baptistenführer (unter diesen Oberst Gardner, Unterstatthalter der Kolonie; Richter Jenckes, Hon. Josiah Lyndon und Oberst Job Bennet) „bezüglich eines Seminars der schönen Wissenschaften, unter der Leitung von Baptisten". Der Erfolg der Verhandlung war der Beschluß, vereint hinzuwirken auf die Erlangung eines Freibriefs für eine Universität, welche unter baptistischer Aufsicht stehen sollte, an der teilzunehmen jedoch Episkopalisten, Quäker und Kongregationalisten eingeladen werden sollten, denen auch Teilnahme an der Leitung zugesagt wurde. Um zu beweisen, wie völlig sie von sektiererischer Engherzigkeit frei sei, und wie sehr sie die Gelehrsamkeit und freundliche Sinnesart des Dr. Stiles, des kongregationalistischen Pastors in Newport, schätzten, ersuchten sie diesen einen Freibrief zu entwerfen, in Übereinstimmung mit dem Plane, über den man sich geeinigt hatte. Stiles stellte die Urkunde auf, aber weit mehr zu Gunsten seiner eigenen Denomination, als die Förderer des Planes beabsichtigten; die gesetzgebende Versammlung stand auf dem Punkte dieses unbefugte Schriftstück gutzuheißen, als ein Baptist den wahren Charakter desselben gerade noch rechtzeitig entdeckte, so daß das Gesuch zurückgezogen werden konnte. Nun sandte die Philadelphiagemeinschaft den Pastor Samuel Jones nach Rhode Island, damit derselbe in dieser Angelegenheit die Interessen der Baptisten vertrete; ein neuer Freibrief wurde entworfen, welcher im Jahre 1764 von der Kolonialversammlung angenommen wurde; er übertraf durch freigebige Fürsorge weitaus jede frühere Urkunde der Art. Der Vorstand sollte aus 36 bevollmächtigten Mitgliedern bestehen, von diesen sollten stets 22 Baptisten sein, 5 Freunde (Quäker), 5 Angehörige der Episkopalkirche und 4 Kongregationalisten. Der Präsident sollte stets ein Baptist sein. Neben dem Vorstand sollte ein Professorenausschuß mit dem Präsidenten an der Spitze die Oberaufsicht über alle Erziehungs- und Bildungsangelegenheiten haben, sowie das Recht, akademische Würden zu verleihen. Der nachfolgende Abschnitt des Freibriefes ist ganz besonders bemerkenswert: „In dieser freien allgemeinen Lehranstalt sollen niemals religiöse Unterschiede anerkannt werden; im Gegenteil sollen alle ihre Mitglieder stets und zu allen Zeiten volle, freie, unumschränkte, ununterbrochene Gewissensfreiheit genießen: ferner sollen die Stellungen der Professoren, Lehrer und aller anderen Beamten, ausgenommen die des Präsidenten, sämtlichen protestantischen Glaubensgemeinschaften frei und offen stehen: ferner, Jünglinge aller Denominationen sollen und können frei und gleich zugelassen werden zu allen Vorteilen, Würden und Ehren der Universität; während ihres Aufenthaltes in der Universität sollen sie die gleiche freundliche und ehrenhafte Behandlung erfahren; den Gegenstand des öffentlichen Unterrichts bilden die Wissenschaften; die konfessionellen Unterschiede sollen in ihm keinen Platz finden; dagegen dürfen alle religiösen Streitfragen frei studiert und geprüft werden; auch vom Präsidenten, von den Professoren, und Lehrern, den Jünglingen der verschiedenen kirchlichen Gemeinschaften eigens dargelegt werden. Manning war einer der ersten Bevollmächtigten, welcher in dem Freibriefe erwähnt wurde, mit einer Anzahl der angesehensten Bürger der Kolonie und diesen wurden bald darauf die Namen mehrerer Baptistenprediger der anderen Kolonien hinzugefügt. Manning wurde nicht sofort zum Präsidenten ernannt, aber man meinte, er solle nach Rhode Island ziehen, um dort die Erziehungsarbeit zu fördern so viel er könne, während die Sammlung der Mittel für Ausstattung und Dotation noch im Gange war. Als zu Warren ein Pastorat frei war, wurde er dort im Jahre 1764 als Prediger angestellt; er gründete nun eine lateinische Schule, von der er hoffte, sie werde sich zu der Universität entwickeln, für welche man das Privilegium erhalten hatte. Im Jahre 1765 wurde er, bei Gelegenheit der zweiten Zusammenkunft der Korporation, in aller Form zum Präsidenten der Universität, Professor für Sprachen und andere Unterrichtszweige ernannt, mit Vollmacht, in diesen Eigenschaften in Warren und anderswo thätig zu sein. In der Absicht, die Baptisten Neu-Englands zu vereinigen und ihnen durch vereinte Anstrengung die religiöse Freiheit zu sichern, die den Baptisten in Massachusetts und Connecticut immer noch eigensinnig vorenthalten wurde, arbeitete Manning außer an dem erzieherischen Werke, an das er die Hand gelegt hatte, aufs eifrigste an der Bildung einer Verbindung von Baptistenkirchen, nach dem Muster der Philadelphiagemeinschaft. Doch waren die Kirchen Neu-Englands höchst argwöhnisch gegen alles, was möglicherweise die gemeindliche Un-

abhängigkeit einschränken konnte; die meisten von ihnen hielten sich deshalb lange von der Vereinigung fern, welche im Jahre 1767 ihre erste Zusammenkunft in Warren hielt. Durch Mannings mühevolle Arbeit kräftigte sich die Organisation und wurde eine wichtige Kraft für die Förderung der baptistischen Sache in ganz Neu-England. Hand in Hand mit Isaak Backus, Hezekiah Smith, Samuel Stillman und anderen kämpfte er durch diese Vereinigung und in anderer Weise gegen religiöse Unduldsamkeit. Da in Neu-England während der amerikanischen Revolution (1774 u. w.) die Leiter der Verwaltung zu Gunsten der Unabhängigkeit eintraten, während die Baptisten drohten, sie würden in England Abstellung der Beschwerden fordern, die ihre Gemeinschaft hatte, machte die Gewissensfreiheit in Neu-England viel weniger rasche Fortschritte als in Virginien, wo zu den Vorkämpfern der revolutionären Sache Baptisten gehörten, während die Verwaltung England treu war. Im Jahre 1769 wurde dem ersten Jahrgang an der Universität die akademische Würde erteilt, darunter war William Rogers, welcher als Prediger und Erzieher bedeutend wurde. Um die endgiltige Niederlassung der Universität bewarben sich Providence und Newport. Jede Stadt bot 4—5000 Pfund und außerdem noch bestimmte andere Vorteile. Providence erhielt den Vorzug, eine Entscheidung, die die Baptisten zu Newport und andere der Universität einigermaßen entfremdete. Die folgenden Jahre waren für Manning eine Zeit der äußersten Anstrengung. Er wurde Prediger an der ersten Kirche zu Providence und die Universitätsarbeit führte er leider mit zu geringer Unterstützung. Die Beschaffung der Gebäuden für die Universität und die Kirche, die Anstrengungen, Dotationen und Ausstattung zu sichern, müssen seine Kräfte sehr mitgenommen haben, Agenten wurden durch alle Kolonien geschickt um Geld zu sammeln, beträchtliche Summen kamen zusammen, besonders in den mittleren und südlichen Kolonien. Manning trat in Briefwechsel mit leitenden Männern bei den englischen Baptisten, Ryland, Wallin und Rippon und erhielt durch diese beträchtliche Hilfe. Sein Briefwechsel mit ihnen zeigt, daß Manning die drohende Revolution aufs tiefste beklagte und daß er ernstlich eine friedliche Beilegung der Differenzen wünschte, welche zwischen der englischen Regierung und den amerikanischen Kolonien entstanden waren. Der Ausbruch der Revolution brachte die Zuflußquelle im In- und Auslande zum Versiegen; während mehrerer Jahre wurde die Erziehungsarbeit eingestellt und die Gebäude zu Militärzwecken benutzt. Bald nach Beendigung des Krieges wurde die Arbeit wieder aufgenommen, aber der Zustand des ausgesogenen Landes machte rasche Fortschritte unmöglich. Ein freundschaftlicher Briefwechsel mit englischen Baptistenpredigern, welche in ihrer Gesamtheit den Kampf der Amerikaner begünstigt hatten, wurde wieder eröffnet und ihr Interesse für die Universitätsarbeit neu belebt. Im Jahre 1786 wurde Manning von der Generalversammlung von Rhode Island erwählt, den Staat auf dem Kongreß der Konföderation zu vertreten. Während des Krieges und nach demselben hatte er die intimsten Beziehungen zu vielen Anführern der Revolution. Durch seine Erziehung, seine Gelehrsamkeit, seine auffallende, einnehmende Persönlichkeit machte er Eindruck, wo er nur immer erschien. Bis wenige Monate vor seinem Tode setzte er mit bemerkbarem Erfolge seine pastorale Arbeit fort. Als Erzieher legte er den festen Grund zu der Errichtung der Universität, welche nachmals die aufs vollkommenste ausgestattete Brownuniversität werden sollte und welche der Pionier war unter den amerikanischen Baptistenuniversitäten und Hochschulen, von denen es jetzt eine große Anzahl giebt, unter welchen sie jedoch keineswegs die größte ist. Manning gehörte zu den beredtesten Predigern seiner Zeit, mit seinen erbauenden Predigten machte er tiefen Eindruck auf die Hörer. Seine veröffentlichten Briefe und Schriften kennzeichnen ihn als eleganten, feingebildeten, vollendeten Schriftsteller. Seine theologischen Ansichten sind mäßig calvinistisch. Er starb im Jahre 1791. **Albert Henry Newman.**

Mansi, Johann Dominicus, gest. 1769. — Litteratur: Fr. Sarteschi, De scriptoribus congregationis clericorum regularium Matris Dei, Romae 1753, p. 345—358; Die von M.s Ordensgenossen P. Franceschini verfaßte Biographie (m. Portr.), abgedruckt in Mansis conc. coll. ampl. t. XIX (1774), p. IX—LI; Dominic Pacchi, Vita J. D. M. (mit Portr.), in Jo. Alb. Fabricii Bibl. lat. med. et inf. aet., Flor. 1858, Tom. I, p. XI—XIX; H. Quentin (Bénédictin de Solesmes), J. D. Mansi et les grandes collections conciliaires (Par. 1900), 272 S. 8°; angez. v. G. Krüger, Allg. Z. 1900, Beil. 198, und ThLZ 1901, Nr. 2, sowie von H. Finke, Lit. Rundschau 1902, Nr. 2.

J. D. Mansi, gelehrter italienischer Prälat, geb. zu Lucca den 16. Februar 1692, 1765 Erzbischof seiner Vaterstadt, gest. den 27. September 1769. Der letzte Sproß einer alten patrizischen Familie, trat Mansi 1708 in die congregatio Matris Dei (Profeß

15. August 1710) und entwickelte lebenslang eine unendlich reiche und vielseitige theologische Thätigkeit als Lehrer und Schriftsteller. Seine litterarischen Produkte sind teils eigene Arbeiten, teils neue, verbesserte und vermehrte Ausgaben fremder berühmter Werke. Neudrucke besorgte er von Cäsar Baronius' Annales ecclesiastici mit der Fortsetzung des Raynaldus und der Kritik des Pagi (Lucca 1738—1756, 38 Bde, s. oben Bd II S. 417,43), von Alex. Natalis' und von Gravesons Historia ecclesiastica, von Reiffenstuels und später von P. Laymanns Theologia moralis, von des Thomassinus Vetus et nova ecclesiae disciplina, von Pii II. olim Aeneae Sylvii orationes politicae et ecclesiasticae (2 voll. 1755—1757), von den Miscellanea Stephani Baluzii (1761—1764), von J. A. Fabricius' Bibliotheca latina med. et inf. aetatis (Patav. 1754; Florent. 1858), von Gabr. Grammatica's Diario sacro delle chiese di Lucca, von Fiorentinis Memorie della gran Contessa Matilda u. a. Von seinen eigenen Arbeiten ist zu nennen der Tractatus de casibus et excommunicationibus episcopis reservatis, womit er 1724 seine litterarische Thätigkeit eröffnete, die lateinische Übersetzung von Calmets verschiedenen exegetischen Schriften, die oftmals gedruckte Epitome doctrinae moralis et canonicae ex constitutionibus . . . Benedicti XIV., die zuerst in seiner Ausgabe von Reiffenstuels Moraltheologie (1758) steht. Mansis Hauptthätigkeit aber, die ihn berühmt machte, liegt in seiner Beschäftigung mit den Konzilien der christlichen Kirche. 1746 schrieb er die chronologische Untersuchung De epochis conciliorum Sardicensis et Sirmiensium caeterorumque in causa Arianorum, die er in Replik und Duplik gegen Mamachi verteidigte; bald darauf veröffentlichte er, als Supplement zu Labbe-Cossart-Coletis Konziliensammlung, sechs Foliobände: Sanctorum Conciliorum et Decretorum collectio nova (Lucae 1748—1752), welche, abgesehen von 320 Papstbriefen, die Akten von 200 bisher übersehenen Konzilien und kurze Angaben über 380 Versammlungen, deren Akten verloren sind, dem Coletischen Werke hinzufügten. Dieses Supplement nun war für den venetianischen Drucker Ant. Zatta die Veranlassung, daß er M. aufforderte (wie Nic. Coleti in seiner Ausgabe der Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta, 21 Bände, 1728—33, die vorausgegangene, gleich betitelte Sammlung von Labbe und Cossart [17 voll. 1671—72] mit Ergänzungen und den Noten des Baluze und Hardouin wiederholt hatte, seinerseits) beide Werke (die nach kaum 10 Jahren vergriffene Sammlung von Coleti und sein eigenes sechsbändiges Supplementum dazu) in eines zu verschmelzen unter Beifügung dessen, was andere Publikationen, Abschriften aus Handschriften und Beiträge von Gelehrten weiter an Material lieferten. Die Kritik, welche Quentin in seinem oben genannten Werk an Mansis Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio (31 Foliobände, Flor. et Venetiis 1759 bis 1798) übt, mag sachlich meist berechtigt sein: und doch hätte man froh sein dürfen, alle Konzilsakten in der Amplissima beisammen zu haben, wenn diese Ausgabe zu Ende geführt worden wäre. M. hatte das vollständige Druckmanuskript im Jahre 1765 an Zatta geliefert; als er 1769 starb, waren die ersten 14 Bände gedruckt und ausgegeben; das Erscheinen der weiteren 17 Bände zog sich fast 30 Jahre hin; mitten in den Akten des Konzils von Florenz (1439) blieb das Unternehmen, das natürlich auch keine Register hat, mit dem 31. Band, col. 1120, stecken. — Der getreue (anastatische) Faksimile-Neudruck, welchen der Pariser Buchhändler H. Welter von M.s Konziliensammlung veranstaltet (vom Sept. 1900 bis jetzt, März 1902, sind Band 1—18 und 31. 32 erschienen), wird wenigstens diesen Mängeln abhelfen und in fünf weiteren Faksimile-Bänden die Collectio bis 1720 fortführen, wo die Coleti aufhörten (nämlich Band 31 B, 32—34 = Coleti 18 Schluß und 19—21, sowie Bd 35 = Mansis Suppl. 5. 6; Bd 31 B = col. 1121—1998 und 32, faksimiliert von Coleti Bd 18, col. 607 ff. und Bd 19, sind bereits erschienen). Der „fortgesetzte Mansi", der die Konzilien ꝛc. bis zum Schluß des 19. Jahrhunderts in den Bänden 36—45 umfassen soll, wird typographisch hergestellt, ist aber hier nur wegen der geplanten umfassenden Register zu erwähnen. G. Laubmann.

Mansionaticum s. Abgaben Bd I S. 93,48—60.

Manuel, Niklaus, gest. 1530 (?). — Die ältesten Nachrichten über Niklaus Manuel verdanken wir der Berner Chronik seines Zeitgenossen Valerius Anshelm. 1742 fand Manuel einen Biographen an dem Berner Professor Samuel Scheurer, der in seinem „Bernerischen Mausoleum" das fünfte Stück „dem Leben und wichtigen Verrichtungen Niclaus Manuels" widmete. „Die Reformatoren Berns im XVI. Jahrhundert" von G. J. Kuhn sind nur eine Umarbeitung des Mausoleums. Ungedruckt blieben bis jetzt „Niclaus Manuels des Venners

Comödien, Lieder und andere Schriften satyrischen Inhalts" von Rudolf Gabriel Manuel (1819). Bahnbrechend für Manuel ist die Monographie Karls von Grüneisen († 28. Febr. 1878): „Niclaus Manuel, Leben und Werke eines Malers und Dichters, Kriegers, Staatsmanns und Reformators im sechzehnten Jahrhundert", Stuttgart und Tübingen 1837. Dr. Rettigs Berner Kantonsschulprogramm von 1862: „Ueber ein Wandgemälde von Niklaus Manuel und seine Krankheit der Messe", polemisiert teilweise gegen Grüneisen. Eine philologische Meister- und Musterarbeit, 1878 in der „Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz und ihres Grenzgebiets, herausgegeben von Jakob Bächtold und Ferd. Vetter", als II. Band erschienen, ist „Niklaus Manuel, herausgegeben von Dr. Jakob Bächtold", Frauenfeld, Verlag von J. Huber. Als „Zugaben" bringt dieses Werk auch die teilweise gekürzten Dichtungen von Niklaus Manuels Sohn Hans Rudolf Manuel und die anonyme „Badenfahrt guter Gesellen". Das anziehende, frische Spiel desselben von der trunkenen Rotte, die den edlen Wein vor Gericht verklagt, hat neuerdings Th. Odinga herausgegeben: „H. R. Manuel, Das Weinspiel. Fastnachtsspiel 1548." (Neuere deutsche Litteraturwerke des 16. und 17. Jahrhunderts. Hrsggben. v. W. Braune Nr. 101/2), Halle a/S., Niemeyer. Die Litteratur über Niklaus Manuel hat sich in neuerer Zeit bedeutend vermehrt; namentlich bringen die 7 Jahrgänge der „Jahresberichte für neuere deutsche Litteraturgesch.", hrsgeg. v. Julius Elias, Max Herrmann, Siegfried Szamatólski, Max Osborn, Wilh. Fabian u. C. Alt, Stuttgart u. Leipzig bei Göschen und Berlin bei B. Behr (E. Bock), seit 1890 in einer Reihe von Besprechungen eine Fülle neuen Stoffs. Von neueren Werken und größeren Artikeln sind zu nennen: B. Händcke, Nikolaus Manuel Deutsch als Künstler. Frauenfeld, Huber 1889, und dazu H. Janitschek, Repertorium der Kunstwissenschaft, 13 S. 483/7; G. Tobler, Thüring Frickers Testament, Berner Tag-Bl. 41, S. 56—76; Blösch, Albrecht von Stein, AdB S. 596 bis 599; R. Froning, Das Drama der Reformationszeit, DNL, Bd XXII, St., Union 1895; J. Bolte, Niklaus Manuels Satire om den syge Messe ꝛc. af S. Birket Smith (Kjöbenhavn 1893), Zeitschrift für deutsche Philologie 28, 399—400; Armand Streit, Geschichte des bernischen Bühnenwesens vom 15. Jahrh. bis auf unsere Zeit ꝛc. Erster Band, Bern 1873; G. F. Rettig, Thüring Frickart und Niklaus Manuel, Großvater und Enkel, (Archiv für Schweizer Gesch. NF 1878—1881, 3, 96—104; ebenda S. 136—139 Jac. Bächtolds Entgegnung); Schweizerische Schauspiele des 16. Jahrh. Bearbeitet durch das deutsche Seminar der Zürcher Hochschule unter Leitung von Jak. Bächtold, Frauenfeld 1891 u. 1893. J. Hubers Verlag. Ueber Nik. Manuels sämtliche Dichtungen, Titel und Drucke findet sich bei Gödeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung 2² S. 338—341, alles Nötige in ausführlicher Weise.

Niklaus Manuel ist gleich Hutten eine der vielseitigen Persönlichkeiten, welche das in der Reformation zu Ende gehende Mittelalter aufzuweisen hat. Manuels Name hat einen Platz in der Geschichte der deutschen Malerei, der Volksdichtung, des Dramas und der Satire. Auch in der politischen Entwickelung seiner Vaterstadt Bern und in den damaligen Verwickelungen der Schweiz nimmt er, wenn auch nur auf kurze Zeit, eine höchst wichtige Stellung ein. Am bedeutsamsten aber ist sein Verhältnis zu dem kirchlichen Umschwung jener Zeit. Wie unter den damaligen geistigen Größen Deutschlands Hutten der genialste Bundesgenosse Luthers, so war Manuel Zwinglis populärster Bundesgenosse in der deutschen Schweiz. Kampf gegen Rom war die Losung des Tages. Diesem Kampf diente bis zu erkämpftem Sieg unentwegt Manuels übermütiger Pinsel, seine satirische Feder und sein volkstümliches Wort. Seiner Volkstümlichkeit vor allem dankte er seine Erfolge. Durch sie wurde er der geistige Vater, der Hauptbeförderer und der Mitvollender der Reformation in Bern.

Die Familientradition der Manuel von Bern ist sagenhaft, und der Begründer des Geschlechtes scheint erst Niklaus Manuel selbst zu sein. Dem Geschlechte der Aleman entstammend, um 1484 in Bern geboren und daselbst erzogen, war Niklaus Manuel nach Bächtold der voreheliche Sohn der Margarete Frickart, des Stadtschreibers Dr. Thüring Frickart illegitimer Tochter, welche später den Berner Weibel Hans Vogt heiratete und wie ihr Vater im höchsten Alter starb. Manuels Vater war Emanuel Aleman, Apotheker in Bern. Von ihm trug der Sohn neben den Vornamen Niklaus und Manuel bis zu seiner Verheiratung mit Katharina Frisching 1509 den Zunamen Aleman, nannte sich aber nachher als Künstler Deutsch; daher sein Malerzeichen N. M. D., d. h. Niklaus Manuel Deutsch. In seinem anderweitigen öffentlichen Auftreten heißt er dagegen nur Niklaus Manuel. R. Wustmann (Briefe Nik. Manuels: Zeitschrift für Kulturgeschichte 3, S. 145 bis 196) hält dagegen N. M. für den ehelichen Sohn des Joh. Manuel de Alamannis und die Familie Alemann für identisch mit der Familie Manuel. Die auf deutsches Gebiet übergesiedelten Glieder der Familie sollen sich zur Unterscheidung von dem zurückgebliebenen welschen Teile derselben „de Alemannis d. h. von den Deutschen" beigenannt haben. Bis 1522 lebte Nik. Man. fast ausschließlich der Kunst. Von Haus aus Maler,

arbeitete er zugleich als Holzschneider und Bildschnitzer und übernahm sogar architektonische Aufgaben wie den Bau des Netzgewölbes im Chor des Berner Münsters, scheint aber niemals eine regelmäßige Schule durchgemacht, sondern als Autodidakt seinen eigenen Weg verfolgt zu haben. Manche seiner Kunstschöpfungen erinnern noch in seinen letzten Lebensjahren an einen geistreichen Dilettanten. Janitschek betont daher Händcke gegenüber mit Recht, die Aufgabe, Manuels künstlerische Entwickelung in wohlbegrenzte Perioden unter dem Einfluß von A. Dürer und Hans Fries, dann von Hans Baldung und endlich von Holbein zu fassen, sei von ihm, weil unlösbar, ungelöst geblieben. Abgesehen von Anshelm erwähnt Manuels als eines Malers 1679 Joachim Sandrart und 1742 Samuel Scheurer. Aber erst Grüneisen hat ihn 1837 auch in dieser Richtung zu Ehren gebracht. Von den wenigen auf uns gekommenen Originalwerken Manuels besitzt die vorzüglichsten das Museum der Stadt Basel (vgl. Salomon Vögelin bei Bächtold p. LIX—CXX). Neuerdings hat B. Händcke das Material nicht unwesentlich vermehrt und bietet charakteristische Proben in vorzüglicher Wiedergabe.

Neben der künstlerischen Ader rührte sich in dem lebhaften Geist Manuels wohl auch schon frühe der poetische Humor, den seine späteren Dichtungen atmen. So verfaßte er um 1515 „Sprüche“ zu seinem an der Kirchhofsmauer des Berner Predigerklosters ausgeführten Totentanz. Aber ernstlich griff er erst kurz vor 1522 zur Feder. In den Fasten dieses Jahres wurden nämlich, während er, wahrscheinlich infolge häuslicher Bedrängnisse, als Feldschreiber mit dem biderben, „frischen und kühnen“ Söldnerführer Albrecht von Stein über den Simplon stieg, um mit den eidgenössischen Söldnern Franz I. von Frankreich Mailand zurückzuerobern, von Bürgerssöhnen in Bern zweimal (25. Februar und 5. März) seine Fastnachtsspiele: „Vom Papst und seiner Priesterherrschaft“ und „Von Papsts und Christi Gegensatz“ aufgeführt; Spiele, welche nach Anshelm eine derartige Wirkung auf das Volk ausübten, daß in Glaubenssachen zu Bern fortan fast niemand mehr die Autorität des Lausanner Bischofs unbedingt anerkannte und der Berner Rat die freie Predigt des Evangeliums gestattete. So bekam Manuels Freund, der Prediger Berchtold Haller, freie Hand. Es ist in den ungekünstelten Dialogen dieser Spiele und den damit verbundenen Aufzügen die ganze Jämmerlichkeit und Schmach der damaligen kirchlichen Zustände und Amtspersonen und ihr Gegensatz zu der heiligen Einfalt und stillen Würde des Herrn und seiner Jünger, auch das Bedürfnis einer Besserung so klar, so kräftig und so witzig, freilich mit Untermischung nicht nur plumper, sondern sogar schmutziger Scherze, dargestellt, daß sich die von Anshelm geschilderte großartige und weitgehende Wirkung leicht begreifen läßt.

Die oben erwähnten häuslichen Bedrängnisse scheinen mit dem Testament von M.s unliebevollem Großvater, dem 1519 verstorbenen berühmten Berner Stadtschreiber Thüring Frickart, dem Verfasser des „Twingherrenstreits“, zusammenzuhängen. Manuel war in dem Vermächtnis mit seiner Mutter so spärlich bedacht, daß er dasselbe anfocht und damit auch Erfolg hatte.

Auf dem italischen Feldzug nahm Manuel an der Erstürmung von Novara und an der Niederlage seiner Landsleute bei Bicocca (27. April 1522) Anteil. Nach seiner Heimkehr dichtete er das „Bicoccalied“, eine höhnische Erwiderung auf das siegestrunkene Spottlied eines Landsknechts. Schon 1512 war Manuel in den großen Berner Rat gewählt worden; 1523 wurde er Landvogt in Erlach. Die aus der Erlacher Zeit stammenden Briefe, der Familie Herman aus Bern, einem Seitenzweig der Familie Manuel, gehörig, „geben ein prächtiges, unmittelbares Spiegelbild von dem Wesen und Charakter des Dichters, Malers und Staatsmanns N. M.“ In Erlach entstanden ferner 1525 der kleine, aber zu den besten Erzeugnissen der Reformationssatire gehörende „Ablaßkrämer“; 1526 das poetisch am wenigsten bedeutende Gespräch „Barbali“, ein Protest aus dem Volk gegen die Frauenklöster und eine Frucht der eifrigen Lektüre von Luthers Bibelübersetzung; und 1527 „Ecks und Fabers Badenfahrt“, ein Spottlied auf die Disputation von Baden und besonders auf Dr. Eck. Seit dieser Disputation drängte (1526) in Bern alles zur Entscheidung. Haller schaffte die Messe ab und erhielt, als sich ihm sechs Zünfte der Stadt anschlossen, die Prediger Wilhelm Farel und Franz Kolb zu Gehilfen. Die Gegner der Reformation, die Stein, Mülinen und Erlach, verloren ihre Sitze in den Räten. Endlich im Januar 1528 kam es zur Berner Disputation, bei welcher der Vogt von Erlach das Amt eines Rufers oder Herolds versah, in dessen Ausübung derselbe am 13. Januar in den lebhaft erhitzten Streit über die päpstlichen Satzungen zwar gemäßigt und würdevoll, aber so energisch eingriff, daß die Ordnung während der ferneren Verhandlungen nicht mehr gestört wurde. Diese Disputation entschied im Februar 1528 den

Sieg der Reformation in Stadt und Landschaft Bern. Manuel aber verfaßte in jenen bewegten Tagen seine zwei prosaischen, von Ironie und Sarkasmus nur so sprühenden Satiren „Krankheit“ und „Testament der Messe“, und weil das Volk mit Schmuck und Bildern im Münster gar zu unsäuberlich verfuhr, seine „Klagred der armen Götzen“ (Heiligenbilder). In diesen Satiren hat man nicht mit Unrecht den Vorläufer Fischarts erkannt. Ostern 1528 trat Manuel in den kleinen Rat, d. h. in die Staatsregierung von Bern ein. Der Kunst ist er damit so gut wie entrissen, und auch der Dichter verstummt in dem Staatsmann allzu früh. Manuels Leben ist von jetzt an ein beständiges Hin- und Herreisen von Ort zu Ort, ohne Rast, ohne Ruhe. Zwischen den Jahren 1528 und 1530 vertritt er auf mehr als 30 Tagsatzungen und Konferenzen die Sache der Reformation und Berns, erscheint als Schiedsmann in gemeineidgenössischen Streitigkeiten oder wirbt der neuen Lehre treulich neue Freunde. Überall fand seine Besonnenheit und Milde Anerkennung. Am 29. Mai 1528 wurde er auch Mitglied des Chorgerichts, das sich mit der Organisation der neuen kirchlichen Verhältnisse beschäftigte, den sittlichen Zustand der Gemeinde überwachte und Ehestreitigkeiten, deren es gerade damals viele gab, zu schlichten hatte. Dem letzteren Gegenstand ist Manuels letzte Dichtung „Elsli Tragdenknaben und Uly Rechenzan“ oder „das Chorgericht“ entnommen, ein flottes Fastnachtsspiel für 1530, zugleich das einzige ohne ausgesprochene satirische Tendenz gegen die römische Kirche. Sebastian Brants Einfluß auf Manuel ist in demselben unverkennbar. Im Herbst 1528 rückte Manuel in die Stelle eines „Venners zu Gerbern“ vor. Die Zünfte zu Pfistern, Gerbern, Metzgern und Schmieden repräsentierten in Bern seit der Mitte des 14. Jahrhunderts in vier Gesellschaften die verschiedenen Stadtviertel. Die aus diesen Zünften gewählten vier Venner trugen als Anführer die Banner ihrer Quartiere ins Feld, wie dies Manuel 1529 zweimal im ersten Kappelerkrieg that, dessen Frieden er mitunterzeichnete, fungierten daneben als Richter und nahmen an der Staatsverwaltung Anteil. Mitten in dieser segensreichen Thätigkeit starb Manuel unerwartet schnell am 30. April 1530, nach Gödeke am 20. April 1536. Der etwas zartgebaute Mann erlag den Anstrengungen und Aufregungen der Jahre 1528—1530. Satire und Polemik bilden Kern und Wesen von Manuels Dichtungen. Doch entbehren dieselben zarter und sinniger Stellen durchaus nicht. Daß der Witz derb, oft überderb ist, liegt im Charakter der Zeit, über die sich Manuel um so weniger zu erheben vermochte, als ihm eine höhere, klassische Bildung durchaus abgeht. Dr. **List.**

Manus mortua s. Amortisation Bd I S. 460, 9.

Maon ist nach Jos 15, 55 ein Ort auf dem Gebirge Juda, der schon unter Judäa Bd IX, 569, 35 ff. besprochen worden ist. Dasselbe Wort מָעוֹן findet sich Ri 10, 12 am Schluß einer Reihe von Völkernamen, neben denen die Erwähnung eines Ortes wie M. auffällt. Da der Text von V. 11 f. auch sonst verletzt ist, so hat man neuerdings fast allgemein, auf Grund der von den besten Zeugen der LXX gebotenen Lesart *Μαδιαμ*, in V. 12 מִדְיָן = Midianiter (s. den betr. A.) für מָעוֹן eingesetzt (vgl. Moore, Budde und Nowack z. St.). Die Spur eines anderen Ortes oder Gebietes M. steckt in dem Namen der Meuniter, die 1 Chr 4, 41; 2 Chr 20, 1 und 26, 7 erwähnt werden. An der ersten Stelle wird erzählt, daß zur Zeit des Königs Hiskia von Juda die Simeoniten von Gerar aus — so ist V. 39 nach LXX für Gedor zu lesen — die Meuniter und andere Nomaden besiegt und vernichtet hätten. In 2 Chr 20, 1 erscheinen die Meuniter — statt הָעַמּוֹנִים ist an der Hand der LXX zu lesen הַמְּעוּנִים — als Bundesgenossen der Moabiter und Ammoniter in dem Kampfe gegen den König Josaphat von Juda (um 860 v. Chr.); V. 10 und 22 werden sie als die Leute vom Gebirge Seir, V. 23 als die Bewohner Seirs bezeichnet; Josephus nennt sie Antiq. IX 1, 2 Araber; der Angriff erfolgt von Süden her über Engedi V. 2, der Zusammenstoß in der Nähe von Thekoa V. 20 und der Ebene (von) Beraka V. 26 (Luther mit Aufnahme des Wortspiels Lobethal). Endlich werden 2 Chr 26, 7 die Meuniter in Verbindung mit den Philistern und den Arabern von Gur Baal (?) genannt, gegen die der König Usia von Juda (um 750 v. Chr.) siegreich gekämpft habe. Diese Angaben, die der Chronist offenbar aus uns nicht mehr zugänglichen Quellen geschöpft hat, weisen demnach auf ein Volk oder einen Stamm der Meuniter hin, der in der Zeit von 860—700 v. Chr. das Reich Juda von Süden her wiederholt angreift und auf dem Gebirge Seir (s. Edom Bd V, 164) seine Heimat gehabt haben soll. Dieses letztere Merkmal hat dazu geführt, die Meuniter mit dem heutigen Orte ma'ān 25 km östlich (südöstlich) von Petra zusammenzustellen und unter ihnen die

zu dieser Stadt Maon gehörigen Leute zu verstehen (vgl. Fr. Buhl, Geschichte der Edomiter, 40—42). Die Meuniter, die Esr 2, 50; Neh 7, 52 unter den Nethinim genannt werden, würden dann die Nachkommen solcher sein, die in den Kriegen mit Juda in Gefangenschaft gerieten und zu Sklavendiensten am Tempel (Ez 44, 7) bestimmt wurden. Doch bleibt bei dieser jetzt vielfach vertretenen Meinung auffallend, daß die Leute eines zu Edom gehörigen Ortes so selbstständig in der Geschichte auftreten und als mächtige Bundesgenossen neben Moab und Ammon genannt werden. Daher verdient die neuerdings wiederholt ausgesprochene Vermutung erwähnt zu werden, daß in den Meunitern das alt-arabische Handelsvolk der Minäer zu erkennen sei. Zu ihrer Stütze läßt sich geltend machen, daß das Kethib 1 Chr 4, 41 מְעִינִים liest und die LXX in allen Stellen der Chronik für Meuniter *Μιναῖοι, Μειναῖον.* setzen. Die Geschichte dieser Minäer liegt noch sehr im Dunkeln. Strabo erwähnt sie XVI 4, 2 nach Eratosthenes, und Ed. Glaser nimmt in seiner Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens II (1890) 14 f. 21 ff. 450 f. an, daß das Reich der Minäer schon von den Sabäern zerstört worden sei, und daß die Bibel nur noch einzelne minäische Stämme und den Gesamtnamen der Minäer kenne. Von diesem Gesichtspunkt aus ist es möglich, auch in Ri 10, 12 Maon (richtiger Maïn: מעין statt מעון) den Namen der Minäer zu finden. Gegen Ed. Glaser wendet sich Sprenger in ZdmG Bd 44, 505 ff. Winckler und Hommel suchen auch das nordarabische Land Muṣri mit den Minäern in Verbindung zu bringen. Vgl. Winckler, Mt der Vorderasiatischen Gesellschaft 1898, 1; Keilinschriften und Altes Testament[2] (1902) 140 ff.; Hommel, Aufsätze und Abhandlungen (1892), 3. 273 ff. **Guthe.**

Maphrian s. Jakobiten Bd VIII S. 569,4 ff.

Mara s. Wüstenwanderung.

Maranus, Prudentius, gest. 1762. — Litteratur: Tassin, Hist. litt. de la congrég. de Saint-Maur p. 741—749 (deutsche Ausg. II, 541—553).

Prudentius Maranus, gelehrter französischer Benediktiner, geb. 14. Oktober 1683, 1703 Mitglied der Kongregation des hl. Maurus, zu deren bedeutendsten Zierden er gehört, 1734 wegen seiner Agitation gegen die Bulle Unigenitus aus der Abtei Saint-Germain des Prés, dem Centrum maurinischer Gelehrsamkeit, verwiesen, einige Jahre später aber nach Paris zurückgekehrt, gest. 2. April 1762. Zeugnisse von gründlichem dogmatischen und kirchengeschichtlichen Wissen hat er sowohl in eigenen Schriften als besonders in umfassenden und erschöpfenden Einleitungen zu kritischen Ausgaben griech. und lat. Kirchenväter hinterlassen. Drei Maurinereditionen schloß er nach dem Tode ihrer ursprünglichen Bearbeiter ab und prägte ihnen den Stempel seines Geistes auf. 1720 besorgte er die Herausgabe von Cyrilli Hieros. Opera ed. A. A. Touttée († 1718), denen er eine kurze Lebensbeschreibung Touttées vorausschickte; 1726 erschien die von Baluzius († 1718) begonnene, erst jetzt durch Hartels Text (Wien 1868—71) antiquierte, Ausgabe von Cyprians Werken, von denen Baluze die opera genuina bearbeitet hatte (manche seiner hyperkritischen und schismatisch klingenden Noten merzte M. aus), während M. die kritische Herstellung der spuria besorgte und außer einer praefatio eine grundlegende vita Cypriani beifügte. Die Ausgabe von Basilii Caesar. opera omnia, von welcher Jul. Garnier 1721—1726 die beiden ersten Bände veröffentlicht hatte, schloß M. 1730 mit dem dritten Bande ab, welcher die Briefe und Addenda et emendanda zu allen drei Bänden enthält. Seine bedeutendste kritische Leistung aber sind Justini philos. et martyris opera quae exstant omnia. Necnon Tatiani adversus Graecos oratio, Athenagorae legatio pro Christianis ... Hermiae irrisio gentilium philosophorum .. cum mss. codicibus collata ... opera et studio unius ex monachis congreg. S. Mauri (Paris 1742, fol.) mit den außerordentlich gründlichen „Prolegomena de Justino, Tatiano, Athenagora, Theophilo, Hermia", welche Otto in seinem Corp. apolog. christ. IX, p. 33—330 wieder abdrucken ließ, während Mor. v. Engelhardt „Das Christenthum Justins" (Erl. 1878) S. 16—18 dieselben ihrem Inhalt nach kritisch analysiert. Die selbstständigen Schriften des M. verlohnt es sich vollständig aufzuzählen, schon deshalb, weil er auf deren Titel ebensowenig als bei den Väterausgaben sich als Autor genannt hat. Es sind aber folgende: 1. Dissertation sur les Semiariens (Par. 1722, 8°) zur Verteidigung der Touttéeschen Einleitung seiner Cyrillausgabe von 1720. 2. Divinitas domini nostri Jesu Christi manifesta in scripturis et traditione (Par. 1746, fol.; schöner Neudruck Wirceburgi 1859, 8°). 3. La

divinité de Jésus-Christ prouvée contre les hérétiques et les déistes (Par. 1751, 3 voll. 8°). 4. La doctrine de l'écriture et des pères sur les guérisons miraculeuses (1754, 8°). 5. Les grandeurs de Jésus Christ avec la défense de sa divinité, contre les PP. Hardouin et Berruyer, Jésuites (En France 1756, 8°). Briefe von M. an das Kloster St. Emmeram s. bei J. A. Endres, Korrespondenz der Mauriner (1899) S. 42—71. **G. Laubmann.**

Marbach, Johann, gest. 1581. — Quellen außer den gedruckten, nicht sehr zahlreichen (meist polemischen) Schriften M.s: Die Straßburger Kirchenordnung von 1598; Christliche Leichpredigt auf M., gedruckt Straßb. 1612; Patriotische Gedenkrede von Georg Obrecht, Straßbg. 1659. Handschriftliches Material das Diarium M.s im Thomasarchiv zu Straßburg, ebendaselbst und in der Basler Stadtbibliothek Briefe und Korrespondenzen, wovon eine Anzahl abschriftlich im Thesaurus Baumianus (Straßb. Univ.-Bibl.). Verlorene Manuskripte sind abgedruckt bei Fecht, historiae ecclesiasticae saec. XVI supplementum epistolis ad Marbachios consistens, Durlach 1683. Anderes Handschriftliche, in deutscher Uebersetzung, bei Wilhelm Horning, Aus dem lateinischen Briefwechsel von Melanchthon, Brenz, Chemnitz u. a. mit Dr. Joh. M., Straßb. 1888. — Bearbeitungen: W. T. Röhrich, Gesch. der Reformation im Elsaß III, Straßb. 1832; Al. Schweizer, Die protestantischen Centraldogmen I, 1854, S. 418—470: C. Schmidt, Der Anteil der Straßburger an der Reformation in der Kurpfalz, drei Schriften M.s, Straßb. 1856; A. Trenß. Situation intérieure de l'église évang.-luthérienne de Strasbourg sous la direction de J. M., Strasb. 1857. Dasselbe, mit Zusätzen deutsch bearbeitet von F. A. Ihme in der ZlThK, 33. Jahrg., Leipzig 1872; A. Trenß, Zur Gesch. der Straßb. Kirche unter Dr. M. in Hornings Beiträge zur Kirchengeschichte des Elsasses vom 16.—19. Jahrh., Straßb. 1886; ders., Kampf der Straßb. luth. K. gegen die Sektierer unter M., ebenda 1887; ders., Verhältnis d. ev.-luth. K. Straßb. zu der franz.-reform. Gemeinde unter Dr. M., ebenda 1887; Wilh. Horning, Ein Ausspruch Dr. M.s über die Augsb. Konfession, ebenda 1881; ders., Joh. M., Haus- und Tischgenosse Luthers, ebenda 1881; ders., Dr. M.s Lebenslauf und Verdienste um die Kirche in Straßburg u. Umgegend, ebenda 1882; ders., Dr. M.s Aussprüche über Luther, ebenda 1883; ders., Der junge M. in Wittenberg, ebenda 1883; ders., Dr. M.s Verdienste um Schule und Kirche in Zweibrücken und in der Pfalz, ebenda 1893; ders., Dr. Johann Marbach, Beiträge zu dessen Lebensbild, Straßb. [1887], mit Porträt; ders., Kirchenhistorische Nachlese, Straßb. 1891; R. Reuß, Notes pour servir à l'histoire de l'église française de Strasbourg 1538—1794, Strasb. 1880; Holtzmann, Art. M. in AdB Bd XX, 1884, S. 289 f.

M. wurde geboren den 14. April 1521 zu Lindau am Bodensee, wo sein Vater „Bürger und Bäcker" war. 1536 kam er nach Straßburg; er hörte Butzer öffentlich auf der Kanzel Gott Dank sagen für die eben zu Stande gekommene „Wittenberger Konkordie". 1539 begab sich M. zur Fortsetzung seiner Studien nach Wittenberg, wo er Luthers Haus- und Tischgenosse war zusammen mit Mathesius. 1541 wurde M. ein Diakonat in Jena übertragen. Um sich in der hebräischen Sprache zu vervollkommnen, begab er sich noch in demselben Jahre zu Paul Fagius nach Isny in Schwaben, promovierte am 16. Februar 1543 in Wittenberg zum Doktor und wurde in demselben Jahre Nachfolger von Fagius in Isny, von Luther mit einem empfehlenden Zeugnis versehen. Eine Predigt über das Amt der Schlüssel brachte ihn in Konflikt mit dem Rat, und er folgte deshalb gern 1545 einem Ruf nach Straßburg, der Stätte seiner eigentlichen Lebensarbeit, wo er von 1545—1558 Pfarrer an der Nikolaikirche, seit 1546 Kapitelherr zu St. Thomä, seit 1549 Professor ordinarius und nach dem Tode Hedios (1552), dessen rechte Hand er in den letzten Jahren gewesen, Präsident des Kirchenkonvents war. 1548 sandten die Straßburger M. nach Wittenberg, um wegen des Interims sich Rats zu erholen; 1551 reiste M. abermals nach Sachsen, um wegen der zu Trident vorzulegenden Konfession zu beraten, und in demselben Jahre als Straßburger Abgesandter nach Trident, von wo er 1552 zurückkehrte. — Bis zum Abgang Butzers nach England infolge der Interimswirren (1549) sehen wir M. in bestem Einvernehmen mit diesem anerkannten Haupt der Straßburger Kirche, mit dem er auch bis zu dessen Tod (1551) in vertrauter Korrespondenz steht. Allmählich aber tritt bei M. eine Tendenz auf ein exklusiveres Luthertum hervor, als es in dem Geist der Straßburger Reformatoren lag; ein kirchenregimentlicher und litterarischer Kampf gegen die in Straßburg vorhandenen schweizerischen, reformierten, calvinistischen und unionistischen Elemente entbrannte, in welchem M. Führer war, seit 1570 unterstützt von Joh. Pappus; das Resultat dieses Kampfes war die sog. Lutheranisierung Straßburgs, deren Symbol die Straßburger Kirchenordnung von 1598, in der Hauptsache ein Werk M.s, welche ihrerseits die Anerkennung der Konkordienformel zur Voraussetzung hatte, an deren Zustandekommen M. eifrig mitwirkte.

Der Konflikt mit den Reformierten begann schon, als Butzer noch in Straßburg weilte, und war zunächst mehr durch die Züricher als durch die Straßburger provoziert. Einige Schweizer Studenten, die bei M. sich aufhielten, weigerten sich nämlich, in Straßburg zum Abendmahl zu gehen, weil die Schweizer Reformierten seit der Wittenberger Konkordie die Straßburger als zum Luthertum abgefallen ansahen. Die Straßburger Prediger richteten (Dezember 1546) deshalb auf M.s Veranlassung eine freundliche Erinnerung an die Züricher Freunde, jedoch ohne Erfolg. Als ein Fremdkörper im Straßburger Kirchentum erschien dem jüngeren Straßburger Theologengeschlecht mehr und mehr die von Calvin während seines Aufenthaltes in Straßburg 1538—1541 gesammelte und bediente französische Flüchtlingsgemeinde. Nachdem am 30. Oktober 1553 der verehrte Stättemeister Jakob Sturm gestorben war, der letzte hervorragende Repräsentant altstraßburgischen reformatorischen Geistes, begannen die Klagen gegen den Pfarrer der französischen Gemeinde Garnier, der seit 1545 in Straßburg weilte, beim Rate, daß derselbe die Lehre der Straßburger Kirche vom Abendmahl nicht teile. Garnier verließ Straßburg 1555 nach heftigem Konflikt. Später tauchte er wieder in Straßburg auf. 1577 aber wurde auf Drängen der Theologen unter M.s Führung der französische Gottesdienst vom Rat überhaupt verboten, weil er die kirchliche Ordnung störe und zu theologischen Konflikten Anlaß gebe. Als Peter Martyr, der bis 1547 in Straßburg an der hohen Schule gelehrt hatte, 1553 aus England zurückkehrte, wurden von ihm strengere Erklärungen im Punkt der Abendmahlslehre verlangt, zu denen er sich in ausweichender Form herbeiließ; 1555 zog er es vor, nach Zürich zu gehen, um weiteren Einschränkungen und Zumutungen sich zu entziehen.

Der letzte hervorragende Vertreter einer unionistisch-calvinistischen Theologie in Straßburg, der dem neuen Geiste weichen mußte, war Hieronymus Zanchi, Lehrer an der hohen Schule, Mitglied der französischen Gemeinde. Seine Antrittsrede (1553) ließ schon vermuten, daß er einem exklusiven Luthertum nicht zugethan sei, jedoch unterschrieb er 1554 die Augsburgische Konfession „sofern sie recht verstanden werde", ging dem Streit aus dem Wege und lebte einige Jahre in leiblichem Frieden mit M., abgesehen von einem Streit über die Einführung der Bilder in die Straßburger Kirchen, bis durch eine Verquickung von Umständen von außen her der Kampf entfacht wurde. M. war nämlich 1556 von dem Kurfürsten Otto Heinrich nach der Pfalz berufen worden, um dort die Einführung der Reformation in die Wege zu leiten. Er unternahm zu diesem Zweck eine ausgedehnte Visitation in der Pfalz, erstattete darüber dem Kurfürsten Bericht und machte entsprechende Vorschläge für die Einrichtung des Kirchenwesens. Sein organisatorisches Talent bekundete er hierbei in so hervorragender Weise, daß der Kurfürst ihn im folgenden Jahr (1557) nochmals nach der Pfalz berief, wo er einer Verhandlung mit den Wiedertäufern in Pfedersheim beiwohnte und die kurfürstlichen Theologen zum Religionsgespräch nach Worms begleitete. Der Kurfürst wollte M. sogar zum Generalsuperintendenten der Pfalz berufen; dieser schlug jedoch den Ruf aus und empfahl an seiner Stelle den hitzigen Streiter Tileman Heßhus. Einen alsbald ausbrechenden Streit zwischen Heßhus und den anderen pfälzischen Theologen suchte Melanchthon 1559 durch ein Judicium zu begleichen. Inzwischen war 1560 Kurfürst Friedrich III. in der Pfalz zur Regierung gekommen, der bei seinen calvinistischen Neigungen durch das Auftreten von Heßhus vollends dem Luthertum entfremdet wurde. Zanchi wollte nun M. bestimmen, mit ihm in einem gemeinsamen Brief an den ref. Pfarrer Pierre de Cologne in Heidelberg im Sinne des vermittelnden Judiciums Melanchthons Stellung zu nehmen. M. aber, der darin eine Gefahr für die rechte luth. Abendmahlslehre erblickte, und den Gerüchten in der Pfalz entgegentreten wollte, nach denen die Straßburger zum Calvinismus neigten, fühlte sich im Gegenteil gedrungen, auf die Seite des Heßhus zu treten; ja er ließ 1560 im Einvernehmen mit seinen Kollegen in Straßburg, mit Angabe eines falschen Druckorts, dessen Schrift de praesentia corporis Christi in coena Domini contra sacramentarios mit einer heftigen Vorrede des Verfassers gegen die Reformierten und gegen den Kurfürsten Friedrich III. nachdrucken. Dieser, der es durch Zanchi erfuhr, beschwerte sich bei dem Straßburger Magistrat, der die Veröffentlichung verbot. M. rechtfertigte sich in einem Schreiben an den Kurfürsten vom Februar 1561 damit, daß er nicht den Kurfürsten habe angreifen und in den Streit der Heidelberger sich mischen wollen, sondern die eigene Kirche vor dem Eindringen gefährlicher Lehren schützen. Nun brach der offene Zwist zwischen Zanchi und Marbach aus. M. spürte den Irrlehren Zanchis nach. Abgesehen von einigen Nebenpunkten handelt es sich um die Abendmahlslehre und die damals aufkommende Lehre von der Ubiquität und schließlich besonders um die perseverantia sanctorum und die Prädestination überhaupt.

Der Zanchische Streit gab überhaupt die Veranlassung zu einer eingehenderen Auseinandersetzung der lutherischen und reformierten Theologen über die Prädestination. Nach langen Verhandlungen im Konvent und mit den Delegierten des Rats, nach heftigen Reden und Gegenreden, kam durch auswärtige Schiedsrichter ein Vergleich zu stande (März 1563), dessen schwankende Ausdrücke nicht geeignet waren, den Frieden zu verbürgen. Der Streit 5 drohte auch schon wieder auszubrechen, als Zanchi im November 1563 einem Ruf als Prediger nach Chiavenna folgte. Der in der Pfalz ausgebrochene Streit gab nun auch M. Veranlassung zur Veröffentlichung seiner beiden theologischen Hauptschriften. Mit Vorrede vom 25. März 1565 erschien „Christlicher und wahrhaftiger Unterricht von den Worten der Einsetzung des hl. Abendmahls Jesu Christi samt gründlicher Widerlegung der Sakra- 10 mentierer hiervon irriger Lehr und Meinung (Straßb. o. J. 4°), in welcher Schrift die lutherische Lehre mit 13 Fundamenten gestützt wird, und der Zwinglianer Lehre mit ebensoviel Argumenten widerlegt wird. Die Angriffe der Gegner auf dieses Werk veranlaßten M., speziell die Frage der Ubiquität und der Communicatio idiomatum zu behandeln in einem weitläuftigen Werk, betitelt „Christlicher Unterricht und wahrhaftige Erweisung, 15 daß Jesus Christus durch die persönliche Vereinigung der göttlichen und menschlichen Naturen in alle göttliche Herrlichkeit erhaben und gesetzt sei" (Straßb. 1567, 4°). Denselben Gegenstand behandelte M. später noch einmal ausführlich auf Grund der Auslassungen eines Pfälzer Theologen in der „Antwort und gründliche Widerlegung der vermeinten Trostschrift Tossani, in der er den Zwinglischen Sakramentsschwarm aufs neue auf die 20 Bahn bringt" (Tübingen 1579, 4°). — Bei jenem Streit mit Zanchi stand besonders auch Johannes Sturm, der verdiente Gründer und Rektor des Straßburger Gymnasiums, das eben im Begriff war die Rechte einer Akademie zu erhalten, auf seiten Zanchis. Bei der ganzen Verschiedenheit ihrer geistigen Anlage und Bildung bestand zwischen M. und Sturm nie ein Vertrauensverhältnis, zumal auch Sturm so gut wie M. gern einen bestimmenden 25 Einfluß ausübte. Hatte es schon früher an Reibungen nicht gefehlt, so trat im Verlauf des Zanchischen Streits Sturm offen gegen M. auf. Einen interessanten Zwischenfall dieses Streites bildete anläßlich einer Verhandlung im Kapitel (1562) die Frage, ob als „unsere Augsb. Konfession" man in Straßburg die Tetrapolitana, wie Sturm behauptete, oder „die fürstliche Augsb. Konfession" zu verstehen habe, wofür M. eintrat. Der Rat 30 entschied dahin, daß die Stadt Straßburg allerdings die fürstliche Konfession angenommen habe, und daß man der Tetrapolitana nicht mehr gedenken solle weder tadelnd noch lobend. In einem Konflikt mit Sturm wegen der Reform der Straßburger Schulanstalten (1572) zog M. jedoch den kürzeren. Insbesondere wurde Sturm später wieder gegen M. aufgebracht durch dessen Eintreten für die Konkordienformel. Was zu Lebzeiten 35 M.s noch nicht gelang, gelang wenig später seinem jüngeren und leidenschaftlicheren Gehilfen Joh. Pappus, den greisen Sturm völlig zu verdrängen und in einen unfreiwilligen Ruhestand zu versetzen (1581). — Bei all diesen Konflikten des „Streittheologen" M. war für diesen bestimmend nicht Herrschsucht und persönliche Gehässigkeit, sondern ein sachliches Interesse für Einheit und Reinheit der Lehre, für kirchliche Zucht und Ordnung, wie er sie verstand. 40 Sein Ausgangspunkt in der Frage des Bekenntnisses ist immer der, daß mit der „Wittenberger Konkordie" Straßburg dem lutherischen Bekenntnis beigetreten sei, und er verstand dieses, ohne theologische Selbstständigkeit und Originalität, so wie die spätere Generation der lutherischen Theologen es verstand. Ein geschichtliches Verständnis für die Ursprünge und die Eigenheit der Straßburger Reformation besaß er nicht, wie denn dieses überhaupt 45 der Straßburger Kirche nach der Mitte des Jahrhunderts rasch abhanden gekommen ist, so daß die Herausgeber der Kirchenordnung von 1598 ihre Lehre mit der Butzers für identisch erklären konnten. Als Dozent hat M., dessen Gaben auf dem praktischen Gebiete lagen, schwerlich hervorgeragt, mag man nun den gelegentlichen Ausspruch Melanchthons über M. als „vir mediocriter doctus" pressen oder nicht. Der aus- 50 schließliche Maßstab, den M. bei theologischen Kontroversen anlegte, war das reine Luthertum. Und „der Protestantismus, welcher sich in Luthers Person und Lehrweise vollendet abgeschlossen glaubt, und der andere, welcher in der Reformation eines der Entwickelung fähigen und bedürftigen Prinzips, welches eine gewisse Mannigfaltigkeit zulasse, sich erfreuen will, werden sich zu allen Zeiten aneinander reiben" (Al. Schweizer). Nach 55 diesem Gesetz vollzogen sich die Dinge in Straßburg zu M.s Zeit. M. als ein Vertreter des ersteren Standpunkts konnte nicht anders als den anderen bekämpfen, und die Umstände waren ihm günstig. Von diesem Standpunkt aus bekämpfte er wie die Calvinisten so auch die Sektierer, Schwenkfelder und Wiedertäufer, die übrigens in Straßburg zu seiner Zeit noch frei genug, ja aggressiv auftraten; von diesem Standpunkt aus setzte er die Ein- 60

führung des lutherischen Katechismus in Straßburg durch (1554), bekämpfte er die fernere Geltung der Tetrapolitana, erstrebte er Einheit in den Gesangbüchern und in der Liturgie, wenn auch vorderhand noch vergeblich; noch 1576 muß er klagen, „daß in einer jeden Pfarr ein sonderer Brauch sei“. Die Einführung der Privatabsolution erreichte er nur in der Kirche St. Nikolai, wo er auch die Konfirmation aufrecht erhielt, die in anderen Kirchen zu zerfallen anfing. Im Interesse einer „gleichförmigen Lehr und Bekenntnis“, die er in den gefährlichen Zeitläuften für notwendig hielt, nahm er auch, wie die von ihm seit 1567 mit Jak. Andreä und später mit Martin Chemnitz geführte Korrespondenz ausweist, lebhaften Anteil an dem Zustandekommen der Konkordienformel; er war gleichsam Agent und Vertrauensmann für diese Sache in Straßburg, korrespondierte deshalb auch mit Grynäus in Basel und erlangte von den Straßburger Theologen die Unterschrift der Zerbster Formel (1571). Der Rat freilich widersetzte sich der Annahme der Konkordienformel entschieden zum lebhaften Bedauern M.s, trotzdem der Herzog von Württemberg deswegen zweimal persönlich an den Rat schrieb. — Ordnend und organisierend wirkte M. mit Erfolg auch durch die Kirchenvisitationen im Straßburger Kirchengebiet, die er auch für die Stadtgemeinden einführte und denen er einen neuen Aufschwung gab. So war es auch nicht zu verwundern, daß sein Rat und seine Beihilfe vielfach auch nach außen hin in Anspruch genommen wurden, außer in der Kurpfalz, wo er 1576 dem Kurfürsten Ludwig wieder behilflich war, das Luthertum wieder einzuführen, namentlich auch in Pfalz-Zweibrücken (1564. 1578). — Aufrichtige Frömmigkeit war dem kleinen, hageren, eifrigen, rührigen, thätigen Mann mit dem langen stattlichen Bart, durchaus nicht abzusprechen, was aber nicht ausschließt, daß ihm kleine persönliche Empfindlichkeiten und Intriguen und Mittel von zweifelhaftem Wert in der Hitze des Kampfes mituntergelaufen sein können, wie solches Kirchenfürsten im Kirchenregiment und in der Kirchenpolitik leicht vorkommt. Die letzten Lebensjahre M.s waren durch körperliche Leiden getrübt. Er ist, wie sein Leichenprediger sagt, „gut lutherisch abgeschieden“, den 17. März 1581, 60 Jahre alt. Gegen die Jesuiten und den von diesen begünstigten Aberglauben ist M. energisch aufgetreten in einer Schrift „von Mirakeln und Wunderzeichen“ (1571). — Drei Söhne M.s gehörten der Theologie an: Erasmus, geboren 1548, studierte zu Basel und Rostock, wurde 1574 zu Straßburg mit der Erklärung des AT beauftragt, folgte 1581 seinem Vater als Professor nach, und starb ledig 1593. Man hat von ihm einige dogmatische Dissertationen und einen Kommentar (seine Vorlesungen) über den Pentateuch, den sein Bruder herausgab, Hypomnemata in libros mosaicos, Straßburg 1597, 2 Bde, 4°; — Philipp, geboren 1550; nachdem er mehrere deutsche Universitäten besucht, erklärte er zu Straßburg das Organon des Aristoteles, ward als Rektor nach Grätz in Steiermark berufen, unter Kurfürst Ludwig VI. Professor der Theologie zu Heidelberg, dann Rektor des Gymnasiums von Klagenfurt, und zuletzt, nach seines Bruders Tod, Professor der Theologie zu Straßburg. Er starb 1611. Außer einigen Reden und Dissertationen hat er mehrere Streitschriften verfaßt gegen Pezel über das Abendmahl, und gegen die Heidelberger wegen ihrer Widerlegung der Konkordienformel. Dessen Sohn Ulrich M. war Pfarrer zu Alt-St.-Peter in Straßburg 1639—1652. — Ulrich war Pfarrer in Worms (gest. 1588).

Paul Grünberg.

Marburger Bibel s. Bibelwerke Bd III S. 181,57—182,18.

Marburger Religionsgespräch 1529. — Zwinglii opp. ed. Schuler et Schultheiss, Bd VII und VIII; De Wette, Luthers Briefe, Bd III und IV; Enders, Luthers Briefwechsel Bd 7; Theodor Kolde, Analecta Lutherana, Gotha 1893; ders., Der Tag von Schleiz in Beiträge zur Reformationsgesch., J. Köstlin gew., Gotha 1896, S. 94 ff.; Kawerau, J. Jonas Briefwechsel, Halle 1884 ff. — Gleichzeitige Berichte: Melanchthon in CR I, 1099 ff. Jonas ebda. S. 1095; Osiander bei Riederer, Nachrichten zur Kirchen-Bücher rc. Gesch. Altdorf 1765 II. 110; Hedio in ZKG IV, 414; Collin bei Hospinian, hist. sacram. (Genevae 1681) II, 123; Zwingli, Opp. VIII, 369; Bucer, Epistola nuncupatoria ad Academiam Marpurgensem in seinem Evangelienkommentar Argentorati 1530, ferner ZKG IV, 614 ff.; Anonymi bei Schirrmacher, Briefe und Akten, Gotha 1876 S. 3 (vgl. Brieger ZKG I, 628; Th. Kolde, Anal. Luth. 117); Rhapsodiae colloquii ad Marburgum ZhTh 1874, S. 117; Brenz bei Pressel, Anecdota Brentiana, Tübingen 1868. — Bearbeitungen: (Bullinger, Reformationsgesch. ed. von Hottinger und Vögeli, Frauenfeld 1838, II, 223 ff.); L. J. K. Schmidt, Das Religionsgespräch zu Marburg im Jahre 1529, Marburg 1840; J. Köstlin, M. Luther, II, 127 ff.; Th. Kolde, M. Luther, II, 305 ff.; Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps mit Bucer, Leipzig 1880, I; ders., ZKG III, 28 ff.; Escher, Die Glaubensparteien in der Eidgenossenschaft, Frauenfeld 1882; Keim, Schwäbische Reformationsgesch., Tüb. 1855; A. Baur,

Zwinglis Theologie, II. Bd (Halle 1839) S. 612ff.; Rud. Staehelin, Huldreich Zwingli II. Bd (Basel 1897), S. 381ff.; B. Beß, Luther in Marburg, Preuß. Jahrbb. Bd 104, S. 418f. Der Text der Marburger Artikel nach den beiden bisher bekaunt gewordenen Urschriften (Heppe, Die 15 Marburger Artikel, Kassel 1854; Usteri in ThStK 1883 S. 400ff.) bei Th. Kolde, Die Augsburgische Konfession &c., Gotha 1896 S. 119ff.

Der Sakramentsstreit war schon in hellen Flammen aufgelodert, fast überall, wo die evangelische Lehre Wurzel geschlagen, begann diese Frage die Gemüter zu entzweien, und einzelne Obrigkeiten hatten schon angefangen, den Verkauf der Schriften der Oberländer zu verbieten (Zwingli opp. VII, 21), als man im Sommer 1526 zum Reichstage in Speier zusammentrat. Die Sorge um den Eindruck, den diese offenkundige Zerklüftung auf die Gegner machen mußte, führte naturgemäß dazu, auf Mittel zu sinnen, um eine Einigung zu erzielen. Kaum irgendwo empfand man die Schwierigkeit der Lage so als in Straßburg, wo die beiden Parteien unmittelbar zusammenstießen. Die Gesandtschaft, die die Straßburger Prediger im Oktober 1525 nach Wittenberg geschickt hatten, hatte die schärfste Abweisung erfahren (Th. Kolde, Anal. S. 70; M. L. II, 279). Der Friedensversuch war völlig gescheitert, Luthers Stimmung gegen „die Sakramentierer“ nur noch schärfer geworden. Da versuchte Bucer im Sommer 1526, durch Vermittelung des Justus Jonas auf Luther einzuwirken. Jonas antwortete kühl aber nicht durchaus ablehnend. Bei aller Entschiedenheit in der Verurteilung der gegnerischen Lehre zeigte er sich sogar schließlich willig, nach Kräften auf den Frieden zu denken und warf als erster den Gedanken hin, daß vielleicht durch eine persönliche Zusammenkunft ein Heilmittel gefunden werden könnte (J. Jonas Briefwechsel ed. Kawerau I, 99: utinam vel conveniendo coram aut aliis commodis modis huic intestino malo et gravissimo morbo possit remedium inveniri). Derselbe wurde zunächst zwischen Straßburg und Wittenberg nicht weiter verfolgt, war doch ziemlich zu derselben Zeit mit dem Briefe des Jonas dort Luthers Vorrede zum schwäbischen Syngramm bekannt geworden (ZKG XI, 374), die Öl ins Feuer goß, so daß sogar die brieflichen Beziehungen mit Wittenberg aufhörten. Wichtiger ward für die Folge, daß der frühere Würzburger Domprediger Joh. Haner (vgl. den Art. Bd VII, S. 400, 57ff.), der auf dem Reichstage zu Speier mit dem Landgrafen Philipp von Hessen hatte Beziehungen anknüpfen können, diesem zuerst den Gedanken insinuierte, womöglich durch ein Religionsgespräch eine Einigung zu erzielen (Zwingli opp. VII, 540 Anm.). Davon wußte auch Bucer, der um jene Zeit mit der Bitte, Luther möglichst freundlich zu behandeln, an Zwingli schreibt: Sunt in eo Principes et alii viri boni et graves, ut colloquii copia fiat (Zwingli opp. VII, 481). Und je mehr Einfluß Ulrich von Württemberg auf den jungen Fürsten gewann, um so mehr wurde dieser Gedanke erwogen, und es ist nicht unwichtig festzustellen, daß von vornherein bei den Einigungsbestrebungen politische Tendenzen eine Rolle spielten. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der Landgraf in der That schon 1527 an Luther eine dahingehende Einladung ergehen lassen, die dieser aber ablehnte (vgl. Th. Kolde, M. Luther II, S. 588 Anm. zu S. 291). Wenn dann im Februar 1528 Oekolampad und Bucer von Herzog Ulrich an den Hof des Landgrafen nach Marburg zu einem Kolloquium eingeladen wurden, so sollte dieses Gespräch wohl nur dazu dienen, vor allem Philipp für die oberländische Sache zu gewinnen (Zwingli opp. VIII, 143. 146. 160), denn daß auch jemand von der Gegenpartei gerufen worden wäre, verlautet nicht. M. Bucer freilich faßte die Sache so auf, daß es sich um eine Einigung mit den Sachsen handle, welche die beiden Fürsten betrieben (ebenda S. 161; vgl. Th. Kolde, M. Luther II, 292). Die Packschen Händel hinderten die Ausführung. Aber der Landgraf verfolgte in der That jetzt je länger je eifriger den Gedanken, durch eine persönliche Zusammenkunft der Gegner eine Einigung zu erreichen. Schon im Januar 1529 schrieb er von Worms aus, es müsse zum Gespräch zwischen Luther und Oekolampad kommen, und wenn es ihn 6000 Gulden koste (Keim, Schwäb. Ref.-Gesch. S. 115f.). Und die Entwickelung der Dinge auf dem Reichstage zu Speier um 1529 nötigte in der That mehr als je an einen Ausgleich zu denken. Auch von auswärts, so von Ulm aus, suchte man den Fürsten in seinem Vorhaben zu bestärken. Melanchthon, mit dem Oekolampad damals (31. März bei Bindseil S. 35) wieder brieflich anknüpfte, empfahl in seiner Antwort vom 8. April auch ein Gespräch gut gesinnter Männer (Quare satius esset hac de re aliquot bonos viros in colloquium una venire (CR II, 1050), und ein guter Anfang schien schon erreicht zu sein, als die Straßburger auf Erfordern in Speier eine jedenfalls von Bucer herrührende Formel über das Abendmahl vorlegten (bei Virck, Politische Korrespondenz der Stadt Straßburg I, 349 Anmerkung), die zwar den Gegensatz verschleierte aber den Nicht-Theologen genügte, so daß daraufhin am 22. April

ein vorläufiges Bündnis zwischen Sachsen, Hessen, Nürnberg, Straßburg und Ulm zu stande kam (Th. Kolde, Der Tag von Schleiz, S. 96f.). Daß diese Vorverhandlungen nur dann zum Ziele führen konnten, wenn man sich in der Abendmahlsfrage wirklich geeinigt hätte, stand den führenden Persönlichkeiten außer allem Zweifel. Deshalb lud der Landgraf noch an demselben Tage Zwingli (opp. VIII, 287, zum Datum vgl. Lenz, Briefwechsel I, 8) zu einem Religionsgespräch ein. Dieser erklärte umgehend seine Bereitwilligkeit. Mit großen Worten preist er da die Weisheit des Fürsten, der dazu berufen sei, die große Verwirrung aufzulösen, und ermahnt ihn, sich durch keinerlei Machinationen von seinem Friedensplane abwendig machen zu lassen (opp. VII, 622). Anders stellte man sich in Wittenberg. Melanchthon, der unter dem Drucke der Verhältnisse in Speier sich zu einem Gespräch mit Oekolampad — von Zwingli, dem in Wittenberg am meisten verhaßten Gegner war nicht die Rede gewesen —, bereit erklärt hatte, wurde schon auf der Heimreise anderen Sinnes. Offenbar war ihm der politische Zweck des Gesprächs des Zustandekommens des Bündnisses vor allem anstößig — est periculum ne qua Imperii mutatio ex his principiis sequatur, schrieb er an Laz. Spengler (CR II, 1069). Er hatte im Auftrage des Landgrafen bei Luther werben sollen, arbeitete aber, noch ehe er mit diesem zusammentraf, durch Vermittelung des Kurprinzen dagegen: zum Reden müßte es allerdings einmal kommen, nur gerade jetzt sollte die Sache verhindert werden. Sollte sie gleichwohl zu stande kommen, und die berechtigte Sorge, daß der Landgraf noch mehr als bisher sich zu Zwinglis Ansicht hinüberziehen lassen könnte, spräche allerdings dafür, so wäre es gut, damit die Sache nicht als Verschwörung angesehen werden könne, einige rechtschaffene Papisten gewissermaßen als Unparteiische hinzuzuziehen, auch um zu verhindern, daß die Gegner, wie zu erwarten, sich als Sieger brüsten könnten. Luther, der in einem Briefe vom 22. Mai an den Kurfürsten (De Wette III, 454) über das, was er von Melanchthon über den Reichstag zu Speier gehört, den Plan des Landgrafen als für ihn gegenstandslos ganz übergeht und nur vor dem „Bundmachen" warnt, überzeugte ihn, daß die Sache fruchtlos sein würde, weil, wenn die in Aussicht genommenen Kolloquenten sich einigen könnten, „bei den vornehmsten Widersachern (Zwingli) keine Besserung zu hoffen" wäre. Schließlich schlug er vor, daß der Kurfürst in Rücksicht auf die Universität den Urlaub verweigern solle (CR II, 1064—67). Dem war der Kurfürst nicht abgeneigt, schlug aber den etwa zu erwartenden Erfolg so hoch an, daß er auch den Gedanken erwog, ob das Gespräch nicht an einem dem Landgrafen ungelegenen Orte, wo sein persönlicher Einfluß nicht zu fürchten wäre, abgehalten werden könne: Nürnberg, wohin der Kanzler Brück eben in anderen Angelegenheiten geschickt wurde, sollte die Einladung ergehen lassen (CR II, 1071). Man scheint in der That dort Schritte gethan zu haben, aber der immer leisetretende Rat dieser Stadt, in welche Melanchthon die dringendsten Warnungen vor dem beabsichtigten Bündnisse schickte (CR II, 1067—1070), wird, nachdem die Nürnberger Theologen in einem sehr scharfen Gutachten allerdings erst am 19. Juni 1529 sich gegen ein Religionsgespräch (übrigens mit Zwingli) ausgesprochen hatten (Riederer, Nachrichten II, 216), sicherlich abgelehnt haben. Ebensowenig wissen wir, wieweit der Landgraf etwa von den Absichten des sächsischen Hofes Kunde hatte und, „um sich die Teilnahme und die Hauptrolle bei den Verhandlungen zu sichern" (so Lenz, Briefwechsel I, 12), nunmehr eine bestimmte Einladung nach Wittenberg ergehen ließ, sicher ist nur, daß die Wittenberger nach dem 10. Juni (CR II, 1073: Mirum silentium est de conventu) eine (nicht mehr vorhandene) dringliche Einladung des Landgrafen, in der der Fürst auch auf das zu fürchtende Blutvergießen hinwies, erhielten, am Michaelistage zu Marburg zu erscheinen. Unter dem Einfluß des Kurfürsten, an dem sich der Landgraf ebenfalls gewandt, und dessen Bemühungen, „der Sache zu Gut gute Antwort zu geben", er bezeugen mußte, gab Luther am 23. eine Antwort, die eine halbe Ablehnung enthielt. Er erklärte sich zwar bereit, „dem christlichen Vornehmen den verlorenen Dienst zu leisten", forderte aber, daß der Landgraf sich erst bei den Gegnern erkundigen solle, ob sie von ihrer Meinung weichen wollten, sonst sei die Sache nicht nur aussichtslos, sondern könnte noch größeren Zwiespalt hervorrufen (Neudecker, Urkunden S. 93; Th. Kolde, M. Luther II, 308ff.). Von Zwingli hatte Philipp auch jetzt nichts geschrieben. In Luthers Brief sah er nur das Zustimmende. Am 1. Juli gingen auch die Einladungen an Oekolampad und Bucer und den Stättemeister Jakob Sturm in Straßburg ab. Von der anderen Seite wurde Andreas Osiander und (etwas später) auf Veranlassung des Markgrafen Georg von Brandenburg, dem der Landgraf gleichfalls von seinem Vorhaben Mitteilung gemacht hatte, Johann Brenz von Schwäbisch-Hall (die Briefe bei Neudecker, Urkunden) geladen. Gleichwohl schrieb Philipp an demselben Tage, daß auch „das Gegenteil zu erscheinen zuge-

schrieben" habe, was doch nur auf Zwingli paßte, von dem man in Wittenberg nichts wußte. Und wieder unter dem Einfluß des Kurfürsten, der in jenen Tagen in Wittenberg war, gaben Luther und Melanchthon am 8. Juli ihre endgiltige Zustimmung (De Wette VI, 104). Sie thaten es nur gezwungen, wie Luther an Brismann schreibt, ohne gute Hoffnung im Hinblick darauf, daß solche Zusammenkünfte zu Arius Zeiten mehr geschadet als genutzt haben (De Wette III, 491, vgl. S. 501). Aber der Landgraf blieb beharrlich, und nicht weniger eifrig war Zwingli. In jene Zeit fallen die Anfänge seiner großen politischen Pläne, in denen er mit dem Landgrafen zusammentraf, der Abschluß eines großen politischen Bündnisses aller evangelischen Gebiete, zunächst eines Burgrechts mit Straßburg, dann den Eintritt des Landgrafen in diese Gemeinschaft. Das Gespräch zu Marburg sollte das letzte große Hindernis, das der Einigung entgegenstand, beseitigen. Da ist kein Zweifel, dieses politische Interesse stand für Zwingli im Vordergrund, aus ihm erklärt sich seine ganze Haltung.

Von alledem hatte man in Wittenberg keine Kunde, wenn Luther auch mit Sorge die „Unruhe" des jugendlichen Fürsten beobachtete (De Wette III, 591), und man soviel erfahren hatte, daß der Herzog von Württemberg dahinter steckte (Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte, Leipzig 1893, S. 67). Und auch am Hofe des Kurfürsten hatte man davon wohl keine Ahnung, wie weit die politischen Tendenzen des Landgrafen gingen. Doch scheint die Ansetzung des Tages von Schleiz auf den 3. Oktober (Th. Kolde, Der Tag von Schleiz S. 104 f.) mit von dem Gedanken diktiert gewesen zu sein, Philipp womöglich doch noch an der Teilnahme am Gespräch zu hindern. Bis zuletzt gab Luther sich auch noch der Hoffnung hin, daß schließlich nichts daraus werden würde, hielt auch daran fest, daß einige ehrbare Papisten zugezwungen werden müßten (De Wette III, 501). Wohl noch auf der Reise, vielleicht schon in Torgau, erfuhren die Sachsen, daß auch Zwingli erwartet würde, denn ihre Berichte drücken keinerlei Erstaunen aus, auch diesen in Marburg zu finden (gegen Staehelin II, 395). Mitte September waren sie aufgebrochen. Mit den beiden Geladenen, Luther und Melanchthon, kamen von Wittenberg Justus Jonas, der junge Professor Kaspar Cruciger, Luthers Famulus Veit Dietrich und der Wittenberger Diakonus Georg Rörer. In Gotha schloß sich auf spezielle Ladung der Pfarrer Friedrich Myconius, in Eisenach Justus Menius und der kurfürstliche Hauptmann Eberhard v. der Thann ihnen an. Zwingli war bereits am 1. September, begleitet von Rudolf Collin, abgereist, übrigens ohne ausdrückliche Genehmigung des Rats, der wegen seiner Reise durch viele katholische Gebiete bedenklich war und deshalb das Gespräch lieber nach Straßburg verlegt gesehen hätte (Birck, Pol. Korresp. I, 384) und dem Zwingli erst durch einen nachgelassenen Brief die Gründe der schnellen Abreise mitteilte. Von Basel aus reiste er mit Oekolampad und dem Baseler Ratsboten Rudolph Frey den Rhein hinunter nach Straßburg, wo der von ihm zur Begleitung erbetene Züricher Ratsherr Ulrich Funk und der dortige Buchdrucker Froschauer mit ihm zusammentrafen. Hier rastete man. In zehntägigem Zusammensein mit den befreundeten Theologen und den Häuptern der Stadt, wo ihn die Nachricht von dem zu Barcelona zwischen Papst und Kaiser geschlossenen Frieden, der Karl V. die Bekämpfung der Ketzer zur Pflicht machte, erreichte, gewannen die politischen Pläne greifbare Gestalt. Noch von hier aus ermahnte Zwingli den Rat von Zürich, die Venediger, die wie die Schweizer vom Frieden ausgeschlossen waren, in ihrem Widerstande gegen den Kaiser zu bestärken, um ihm womöglich den Zugang über die Berge zu verlegen (Th. Kolde, M. Luther II, 311; Staehelin, Zwingli II, 393 f.). Schon am 27. September erreichten die Reisenden, denen sich von Straßburg aus Bucer, Hedio und Jakob Sturm angeschlossen hatten, Marburg, und wurden vom Landgrafen, der ihnen auf dem Schlosse Herberge anwies, freundlichst aufgenommen (Hedios Bericht ZKG IV, 417 f.). Mehrfach predigten sie vor dem Fürsten, wurden von ihm zu Tisch geladen und konnten aufs Ungezwungenste mit ihm verkehren. Wahrscheinlich schon in diesen Tagen verständigte sich Zwingli mit ihm über den Abschluß eines hessisch-schweizerischen Burgrechts. Zwingli hatte das für ihn Wichtigste erreicht, ehe die Sachsen überhaupt erschienen. Aber freilich sollte es wirksam werden, so galt es vor allem Luther zu versöhnen.

Die Wittenberger kamen erst Donnerstag den 30. September an und fanden ebenfalls als Gäste des Landgrafen auf dem Schlosse Aufnahme. Nach dem Frühmale wurden sie zuerst von Oekolampadius, dann von den Straßburgern, die diesmal sogar einen Empfehlungsbrief von Luthers Straßburger Parteigänger Nikolaus Gerbel (ZKG IV, 418) mitbringen konnten, freundlich begrüßt. Dem Bucer, der ihm soviel Ungelegenheiten gemacht hatte, konnte sich Luther doch nicht versagen, wenn auch halb scherzhaft, ein kräftiges

Wort zuzurufen (tu es nequam, ebend.). Von einer offiziellen Begrüßung durch Zwingli hören wir nichts. Vielleicht ist sie absichtlich vermieden worden. Am Abend wurde dann für den folgenden Tag nach dem Wunsche des Landgrafen ein vorläufiges Gespräch zwischen Oekolampad und Luther und zwischen Zwingli und Melanchthon vereinbart. So geschah es Freitag den 1. Oktober in Gegenwart des Fürsten und wohl des Herzogs Ulrich von Württemberg, der in der Nacht vorher eingetroffen war. Nur über die Verhandlung zwischen Zwingli und Melanchthon ist uns einiges berichtet (ZKG IV, 418 f.; Hospinian II, 122 ff.). Verständigte man sich auch über die Frage von der Erbsünde und spiritum s. operari iustificationem mediante verbo, womit Zwingli frühere Auslassungen schon erheblich einschränkte, so zeigte sich die ganze Verschiedenheit der theologischen Auffassung und Beweisführung beim Punkte vom Abendmahl stärker als je. Um so eifriger suchte der Landgraf am Abend auf Melanchthon einzuwirken, dem er die Notwendigkeit der Eintracht mit solcher Eindringlichkeit darthat, daß dieser bis zu Thränen gerührt wurde (ZKG IV, 419).

Am Sonnabend den 2. Oktober, an welchem Tage (aber erst nachmittags) auch die süddeutschen Lutheraner Osiander, Brenz und Stephan Agrikola aus Augsburg eingetroffen waren, begann das „offenlich, freundtlich vndisputtierlich gesprech“ (also wurd es genannt, sagt Osiander, Riederer II, 111). Nicht im Rittersale (so wieder Staehelin II, 396), sondern in einem Privatzimmer des Fürsten (in principis conclavi bei Schirrmacher 5, „in des Fürsten gemach“, berichtet Osiander, bei Riederer II, 110, in interiore hypocausto ad cubiculum principis, so bei Jonas in CR II, 1097; vgl. Kawerau, Jonas Briefwechsel I, 129) kam man schon früh um 6 Uhr zusammen. Trotzdem man die Sache möglichst geheim gehalten hatte, war sie doch nicht unbekannt geblieben. Von allen Seiten her, von der Schweiz bis Köln war man dazu herbeigekommen. Aber nur die Eingeladenen wurden zugelassen. Auch Carlstadt, der dringend um Zulassung gebeten hatte, erhielt sie nicht. Immerhin waren nach dem Berichte von Brenz etwa 50—60 Personen zugegen. Vor dem Fürsten, neben dem Herzog Ulrich und der Hof Platz genommen, saßen an einem Tische Luther, Melanchthon, Zwingli und Oekolampad. Der Kanzler Feige, von dem Melanchthon am 30. September nach Wittenberg berichtet hatte, daß er die Gegenpartei offensichtlich begünstige (CR II, 1095), begrüßte die Versammelten, indem er für ihr Erscheinen dankte, sie bat, alle persönliche Erregung beiseite zu lassen und nur die Ehre Christi zu suchen. Dann nahm Luther das Wort. Er lobte die gute Absicht des Landgrafen und erklärte, er habe selbst schließlich zugestimmt, nicht um seine Meinung zu ändern sondern um sie zu begründen und den Irrtum der Gegner darzuthun. Zunächst sollten sich aber die Gegner erklären, da, wie aus ihren Schriften sich ergäbe, man auch in einigen anderen Punkten, wie Erbsünde, Trinitätslehre, Rechtfertigung, Taufe u. s. w. in den Kirchen zu Zürich, Basel und Straßburg abweichend lehre. Hiergegen verwahrte sich Oekolampad sofort, ebenso Zwingli, der auf die Verhandlungen mit Melanchthon vom Tage vorher verwies, und man einigte sich dahin, zuerst vom Abendmahl zu handeln, denn zu diesem Zweck sei man zusammengekommen. Darauf faßte Luther den Gegensatz in kurze Sätze zusammen, indem er unter prinzipieller Abweisung aller Einwürfe der Vernunft oder der Mathematik daran festgehalten wissen wollte, daß die Worte Christi „dies ist mein Leib“, die er mit Kreide vor sich auf die Sammetdecke des Tisches geschrieben hatte, so verstanden werden müßten, wie sie lauten. Oekolampad, der zuerst darauf antwortete, ging wie früher von Jo 6. aus und wies sodann auf die vielen Metaphern in der Schrift hin, die Luther natürlich nicht leugnete. Was er aber forderte, war der Beweis dafür, daß gerade hier diese Metapher angenommen werden müsse, wo der Text ohne Annahme einer solchen klar sei. Auch erklärte er, daß er die geistige Nießung, von der Jo 6, 63 spreche, keineswegs verwerfe, sie vielmehr für notwendig halte, aber daraus folge noch nicht, daß die körperliche, die Christus eingesetzt und befohlen habe, unnütz oder nicht notwendig sei. Und eben darum drehte sich der Streit, ob neben dem geistigen Essen, das beide Teile gleich betonten, der leibliche Genuß nötig sei, was die Schweizer leugneten, zumal seine Annahme Christi unwürdig sei, während Luther immer wieder erklärte, es handle sich gar nicht darum, was geboten würde, sondern wer es gebiete, und es sei derselbe, der da gesprochen, dies ist mein Leib, wie der, welcher Johannes 6 geredet hat. Ebendeshalb sagte er in seiner pointierten Weise: Si iuberet fimum comedere, facerem. Servus non inquirat de voluntate Domini. Oportet oculos claudere. „Ich bleibe bei meinem Text“ (ZKG IV, 123). Dann griff Zwingli ein. Es waren dieselben Argumente, die er vorbrachte. Wenn auch keine Schriftstelle ausdrücklich lehre, daß das Brot die Figur des Leibes sei, so gebe es doch solche, die vom fleischlichen auf den geistlichen

Genuß hinlenkten. Schon daraus folge, daß der Herr sich nicht leiblich im Abendmahl hingebe. Gott mute nichts Unbegreifliches zu, und für das Recht nach der Möglichkeit zu forschen, verwies er auf die Frage der Maria: Wie soll das zugehen? Das machte auf Luther keinerlei Eindruck, ebensowenig die mancherlei Stellen aus der Schrift, die figürlich zu fassen sind, da es eben darauf ankomme, ob in den Abendmahlsworten, die an und für sich klar seien, eine Metapher angenommen werden müßte. Jo 6, 63 was Zwingli immer als entscheidend betonte („diese Stelle bricht euch den Hals"), könne dafür nichts beweisen. Am Nachmittage wies Zwingli auch nachdrücklich darauf hin, daß die Annahme des einfachen Wortsinns das Papsttum stütze und es absurd sei, zu glauben, daß ungläubige Geistliche die Gegenwart Christi im Sakrament hervorrufen könnten. Luther bemerkte dagegen, daß man von niemandem wisse, ob er gläubig oder ungläubig sei; was im Sakrament geschieht non fit virtute nostra, sed divina. Quando autem Deus dicit, accipite, facite, dicite verba haec, id fit, ipse dixit et facta sunt.

Dann spitzte sich die Debatte besonders auf die Frage nach der Möglichkeit der Ubiquität des Leibes Christi zu, die Zwingli unter Berufung auf Rö 8, 3; Phi 2, 7; Hebr 2, 7 verwarf. Seine Argumentation, daß wenn Jesus uns in allem gleich sei, nur ohne Sünde, er dann auch wie wir an einen Ort gebunden sei, veranlaßte Luther zu der sarkastischen Bemerkung, wenn man die Gleichheit, die sich auf allerlei menschliche Leiden, Bekümmernisse, Anfechtung beziehe, so weit ausdehne, müsse man zu seltsamen Behauptungen kommen, so, weil er, Luther, ein Weib habe, müsse Jesus auch ein Weib gehabt haben. Übrigens frage er nicht nach der Mathematik in diesen Dingen, sondern verlasse sich auf die Schrift, und auch die Sophisten geben das zu, daß ein Leib zugleich an einem und mehreren Orten sein könne. Die Schweizer gaben nun schließlich die Möglichkeit zu, betonten aber, die Schrift lasse Jesum an einem bestimmten Orte gegenwärtig sein, in der Krippe, im Tempel, in der Wüste. Luther solle den Beweis dafür erbringen, daß die Schrift von Jesu auch eine andere Gegenwart aussage. Als Antwort darauf hob Luther die Tischdecke auf und wies auf das Wort: das ist mein Leib, und erklärte das für eine Petitio principii, und allerdings war man damit auf den Punkt gekommen, von dem man ausgegangen, und um dessen Klarstellung es sich handelte. Die ganze Verschiedenheit der Grundauffassung zeigte sich, wenn Luther die Vernunft bei allen diesen Fragen als Fragen des Glaubens nicht entscheiden lassen wollte, und Zwingli erwiderte, „Gott gäbe uns nicht solche unbegreifliche Dinge vor." Welchen Eindruck das auf Melanchthon machte, zeigt seine Bemerkung in seinem Bericht an den Kurfürsten: „Solche ungeschickte Reden entfielen ihm, so doch Christi Lehre viel unbegreiflichere, höhere Artikel hat, als daß Gott Mensch worden, daß dieselbige Person, Christus, so wahrer Gott ist, gestorben" (CR. II, 1105). Dann führten die Schweizer Stellen aus den Kirchenvätern, die für ihre Auffassung sprachen, ins Feld. Aber Luther hatte andere entgegenzustellen, erklärte auch, daß man um derartige „Glossen" willen von dem einfachen Schriftsinn nicht weichen dürfe. So kam man nicht weiter. Und Osiander berichtet darüber: „Darüber höreten wir ine schier den ganntzen Tag zu bis sy es sucheten, lasen und verteutschten, welliches gar lannkweilig zu horen war."

Den ganzen Sonntag wurde weiter debattiert, ohne daß neue Momente dazu kamen. Der letzte Grund bei Zwingli und den Seinen war immer der: die Realität des Leibes Christi ist nicht vorhanden, denn sie ist unnötig, ihre Annahme ist Christi unwürdig und sie ist unmöglich, während Luther dabei verblieb, was Gott anordnet, ist nicht unnötig, und wir haben nach alledem nicht zu fragen. Dabei bewegte man sich im allgemeinen in urbanen Formen, nur ein paarmal kam es zu spitzigen Bemerkungen, die aber zu keinen Weiterungen führten. Auch wurden wirklich einige Mißverständnisse gehoben. Zwingli und die Seinen konnten sich überzeugen, daß die Lutheraner den Genuß des Leibes nicht so grobsinnlich, kapernaitisch faßten, wie sie ihnen Schuld geben. Auf der andern Seite konnte man wenigstens erkennen, daß die Oberländer im Abendmahl nicht bloß ein Gedächtnismahl sähen. Dabei blieb doch eine so große Verschiedenheit in der ganzen Weise, die Streitfrage zu betrachten und in ihrer religiösen Wertung, daß eine Einigung nicht zu erzielen war. Luther war des Disputierens längst überdrüssig und hatte bereits zweimal Melanchthon aufgefordert, an seiner Stelle das Wort zu ergreifen, da er sich „müde gewaschen habe", aber Melanchthon griff nicht ein. Nicht ohne Grund schrieb er an Camerarius (CR. II, 1098): reliqui omnes praeter Lutherum fuimus *κῶφα πρόσωπα*. Nur Osiander warf einmal am Sonntag ein kurzes Wort dazwischen (ZKG IV, 433). Am Nachmittag nahm Oekolampad noch einmal das Wort unter Verweis auf Augustin und Fulgentius, erklärte aber bald, daß alles weitere Verhandeln aussichtslos sei. Luther sah

darin nur das Zeugnis ihres Gewissens, daß sie nichts bewiesen hätten. Zwingli dankte für die freundliche Behandlung und bat um Verzeihung wegen etwaiger harter Worte. Indem ihm die Augen übergingen, erklärte er, daß er niemanden in Gallien und Italien lieber sähe als die Wittenberger. Der Kanzler wünschte, daß man noch auf weitere Mittel und Wege zur Einigkeit denke. Luther bemerkte darauf, daß er jene dem gerechten Gerichte Gottes überlassen wolle, der es wohl finden werde, wer recht habe. „Und wir Euch auch“, erwiderte Oekolampad. Da erhob sich Jakob Sturm von Straßburg und erinnerte daran, daß Luther auch von anderen Irrtümern gesprochen habe. Um nicht einen neuen Streit in die Heimat zu bringen, bat er, die Straßburger Prediger zu verhören. Bucer berichtete über ihre Lehre von der Trinität, Erbsünde, Taufe, Person Christi 2c., und wollte nun von Luther ein Zeugnis über seine Rechtgläubigkeit haben. Aber dieser weigerte sich: er sei nicht ihr Richter, auch wollten sie ja seine Lehre nicht leiden, wozu brauchten sie auch seines Zeugnisses, da sie sich rühmten, obwohl sie ihre Lehre unter seinem Namen zu verbreiten suchten, nichts von ihm gelernt zu haben; auch wüßte er nicht, ob sie nicht daheim anders lehrten. „Ihr habt einen anderen Geist“ (De Wette IV, 28). „Unser Geist und Euer Geist reimt sich nicht zusammen“ (Osiander bei Riederer II, 18), rief er ihnen zu, denn da, wo man dem Worte Christi einfältig glaube und da wo man sie aufs heftigste bekämpfe und Lügen strafe, könne nicht derselbe Geist sein. Darum erkläre er noch einmal, er wolle sie dem Urteile Gottes überlassen, sie möchten lehren, wie sie es vor Gott verantworten wollten (vgl. Th. Kolde, M. Luther II, 315).

Damit waren die offiziellen Verhandlungen beendet. Aber noch auf persönlichem Wege, indem er einen nach dem anderen kommen ließ, hoffte der Landgraf eine Einigung der Streitenden zu erzielen. Und Luther und die Seinen erklärten, wenn die Gegner zugeben wollten, daß im Abendmahl der Leib Christi wäre, sich zufrieden zu geben, und keine weitere Erklärung darüber zu verlangen ob er leiblich oder geistlich, natürlich oder übernatürlich da wäre, und sie dann als Brüder annehmen und alles thun zu wollen, was ihnen lieb wäre (Osiander bei Riederer II, 119. Anders Bucer: exigentes ut faterentur etiam ore manducari haberique praesentem corporaliter, ZKG IV, 1618). Das war gewiß von ihrem Standpunkte aus ein sehr weitgehendes Entgegenkommen, aber man ging nicht darauf ein. So weit war man am Sonntag Abend gekommen. Am Montag den 4. Oktober wurde noch einmal der Versuch gemacht, durch private Gespräche etwas zu erreichen. Aber nur Bucer, der unter Assistenz von Hedio mit Brenz und Osiander verhandelte, wollte Christi Leib im Abendmahl anerkennen, doch mit dem Beifügen, daß der Leib Christi nur für die Gläubigen gegeben würde. Diese später noch wichtig gewordene Formel, deren Bedeutung damals nur Osiander erkannte, kam jedoch nicht weiter in Betracht, da Bucer, der dafür nicht die Zustimmung der Seinen erlangen konnte, sie wieder fallen ließ. Nun baten die Schweizer und Abendländer, daß man sich gegenseitig als Brüder ansehe und zum Abendmahl zulasse. Das war den Wittenbergern, wie sie später in Briefen mehrfach bezeugten, unverständlich. Sie begriffen nicht, wie jene Leute, deren Glauben und Lehre sie verdammten, sie als Brüder in Christo ansehen wollten (Mel.: CR. II, 1108), da müßten sie selbst nicht viel von ihrer Lehre halten (Bullinger S. 235). Wohl versprachen sie, Frieden halten zu wollen, — charitatem et pacem hostibus debemus (De Wette III, 511) —, auch waren sie damit einverstanden, daß man von dem Streiten in Schriften ablassen wollte, wovon auch Luther Gutes hoffte: weiter zu gehen vermochten sie nicht. Daß die anderen es wollten, darin sahen sie nur das innerliche Bewußtsein ihrer Niederlage, die sie offen kund zu geben sich scheuten (Metuebant enim plebes suas, ad quas non licuisset reverti, si revocassent, De Wette IV, 28). Thatsächlich war es doch die geringere Schätzung des Gegensatzes, wie der ehrliche Wunsch, durch die weitgehendste Nachgiebigkeit die Grundlagen für das beabsichtigte Bündnis zu erhalten. Der Landgraf, zu dessen Befestigung entgegen den Auslassungen der Schweizer Luther und Melanchthon eine Reihe Aussprüche der Väter zu Gunsten ihrer Auffassung zusammengestellt hatten (De Wette III, 568; Enders VII, 164), wollte jedoch die Versammlung nicht ohne irgend welches Resultat auseinandergehen lassen, und Luther erklärte sich bereit, die wichtigsten Lehrpunkte, in denen vielleicht ein Einverständnis zu erreichen wäre, zusammenzustellen. Obwohl er an die Zustimmung der Schweizer nicht glaubte, wollte er doch alle Schärfen vermeiden. So entstanden noch am Morgen des 4. Oktober (so nach der klaren Darstellung Osianders, sie tragen aber das Datum des Abschlusses des Gesprächs, 3. Oktober) die sogenannten „Marburger Artikel“. Sie sind Luthers Werk, doch bemerkt Bucer: a nostris consensum pauculis adiectis, quibus planius fieret, omnem fructum Doctrinae sanctae et

sacramentorum donum esse spiritus divini, non nostrum, aut verborum vel signorum (ZKG IV, 615), und auch nach einem Berichte Oekolampads (Zwingli opp. IV, 191: ut articuli Zwinglio et mihi praelecti, quaedam verba dumtaxat mutare petiimus propter contentiosos quosdam qui verba magis quam verborum sensa urgent) wurden einige von den Schweizern beantragte Aenderungen aufgenommen. Vierzehn Sätze bezeugten das Zusammengehen in der Lehre von der Trinität, Person Christi, Glaube und Rechtfertigung, Wort Gottes, Taufe, guten Werken, Beichte, Obrigkeit, Tradition oder menschliche Ordnung, Kindertaufe. Ein fünfzehnter vom Sakrament des Leibes und Blutes Christi bekennt als einmütige Lehre die Notwendigkeit des Genusses unter beiderlei Gestalt, die Verwerfung der Messe, ferner daß die geistliche Nießung des Leibes und Blutes einem jeden Christen vornehmlich vonnöten. Darauf heißt es: „Und wiewohl wir uns, ob der wahre Leib und Blut Christi leiblich im Brot und Wein sei, dieser Zeit nicht verglichen haben, so soll doch ein Teil gegen den anderen christliche Liebe, sofern eines jeden Gewissen immer leiden kann, erzeigen, und beide Teile Gott den Allmächtigen bitten, daß er uns durch seinen Geist den rechten Verstand bestätigen will". Das Schriftstück wurde nach Osianders Mitteilung (CR. XXVI, 115 oben) in drei Exemplaren von den 10 offiziellen Teilnehmern am Gespräch, Luther, Jonas, Melanchthon, Osiander, Agricola, Brenz, Oekolampadius, Bucer, Hedio, Zwingli unterzeichnet. (Im Züricher Exemplar stehen die Zwinglianer voran). Schon am 5. Okt. wurden sie in einem, bisher nicht wieder aufgefundenen Einblattdrucke veröffentlicht, dem bald eine große Zahl anderer folgten (vgl. v. Dommer, Die ältesten Drucke aus Marburg in Hessen, Marburg 1892, S. 22 ff.). Da nichts mehr zu erreichen war, auch der englische Schweiß in Marburg ausbrach, eilte nunmehr alles heim. Luther reiste am 5. Oktober ab, nachdem er noch vorher eine gewaltige Predigt gehalten hatte. Sie handelte von der bürgerlichen Gerechtigkeit und von dem „hohen Artikel von der Vergebung der Sünde", den er wünschte, „so hoch machen zu können, daß alle Sünden und Werke zu einem Fünklein würden gegenüber diesem Meer". Es fehlte in der Predigt nicht an leisen Berichtigungen der Gegner, aber er bezeugte doch ausdrücklich die Eintracht in jenem Hauptpunkte (Ego libentius hunc sermonem facio ut videatis concordiam doctrinae nostrae cum doctrina praedicatorum vestrorum ZkWL 1884, S. 270 ff. In der Bearbeitung Erl. A.[2] 14, 206 ganz verwischt). Auch Zwingli scheint noch einmal (wie auch Bucer) in Luthers Gegenwart gepredigt zu haben, wenigstens tadelt dieser später an jenem, daß er in Marburg griechisch, hebräisch und lateinisch auf den Predigtstuhl gebracht habe (Erl. A. 59, 260, vgl. S. 228).

Mit der Unterzeichnung der Artikel war Zwingli offenbar im Interesse seiner großen Pläne bis an die äußerste Grenze der Nachgiebigkeit gegangen. Nicht ganz ohne Grund meinte Melanchthon (CR. II, 1106), die Schweizer seien „Luthers Meinung gefolgt", und Osiander triumphierte, daß sie damit eine Reihe von Artikeln widerrufen hätten, denn die Aussagen über die Person Christi, Absolution, Wort Gottes und Taufe u. s. w. geben doch die Lehrweise Luthers wieder. Kein Wunder, wenn die Wittenberger, die, wie gesagt, von den politischen Hintergedanken, die Zwinglis Friedensliebe hervorriefen, keine Ahnung hatten, nur den Eindruck vollkommener Demütigung der Gegner mit fortnahmen. Aber Zwingli schrieb sich nicht weniger den Sieg zu und deutete sich die Artikel in seinem Sinne (vgl. A. Baur II, 638 ff.). An Vadian schrieb er: Wenn irgend jemand besiegt worden ist, so ist der unverschämte und hartnäckige Luther besiegt davon gegangen (Opp. VIII, 370). Wie ein Aal im Grase habe sich Luther gewunden und sei immer von einer Meinung in die andere gefallen, berichtete er daheim dem Rate (Strickler, Eidgenössische Abschiede Bd 4 [1876] Abth. I S. 417 f.). Dagegen hatte Bucer (ZKG IV, 619 f.) doch den Eindruck eines Mißerfolges. Und besonders bei Melanchthon, dem Bucer auch hauptsächlich das Mißlingen der Einigung zuschrieb, hatte das persönliche Zusammensein den Widerwillen gegen die Schweizer noch erhöht. So zeigte sich denn auch sehr bald, wie wohl der Landgraf nicht unbefriedigt war und wie Zwingli und namentlich Blaurer (Zwingli opp. VIII, 373) auf dem Gewonnenen weiter zu bauen hoffte, daß das Religionsgespräch mehr zur tieferen Erkenntnis der Gegensätze als zu ihrer Ueberbrückung gedient hatte. **Th. Kolde.**

Marca, Petrus de, gest. 1662. — In den Baluzeschen Ausgaben des Werks de concordia sac. et imp. (s. u.) findet sich auch eine ausführliche Biographie de Marcas, ebenso in Fagets Ausgabe der Dissertationen (s. u.). Beide ergänzen sich, sind aber zum Teil nicht ohne Polemik der beiden Verfasser, welche über die nachgelassenen Papiere de Marcas in einen heftigen Streit gerieten, indem Faget behauptete (s. die citierte Vita p. 117. 118),

de Marca habe Baluze beauftragt, seine Handschriften seinem Sohne auszuliefern, Baluze dagegen versichert, den Auftrag zur Ausgabe der Manuskripte erhalten zu haben. Zur Ergänzung dienen auch Notizen über de Marca bei Bayle in Dictionaire unter dem Artikel Marca. S. jetzt v. Schulte, Geschichte der Litteratur des kanonischen Rechtes Bd 3, S. 593,
5 wo insbesondere eingehend über das Hauptwerk berichtet, dessen Inhalt, Wert und Schwäche dargelegt wird.

Petrus de Marca, geboren zu Schloß Gant in Béarn nahe bei Pau am 24. Januar 1594, starb als Erzbischof von Paris am 29. Juni 1662. In dem damals reformierten Béarn katholisch erzogen, bezog Petrus nach Zurücklegung der Vorstudien zu Auch die Universität
10 Toulouse und widmete sich dem Studium der Rechte unter der Leitung des Wilhelm Maranus, Wilhelm Cadanus, Vincentius Chabotius und Janus a Costa. Im Jahre 1615 begann er seine praktische Laufbahn zu Pau bei dem Rate von Béarn, in welchem er das einzige römisch-katholische Mitglied war. Sehr bald änderten sich aber die Verhältnisse. Nachdem schon Heinrich IV. den Katholiken Duldung gewährt, wurde im Jahre 1620
15 das bisher selbstständige Land Frankreich einverleibt und französische Ordnung eingeführt. Bei diesen Veränderungen hatte sich der Vater de Marcas und dieser selbst thätig gezeigt (s. Paul. de Faget, Vita Petri de Marca p. 17 sq.) und zum Lohne wurde Petrus 1621 zum Präsidenten des in ein Parlament verwandelten Rats von Pau ernannt. In dieser Stellung blieb er bis 1639, wo er in den Staatsrat nach Paris gezogen wurde.
20 Inzwischen hatte er mehrere kleinere Abhandlungen veröffentlicht (de sanctissimo Eucharistiae sacramento um 1624, de Constantinopolitani Patriarchatus institutione 1630 u. a.) und 1640 die Histoire de Béarn herausgegeben. Die Tüchtigkeit dieses Werkes ließ erwarten, daß er mit Erfolg einen Gegenstand werde behandeln können, welcher damals die Gemüter aufs Lebhafteste beschäftigte. Über das Verhältnis
25 der gallikanischen Kirche und des Staates zur Kurie waren seit dem Ende des 16. Jahrhunderts mehrere Schriften erschienen, welche die Rechte der weltlichen Macht gegen die Uebergriffe Roms sicher zu stellen suchten, namentlich Les libertés de l'église gallicane 1594 von Pierre Pithou. Dazu hatte 1638 Du Puy, Preuves des libertés de l'église gallicane gefügt. In Rom meinte man, Kardinal Richelieu gehe damit um, eine vom
30 Papste getrennte selbstständige Nationalkirche zu begründen. Ein Priester in Paris, Hersens, hatte unter dem Namen Optatus Gallus diese Ansicht plausibel gemacht, zu welcher die französische Regierung sich nicht passiv verhalten konnte (s. Faget cit. p. 38; Baluze, Vita Petri de Marca § VIII (über diese drei und die ganze Bewegung s. v. Schulte, Gesch. III. 564, 584, 587). De Marca erhielt also den Auftrag, das eigent-
35 liche Sachverhältnis darzustellen, und damit Veranlassung zur Ausarbeitung eines Werks, welchem er vorzugsweise ein ehrenvolles Gedächtnis zu verdanken hat. Schon im Jahre 1640 war der erste Teil der Schrift in vier Büchern druckfertig vollendet, der zweite Teil mit Ausnahme der sechzehn ersten Kapitel des letzten (achten) Buches wurde zwar in demselben Jahre beendet, aber erst dem Kardinal Richelieu zur Durchsicht vorgelegt (Baluze in der
40 Praefatio der späteren Ausgabe am Ende). Es erschienen 1641 zu Paris die vier ersten Bücher unter dem Titel: De concordia sacerdotii et imperii seu de libertatibus ecclesiae gallicanae. Den Zusatz seu u. s. w. hatte der Verfasser erst auf den Wunsch des Buchhändlers hinzugefügt (Baluze, Vita cit. § VIII). In Rom gereichte derselbe aber dem Werke nicht zur Empfehlung. Das Erscheinen gab wohl Veranlassung, die Schrift
45 von Pithou aufs neue einer strengen Kritik zu unterwerfen, in deren Folge die Congregatio indicis 26. Oktober 1640 das Verdammungsurteil aussprach. De Marca ging es nicht besser, indem ein Dekret vom 11. Juni 1642 auch seine Arbeit proskribierte (s. Index librorum prohibitorum, Mechliniae 1838, p. 226. 282); desto mehr stieg er aber in der Gunst des Königs, welcher ihn 1643 zum Bischof von Conserans ernannte.
50 De Marca hatte sich als Laie vermählt, nach dem Tode seiner Gattin 1632 aber keine zweite Ehe geschlossen und sich später zum geistlichen Stande bestimmt; die Priesterweihe wurde ihm erst 1648 erteilt. Die Bestätigung zum Episkopate fand bei Urban VIII. Anstände wegen der Schrift de concordia etc. Dieselbe wurde daher einer neuen Zensur unterworfen, und da das Urteil des Lukas Holstenius nicht günstig ausfiel (Baluze
55 cit. § XIII), verzögerte sich die Konfirmation bis zum Tode des Papstes, dessen Nachfolger, Innocenz X., 1644 die Sache erst nach vier Jahren zum Abschlusse brachte. Um des Papstes Zustimmung zu erhalten, hatte de Marca sich 1646 in einer eigenen Schrift näher erklärt: „Libellus, quo (auctor) editionis librorum de concordia sacerdotii et imperii consilium exponit, opus apostolicae sedis censurae submittit et reges
60 canonum custodes, non vero auctores esse docet" (Baluze cit. § XV). Ob die

Kurie dadurch zufrieden gestellt wurde, wie gemeinhin behauptet wird, scheint indes zweifelhaft, da die Bestätigung sonst nicht noch länger als Jahr und Tag auf sich hätte warten lassen. Auch die bald nachher von ihm verfaßte Schrift: De singulari primatu Petri, in welcher er das Recht des apostolischen Stuhles gegen die Meinung verteidigte, daß die Kirche zwei Häupter, Petrus und Paulus, gehabt, genügte noch nicht (vgl. Faget cit. p. 72). Eine andere Thatsache hat offenbar erst den Ausschlag gegeben. De Marca war während der Verhandlungen über seine Bestätigung im Auftrage des Gouvernements in Catalonien als Generalinspektor thätig und 1647 zu Barcellona schwer erkrankt. Nachdem er schon früher wiederholentlich aufgefordert worden, einen Widerruf der Grundsätze auszusprechen, welche mit römischen Anschauungen unvereinbar schienen und sich beharrlich geweigert hatte —: „Je ne pourrois pas consentir à signer quelque clause, qui condamnât les priviléges de l'église gallicane" schreibt er nach Rom — (Baluze. cit. § XXV), benutzte man einen Moment, in welchem er unzurechnungsfähig war, und ließ von ihm eine Akte unterschreiben, in welcher er alles verdammte, was man wollte (vgl. die Urkunde a. a. O. § XXVI. Baluze selbst sagt: schedulam aegroto subscribendam obtulit Episcopus prorsus contrariam destinatae Marcae dum sanus erat). — Erst im Jahre 1651 konnte de Marca sich in seine Diöcese begeben, wurde aber im folgenden Jahre zu dem Erzbistum Toulouse nominiert. Die päpstliche Bestätigung erfolgte wieder nicht sogleich, sondern erst 1654, da de Marca als Jansenist bezeichnet wurde und er sich erst von dieser Beschuldigung reinigen mußte (Faget cit. p. 98; Baluze cit. § XXXI); später (1656) betrieb er auf der allgemeinen Versammlung des französischen Klerus die Verurteilung des Jansenismus. Auch seitdem war er fortwährend in politischen und kirchlichen Geschäften für den König thätig, der ihn 1658 zum Mitgliede seines geheimen Staatsrates ernannte und nach Mazarins Tode 1661 ihn ganz nach Paris zu ziehen wünschte. Er ernannte ihn daher am 26. Februar 1662 zum Erzbischofe von Paris, als welchen ihn der Papst unter dem 5. Juni bestätigte. Er starb jedoch drei Tage nach der Ankunft des Konfirmationsdekrets.

Bis zu seinem Tode hatte er seine Muße der Wissenschaft gewidmet und selbst auf dem Krankenlager sich derselben nicht entzogen (s. Faget cit. p. 114). Sein Hauptwerk bleibt die Schrift de concordia sacerdotii et imperii. Daß er von demselben keine neue Ausgabe besorgte, auch den zweiten Teil nicht veröffentlichte, kann nicht auffallen, wenn man erwägt, daß der mühsam gehobene Konflikt mit der Kurie sich sonst erneuert haben würde; auch waren ihm durch den 1647 ihm abgerungenen Widerruf und das dazu gefügte Versprechen die Hände gebunden. Erst nach seinem Ableben besorgte Baluze (s. d. A. Bd II S. 379) die vollständige Ausgabe des Werkes, indem er das 6., 7. Buch und die zwölf letzten Kapitel des 8. aus dem Französischen ins Lateinische übersetzte und das 5. Buch durch die Abhandlung über die päpstlichen Legaten, sowie das Ganze durch Anmerkungen ergänzte. Das 1663 zu Paris in Folio erschienene Werk wurde durch das Dekret der Congregatio indicis vom 17. November 1664 abermals verdammt, als liber „perperam adscriptus Petro de Marca, ex cujus retractatis scriptis aliorumque erroneis sententiis opera Baluzii editus". Baluze selbst besorgte noch eine neue Ausgabe 1669 u. 1704. Darauf erschien es, unter Hinzufügung von mehreren Dissertationen, in einer Edition von J. H. Böhmer, Frankfurt 1708, Leipzig 1709, und mit neuen Observationen vermehrt von C. Firmiani, Neapel 1771, Bamberg 1788 (6 Bde 4°).

Außerdem sind gedruckt P. de Marca dissertationes posthumae — editae opera et studio Pauli de Faget, Paris 1669. P. de Marca opuscula ed. Baluze, Paris 1681. P. de Marca Hispanica sive limes Hispanicus, hoc est geographica et historica descriptio Cataloniae etc., Paris 1688, fol. u. a.

(H. F. Jacobson †) v. Schulte.

Marcellina s. Karpokrates Bd X S. 98, 41 ff.

Marcellinus, römischer Bischof (bei Hieronymus, Nicephorus und im Chronograph. syntomon: Marcellianus); er ist, obgleich er in einigen Aufzählungen fehlt, jedenfalls von seinem Nachfolger Marcellus zu unterscheiden (s. Duchesne, Le Liber Pontif. T. I p. LXXI). Das Fehlen ist freilich kein zufälliges, sondern erklärt sich aus der Apostasie, die von ihm erzählt wurde. Im Catal. Liberian. heißt es von ihm: „Marcellinus ann. VIII. m. III. d. XXV. Fuit temporibus Diocletiani et Maximiani ex die prid. kl. Julias a cons. Diocletiano VI. et Constantio II. [296] usque in cons. Diocletiano IX.

et Maximiano VIII. [304]. Quo tempore fuit persecutio et cessavit episcopatus ann. VII. m. VI. d. XXV." Eusebius h. e. VII, 32, 1 berichtet seinen Amtsantritt nach dem Tode des Bischofs Cajus (im Chron. nach Hieron. zum 12. Jahre des Diocletian) und fügt hinzu: ὃν καὶ αὐτὸν ὁ διωγμὸς κατείληφε. Schon diese dunklen Worte besagen mehr, als daß die Verfolgung in die Zeit des Marcellinus fiel; sie sagen aber nicht, daß Marcellinus Märtyrer geworden sei, sondern eher das Gegenteil (jedenfalls hat Theodoret, h. e. I, 2, den Euseb nicht verstanden, wenn er behauptet, Marcellin habe sich in der Verfolgung ausgezeichnet). Das Papstbuch berichtet ausdrücklich (nach einer verlorenen Passio Marcellini, die wohl dem 5. Jahrhundert angehört, s. Duchesne, l. c. p. LXXIV. IC. 162), Marcellinus, Römer und Sohn eines Projectus, sei in der Verfolgung thurificatus geworden, habe aber bald darauf seinen Fall bereut und sei geköpft worden. Von dem Abfall wissen auch schon die Donatisten (Augustin. c. Petil. II, 202; de unico bapt. 27: traditor u. thurificatus zusammen mit vier Presbytern; Augustin verneint die Anklage einfach). Daß der Abfall auch in Rom bekannt war, zeigt außer der Passio die Angabe in den im Jahre 501 gefälschten Akten eines Konzils von Sinuessa: Marcellin klagt sich vor 300 Bischöfen des Abfalls an, man giebt sich aber mit seiner Genugthuung zufrieden, da „prima sedes a nemine judicatur" (Mansi I, 1250 sq.; Hefele, Conciliengesch. I² S. 143 f.). An dem zeitweiligen Abfall wird man nicht zweifeln dürfen, dagegen ist das Martyrium sehr fragwürdig (in der offiziellen Depositio episcoporum und Depositio martyrum v. J. 336 bezw. 354 fehlt sein Name), mag auch der Papst sein Vergehen irgendwie wieder gutgemacht haben (die zwiespältige Tradition über ihn ist sonst schwer verständlich; die Grabstätte des Papstes wurde seit dem 6. Jahrh. geehrt). Das Datum des Antritts dieses Papstes (30. Juni 296) ist gesichert, nicht aber der Todestag (25. Okt. 304). Von seinem Wirken wissen wir nur, daß er sich um die Erweiterung der römischen Katakomben verdient gemacht hat (eine Kammer im Coemet. Calixti hat eine Inschrift, die besagt, daß der Archidiakonus Severus iussu papae sui Marcellini das cubiculum duplex ausgeführt habe; de Rossi, Roma Sott. III p. 46; Erweiterungen im Cömeterium der Priscilla). Bei Pseudoisidor stehen zwei unechte Dekrete Marcellins. Über die Beisetzung im Coemet. Priscillae statt im Coemet. Calixti s. Lipsius, Chron. S. 246 f.; de Rossi, l. c. I p. 176, II p. 105, Bullett. 1888 p. 103 ff. Die Grabkammer ist jetzt aufgedeckt; eine Inschrift aber hat sich nicht gefunden. Der Schluß des Berichtes im Papstbuch lautet: „Hic fecit ordinationes II per mens. decemb., presbiteros IV, diaconos II, episcopos per diversa loca V. Ab eodem die cessavit episcopatus ann. VII m. VI, d. XXV, persequente Diocletiano christianos. Die letztere, aus dem Liberianus stammende Notiz ist nicht richtig oder vielmehr sie bezieht sich nicht auf die Sedisvakanz, sondern auf die Dauer der Verfolgung; der Papst Marcellus, der Nachfolger, trat sicher bereits im Jahre 308 sein Amt an.

Adolf Harnack.

Marcellus I., römischer Bischof (nach dem Lib. Pontif. „natione Romanus"). Er fehlt im Chron. Euseb. et Hieron.; er war Nachfolger des Marcellinus, aber die Sedisvakanz kann nicht 7, sondern nur 4 Jahre betragen haben (s. sub Marcellinus). Der Catal. Liber. schreibt: „Marcellus annum unum m. VI (VII?) d. XX. [Der Lib. Pontif. hat die falschen Zahlen: 7 Jahre, 7 Monate, 21 Tage]. Fuit temporibus Maxenti, a cons. X. et Maximiano [308] usque post consulatum X et septimum" [309]. Da der Todestag (16. Januar 309) feststeht, so ist der Amtsantritt auf den 26. Juni oder 27. Mai 308 zu setzen. Der Liberianus weiß nichts von einem Martyrium des M., während er im Martyrol. Hieron. als Konfessor, im Catal. Middl. als Märtyrer bezeichnet ist und der Liber Pontif. das Martyrium, wohl nach der verlorenen Passio Marcellini (s. sub Marcellinus), ausmalt (s. auch Acta SS. m. Jan. II, 5 sq. 10 sq. 369). Es heißt in der Quelle des Lib. Pontif., nachdem erzählt war, daß Marcellus als Presbyter die Gebeine seines Vorgängers gesammelt und beigesetzt habe: „Hic coartatus et tentus eo quod ecclesiam ordinaret et conprehensus a Maxentio ut negaret se esse episcopum [ursprünglich war Maxentius den Christen freundlicher; dies ermöglichte wohl im J. 308 eine Bischofswahl in Rom, s. Euseb., h. e. VIII, 14, 1] et sacrificiis humiliari daemoniorum. quo semper contemnens, deridens dicta et praecepta Maxenti, damnatus est in catabulum." Was nun folgt, ist ganz romanhaft. In Wirklichkeit ist, wie dies die damasische Inschrift auf M. bezeugt (s. die Klosterneuburger Handschrift: de Rossi, Roma Sotteran. II, 204 und Kraus, Roma Sotteran., S. 171), derselbe von Maxentius verbannt worden, aber nicht seines Glaubens

wegen, sondern um der furchtbaren Kämpfe willen, welche in Rom seit dem Jahre 306 bis zum Jahre 309 in der Christengemeinde betreffs der Wiederaufnahme der lapsi wüteten. Lipsius (Chronologie) schließt aus dem Epitaph und aus dem anderen, welches Damasus dem Nachfolger des M., Eusebius, gesetzt hat, daß die beiden Päpste damals auf seiten einer strengeren Partei standen, während ihr Gegner Heraklius eine ganz laxe Praxis befürwortete. Indessen gewiß ist das nicht. Die Worte: „Heraclius vetuit lapsos peccata dolere, Eusebius miseros docuit sua crimina flere“ könnten auch, wenn man den Standpunkt des Damasus in Betracht zieht, so verstanden werden, daß Heraklius die Wiederaufnahme der Gefallenen verbot. Aber die wahrscheinlich richtige Kombination mit dem Herakleon, Praedest. 16, entscheidet für Lipsius. „Furor, odium, discordiae, lites, seditio, caedes“, welche entstanden (s. Euseb., h. e. VIII, 1), hatten die Folge, daß die Häupter beider Parteien verbannt wurden (zu Heraklius s. Sbaralea, De ss. pravorum hominum ordinat., Florenz 1750). Doch scheint Marcellus nicht im Exil gestorben zu sein. Ihm wird der Bau eines Cömeteriums an der Via Salaria beigelegt (Papstbuch: „hic fecit cymeteria in Via Salaria“; weiter folgen die wichtigen Worte: „et 25 titulos in urbe Roma constituit quasi dioeceses propter baptismum et poenitentiam multorum qui convertebantur ex paganis et propter sepulturas martyrum“ (vgl. dazu Duchesne, Le Liber Pontif. p. 165). Im Coemet. Priscillae soll er bestattet sein; vielleicht war das Coemet. Callisti der Gemeinde noch nicht zurückgegeben (s. de Rossi, Rom. Sott. II, 204 ff. Bullett. 1890 p. 113 ff.). Weiteres ist nicht bekannt. Bei Pseudoisidor stehen zwei Schreiben von ihm.

Angaben, daß auch dieser Papst hl. Bücher ausgeliefert hätte und Thurifikator geworden wäre, stammen aus einer Verwechslung mit seinem Vorgänger. Die fast vollkommene Gleichnamigkeit des Marcellus und seines Vorgängers und die Anstöße, welche die Berichte über beide bieten, haben Mommsen zu einer radikalen Hypothese in Bezug auf Marcellus geführt (s. Neues Archiv XXI S. 335 ff.). Die Grabschrift des Damasus auf M. lautet: „Veridicus rector lapsos quia crimina flere | Praedixit, miseris fuit omnibus hostis amarus. | Hinc furor, hinc odium sequitur, discordiae, lites, | Seditio, caedes: solvuntur foedera pacis. | Crimen ob alterius, Christum qui in pace negavit, | Finibus expulsus patriae est feritate tyranni. | Haec breviter Damasus voluit comperta referre | Marcelli ut populus meritum cognoscere posset.“ **Adolf Harnack.**

Marcellus II., Papst vom 10. April bis 1. Mai 1555. — Mittheilungen aus dem Briefwechsel M. Cervinis bei Dittrich, Regesten des Card. Contarini, 1881; Raynaldus, Annal. eccl. z. 1555. P. Polidori de vita, gestis et moribus Marcelli II. commentarius 1744; Ranke, Die römischen Päpste, 5. Aufl., 1. Bd, S. 281 ff., 3. Bd Anhang S. 62; Reumont, Geschichte der Stadt Rom, 3. Bd, 2. Abth., S. 512.

Marcello Cervini ist am 6. Mai 1501 zu Montefano in der Mark Ankona geboren; durch Paul III. wurde er 1539 Kardinal; als solcher war er päpstlicher Legat während der ersten Periode des Tridentiner Konzils. Seiner kirchlichen Stellung nach gehörte er zu den Männern, die eine Reform der Kirche auf ihrer mittelalterlichen Grundlage erstrebten. Man knüpfte deshalb an seine Wahl die größten Hoffnungen. Sein früher Tod jedoch ließ ihn nichts unternehmen als vorbereitende Schritte. **Hauck.**

Marcellus von Ancyra, gest. ca. 374. — Marcelliana ed. et animadversionibus instruxit Ch. H. G. Rettberg, Göttingen 1794 — eine sorgfältige Zusammenstellung dessen, was uns von Marcell selbst erhalten ist, d. i. eines Briefes an Julius von Rom (bei Epiphan. haer. 72, 2 u. 3; im folgenden nach der Ausgabe des Petavius citiert) und der Fragmente seines Hauptwerkes bei Eusebius (c. Marc. u. de eccl. theol., vgl. Bd V, 606,$_{4}$ f. u. 615,$_{27-34}$; im folgenden mit der Fragmenten-Nummer Rettbergs citiert nach den bei Gaisford am Rande, bei MSG 24 unter dem Texte notierten Seitenzahlen der Pariser Ausgabe von 1628, die Rettberg benutzte; auch Euseb. c. Marc. u. de eccl. theol. citiere ich nach den Seiten dieser Ausgabe, p. 1—57 umfassen c. Marc., p. 59—195 de eccl. theol.) und in den erhaltenen Bruchstücken der Gegenschrift des Acacius v. Cäsarea (vgl. Bd I, 126,$_{60}$ und Rettberg, fr. 86). — Th. Zahn, Marcellus von Ancyra, Gotha 1867 (hier S. 1—6 eine kritische Uebersicht über die ältere Litteratur, die mit Ausnahme der Rettbergschen Arbeit durch Zahn antiquiert ist); W. Möller, ThStKr 1869, S. 147—176 (Besprechung des Zahnschen Buches); C. J. v. Hefele, Conziliengeschichte I^{2}, Freiburg 1873; E. S. Ffoulkes, Marcellus of Ancyra (DchB I, 808—813); A. Harnack, DG II, 1. u. 2. Aufl. S. 237 f.; R. Seeberg, DG I, 175 f.; F. Loofs, Die Trinitätslehre Marcells von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition (SBA, phil.-

hist. Klasse, 1902, 26. Juni). — Vgl. außerdem die vor dem A. „Arianismus" (Bd II, 6) und vor dem A. „Christologie, Kirchenlehre" (Bd IV, 16) angeführte Litteratur.

1. Marcellus hatte als Bischof von Ancyra schon an der Synode teilgenommen, die in Ancyra wahrscheinlich 314 gehalten wurde (Hefele I², 220; Mansi II, 534 u. 527 nota 1); ja nach dem — auch hier schwerlich glaubwürdigen — Libellus synodicus (saec. IX; Mansi II, 539) hatte er der Synode präsidiert (vgl. Hefele I², 221 gegen Zahn, S. 8 f.). Elf Jahre später war er in Nicäa ein Gegner der Arianer und ihrer Freunde gewesen (ep. Marc. p. 834 D; ep. Julii bei Athanas., ap. c. Ar. 23, MSG 25, 288 A; vgl. Patrum Nic. nomina ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz, Leipzig 1898 an den S. 224 s. v. „Marcellus" genannten Stellen). Doch weder in Nicäa (vgl. Zahn S. 9 f.), noch sonst war er besonders hervorgetreten (Euseb. p. 56 A); auch litterarisch war er nicht thätig gewesen (Eus. p. 1 A). Erst abermals zehn Jahre später, da er im Bischofsamte schon grau geworden war (Eus. p. 33 D u. 140 C; Athan., hist. Ar. 6, MSG 25, 700 C), richtete er durch sein kirchenpolitisches Auftreten und durch ein umfangreiches (Eus. p. 2 B u. ö.) theologisches Werk die Augen auf sich. Sein Verhalten in Tyrus und Jerusalem und seine Verurteilung durch eine Konstantinopolitaner Synode des Jahres 336 (vgl. Eus. p. 55 D u. 56; ep. Sard. Or. bei Hilar., fragm. 3, 3, MSL 10, 661 B) ist schon in anderem Zusammenhange (Bd II, 21, 42—59) erzählt worden. Was hier besprochen werden muß, ist zunächst die Theologie Marcells (vgl. Nr. 2), sodann sein und seiner Anhänger Schicksal in der Zeit nach der erwähnten Synode von Konstantinopel (vgl. Nr. 3), endlich seine Stellung in der Dogmengeschichte (vgl. Nr. 4).

2. Das Buch Marcells, um des willen die Orientalen ihn verurteilt haben, ist uns nur aus relativ wenigen Fragmenten bekannt (vgl. oben bei der Litteratur). Auch seinen Titel kennen wir nicht (Zahn S. 49 f.; nicht widerlegt durch Möller S. 149 ff.); Hilarius charakterisiert es nicht durch seinen Titel, sondern durch einen Hinweis auf seine am meisten angegriffene Lehre, wenn er es als einen liber bezeichnet, quem [Marcellus] de subjectione domini [1 Ko 15,28] ediderat. Doch reichen die Fragmente und Eusebs gelegentliche Mitteilungen aus, um uns erkennen zu lassen, daß Marcells Werk eine energische Streitschrift war. Zunächst war es provoziert durch eine Schrift des Lucianisten Asterius (Bd II, 161,64); aber es wandte sich zugleich in allgemeinerem Angriff gegen die lebenden und verstorbenen Größen der großen eusebianischen Partei, deren Gunst jener besaß (Eus. p. 1 A u. 2 AB; vgl. fr. 71 u. 87 p. 25 C). In einer Zeit, da es dem Nicänum so gut wie ganz an litterarischen Vertretern fehlte (Zahn S. 42 f.; vgl. oben Bd V, 626,54 f. u. IV, 46,12—14), versuchte Marcell, kirchenpolitisch — vor dem Kaiser (fr. 29 p. 20 B; 87 p. 25 C; vgl. Eus. p. 56 A) — und theologisch die Antinicäner ins Unrecht zu setzen. — Das, was für Marcell unerträglich war an der eusebianischen Theologie, war das ihr und den Arianern gemeinsame origenistische Erbe: die Annahme dreier göttlicher Hypostasen (*ὑπόστασις* = *οὐσία*, vgl. Bd IV, 37,53 ff. u. II, 15,7 ff.). Unerträglich war ihm an dieser Annahme, deren heidnisch-philosophischen Ursprung er durchschaute (fr. 75 p. 26 A; fr. 87 p. 25 C; vgl. über Origenes fr. 78 p. 23 AB), nicht nur der Inferiorismus der Christologie (vgl. Bd IV, 34,60 ff.; fr. 9 p. 45 A, fr. 23 p. 13 B); unerträglich war ihm vor allem ihre polytheistische Färbung (fr. 60 p. 167 D, 57 p. 130 C, ep. p. 835 C, fr. 27 p. 27 D, 33 p. 27 C, 72 p. 25 D, 52 p. 41 A; fr. 67 p. 133 C u. 134 A u. ö.): sein Interesse galt vornehmlich der Wahrung des Monotheismus. Nur von einem Gott will er wissen (fr. 66 p. 131 A; fr. 67 p. 133 A ff.; 68 p. 131 B ff.); und dieser eine Gott, dies *ἓν πρόσωπον* (fr. 67 p. 133 A), ist ihm eine *μονὰς ἀδιαίρετος δυνάμει* (fr. 68 p. 131 C u. ö.). Von einer gewissen Differenzierung in Gott weiß freilich auch Marcell. Während bis zur Weltschöpfung Gott schlechthin *μονάς* war (fr. 54 p. 41 D; 60 p. 167 D), ist die damals beginnende erste Periode der Heilsgeschichte eingeleitet gewesen durch das *προελθεῖν* des Logos, der ewig in Gott war (fr. 54 p. 41 D; 46 p. 37 A); und dies *προελθεῖν δραστικῇ ἐνεργείᾳ* (fr. 108 p. 41 D) war kein momentanes, d. h. alsbald wieder dem früheren Zustande weichendes (Zahn S. 136): der Logos ist die seitdem wirkende, *δυνάμει* in Gott bleibende *ἐνέργεια δραστική* Gottes (Zahn, S. 123—128). Und in der Menschwerdung des Logos steigert sich dies von-Gott-Ausgegangensein des Logos zu einem *κεχωρίσθαι τοῦ πατρὸς διὰ τὴν τῆς σαρκὸς ἀσθένειαν* (fr. 103 p. 51 A, 104 p. 51 D): *εἰ μὲν γὰρ ἡ τοῦ πνεύματος ἐξέτασις* (d. h. die durch das *προελθεῖν* erfolgte) *γίγνοιτο μόνη, ἓν καὶ ταὐτὸν εἰκότως ἂν ὁ λόγος εἶναι τῷ θεῷ φαίνοιτο· εἰ δὲ ἡ „κατὰ σάρκα" προσθήκη ἐπὶ τοῦ σωτῆρος ἐξετάζοιτο, ἐνεργείᾳ ἡ θεότης μόνη πλατύνεσθαι δοκεῖ* (fr. 62 p. 107 AB). Aber *δυνάμει* ist der Logos sowohl in der Zeit zwischen Weltschöpfung und Menschwerdung, wie in der

δευτέρα κατὰ ἄνθρωπον οἰκονομία (fr. 9 p. 45 A u. ö.), im Vater (fr. 47 p. 37 B; 68 p. 107 B; 61 p. 37 C, vgl. Zahn S. 144 Anm. 2; Jo 10, 30, fr. 65 p. 39 A), Gott und sein Logos sind nicht zu trennen (fr. 64 p. 107 B); die Augen des Glaubens sehen deshalb in dem geschichtlichen Christus den Vater (Jo 14, 9, fr. 65 p. 39 AB), der eine Gott ist sichtbar geworden in ihm (Baruch 3, 37, fr. 69 p. 132 D). — In analoger Weise denkt Marcell den Geist im Logos beschlossen bis Jo 20, 22, seitdem *ἐνεργείᾳ* von dem Vater und dem Sohne ausgegangen und in der Gemeinde wirkend. Der Beweis dafür (vgl. fr. 62 p. 79 A, 61 p. 37 C, 49 p. 104 A, 12 p. 155 D, 19 p. 46 A, 20 u. 21 p. 46 BC, 60 p. 167 D—168 D) kann hier nicht in der Kürze geführt werden (vgl. Loofs, SBA a. a. O.); nur darauf sei hingewiesen, daß Theodoret in einer von Zahn (S. 153 Anm.) unterschätzten Stelle (haer. fab. comp. 2, 10 MSG 83, 397) von Marcell mit Recht sagt: *ἔκτασίν τινα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητος ἔφησεν εἰς τὸν Χριστὸν ἐληλυθέναι . . ., τὸ δὲ πανάγιον πνεῦμα παρέκτασιν τῆς ἐκτάσεως λέγει καὶ ταύτην τοῖς ἀποστόλοις παρασχεθῆναι.* Für die Zeit bis zur Ausgießung des Geistes ist Marcells Denken also „binitarisch" (vgl. Bd IV, 26, 35 ff.). Aber seit Jo 20, 22 ist eine *τριάς* da: *ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη εἰς τριάδα* (fr. 60 p. 168 B); der Christ glaubt an den Vater, an den Sohn (d. i. den erhöhten Herrn) und an seinen in der *ἐκκλησία* waltenden Geist (fr. 59 p. 19 C). Aber dies *πλατύνεσθαι* hat nicht zu einem *διαιρεῖσθαι* der *μονάς* geführt (fr. 60 p. 168 B); sie ist *δυνάμει ἀδιαίρετος* (fr. 68 p. 131 C u. ö.): der Vater, der Logos und das *πνεῦμα* sind der eine Gott (fr. 60 p. 168 A, vgl. Zahn S. 150 Anm. 1). Und wie die schlechthinnige *μονάς* das Prius ist im Vergleich mit der *τριάς* (fr. 60 p. 167 D), so wird es auch dereinst wieder sein, wie es vor der Weltschöpfung war: nach der Parusie, bei der Christus im Fleisch erscheinen wird (fr. 103 p. 51 AB, Jo 19, 37), wird der Logos [und mit ihm und in ihm das *πνεῦμα*] wieder ganz mit Gott vereinigt werden (fr. 34 p. 42 A), *ἵνα οὕτως ᾖ ἐν θεῷ ὁ λόγος, ὥσπερ καὶ πρότερον ἦν πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι* (fr. 108 p. 112 D). Die *βασιλεία* „Christi" wird dann ihr Ende finden (1 Ko 15, 28; fr. 101 p. 50 C u. ö. fr. 100—104); der Logos aber, dessen Herrschaft keinen Anfang gehabt, noch eine Unterbrechung erfahren hat (fr. 104 p. 52 A), hat dann, mit dem Vater wieder völlig geeint, die ganze Gottesherrschaft inne, wie zuvor (fr. 104 p. 52 A, vgl. Zahn S. 172 Anm. 2). Was dann aus dem Fleische des Logos wird, das ihm nichts mehr nützen kann (Jo 6, 61—63; fr. 104 p. 179 AB) und Gottes nicht würdig ist (fr. 107 p. 52 D), — darüber hat die Schrift uns nichts gesagt (fr. 108 p. 53 ABC). — Die trinitarische Entfaltung der [auch in dieser Entfaltung *δυνάμει* unteilbar bleibenden] göttlichen Monas gehört also nach Marcell der Reihe der *οἰκονομίαι*, der Heilsgeschichte, an; Marcell vertritt einen ökonomisch-trinitarischen Monotheismus.

An diesem ökonomisch-trinitarischen Monotheismus haftete auch wesentlich Marcells theologisches Interesse. Er hat freilich auch den Gedanken stark betont, daß der *λόγος ἄσαρκος* in der Schrift nur Logos, nicht „Sohn" Gottes heiße (fr. 43 p. 35 D); er bezieht die Begriffe *υἱὸς θεοῦ, πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Kol 1, 15), *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* (ibid.) und alle biblischen Bezeichnungen Christi außer dem Logosbegriff (fr. 37 p. 81 B) auf den inkarnierten Logos (fr. 36 p. 43 A; 4—7 p. 44 BC, fr. 81 p. 46 D, vgl. fr. 82—86). Diese Einsicht ist ihm auch besonders wertvoll gewesen, in vielen Wiederholungen hat er sie dargelegt (vgl. fr. 43 p. 35 D: *ὥσπερ πολλάκις ἔφην*). Sie war ihm polemisch wertvoll: er entging damit der eusebianischen Annahme einer die Ewigkeit des Logos aufhebenden vorzeitlichen *γέννησις* des Logos und der widerspruchsvollen Annahme einer ewigen Zeugung. Auch mit seiner theologischen Grundauffassung war diese Einsicht verankert. Wie schon bei Ignatius und in der Rekapitulationslehre des Irenäus, so steht auch bei Marcell im Mittelpunkte seiner Gedanken die *οἰκονομία εἰς τὸν καινὸν ἄνθρωπον* (Ign., Eph. 20, 1), so ist auch ihm der geschichtliche Christus sowohl der *θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος* (Ign., Eph. 19, 3), wie der *τέλειος ἄνθρωπος* (Ign., Smyrn. 4, 2): dem Menschgewordenen ist Mt 3, 17 gesagt (fr. 35 p. 49 A); er ist der *πρωτότοκος τῆς καινῆς κτίσεως* als der *πρῶτος καινὸς ἄνθρωπος, εἰς ὃν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιώσασθαι ἐβουλήθη ὁ θεός* (fr. 2 p. 12 A, 6 p. 44 C); er ist in seinem sichtbaren Fleische die *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου* (fr. 83 p. 47 D) und die Verwirklichung des „ebenbildlichen" Menschen (Gen 1, 26; fr. 84 p. 48 A, 81 p. 46 D). Allein so unlöslich diese letzteren Gedanken von Marcells Theologie sind, und so fest ihm die Ewigkeit des Logos stand, so war ihm doch die begriffliche Fassung des *γεννηθῆναι* und die Ablehnung des Sohnesbegriffs für den *λόγος ἄσαρκος* etwas relativ Unwichtigeres: er konnte, wenn das ewige Sein des Logos in Gott zugegeben wurde, die

Bezeichnung des *προελθεῖν* als eines *γεννηθῆναι* zugeben (fr. 31 p. 36 B, vgl. Zahn S. 134), er hatte daher das Nicänum [das von „ewiger Zeugung“ nicht redet] acceptieren können, und hat in seinem Briefe an Julius von Rom den Begriff des präexistenten „Sohnes“ selbst verwendet (p. 835 D). Für das Verständnis seines Schicksals, zu dem wir nun uns wenden, ist dies nicht bedeutungslos.

3. Die eusebianische Synode von Konstantinopel (336, vgl. oben Nr. 1) hat das Buch Marcells als ketzerisch erfunden, weil es den Sohn Gottes mit der Geburt aus der Maria seinen Anfang nehmen lasse und ein Ende seiner Herrschaft annehme (Soz. 2,33,1; Eus. p. 56 B): Marcell wurde anathematisiert (ep. Sard. Or. 3, a. a. O. p. 661 C), eine Zusammenstellung „ketzerischer“ Sätze seines Buches ward den Synodalakten einverleibt (l. c.) und — wenigstens teilweise — auch dem Briefe eingefügt, mit dem man den Ancyranern die Verurteilung ihres Bischofs anzeigte, die Vernichtung der censurierten Schrift und die Bekehrung der — in Galatien anscheinend zahlreichen (Eus. p. 26 D, vgl. p. 2 A) — Anhänger Marcells anordnete (Soz. 2, 33, 1. u. 2). Nach Sozomenos (2, 33, 1) ist schon damals Basilius (vgl. Bd II, 435, 57 ff.) als Nachfolger Marcells bestellt, und da Marcell — anders als Athanasius (vgl. Bd II, 21, 81 ff.) und Paulus von Konstantinopel (vgl. Bd XII, 42, 36) — als Häretiker verurteilt wurde, ist dies sehr wahrscheinlich (vgl. ep. Sard. Or. 3 p. 661 C: ne ulterius oves Christi . . . macularet). — Wohin Marcell nach seiner Verurteilung sich begab, wissen wir nicht (so auch Zahn S. 64). Daß er schon jetzt nach Rom geflüchtet sei (so u. a. Ffoulkes p. 809 a), scheint mir durch die Art, wie Julius von Rom im J. 340 von seinem Kommen nach dem Westen spricht, recht unwahrscheinlich gemacht zu sein. Konstantins Tod hat ihm dann die Möglichkeit der Rückkehr in sein Bistum gegeben (Athan., hist. Ar. 8, vgl. 6; ep. Sard. Or. 9 p. 665 A), — wie ich meine, noch 337 (vgl. Bd II, 23, 17 ff.; Zahn S. 64: 338). Daß er förmlich „wiedereingesetzt“ ist, scheint mir nicht so selbstverständlich, wie Zahn (S. 64) es anzusehen scheint. Jedenfalls aber führte diese Rückkehr Marcells zu tumultuarischen Scenen in Ancyra, deren Schuld die Parteien sich gegenseitig in die Schuhe schoben (ep. Julii bei Athan., ap. c. Ar. 33 p. 304 B; ep. Sard. Or. 9 p. 665 AB). Marcell ist dann auf einer zweiten Synode in Konstantinopel (Zahn S. 66: Ende 338 oder Anfang 339; wäre diese Verurteilung Marcells mit der des Paulus gleichzeitig, so würde an Herbst 338 zu denken sein, vgl. Bd XII, 44, 34) zum zweitenmal verurteilt (ep. Sard. Or. 3 p. 661 C und dazu Zahn S. 66 f., doch möchte ich das „quater“ der ep. Sard. Or. 9 p. 667 C nicht verwerten). Briefe der Eusebianer — vielleicht u. a. im Namen dieser Synode — zeigten ihn auch in Rom als Ketzer an (ep. Marc. p. 834 D, ep. Julii bei Athan., ap. c. Ar. 32 p. 301 A, ep. Sard. Occ. ib. 44 p. 325 u. 45 p. 328 C). Marcell hat sich dann im Sommer 339 — fünf Vierteljahr vor der im Herbst 340 (Bd II, 26, 18) gehaltenen römischen Synode (ep. Marc. p. 835 A) — nach Rom begeben, und die römische Synode hat ihn für unschuldig erklärt (Bd II, 26, 18). Gleich nach der Synode beabsichtigte Marcell, Rom zu verlassen (ep. Marc. p. 835 AB); wann und wohin er gegangen ist, wissen wir nicht. Erst auf der Synode zu Sardika begegnet man ihm wieder. Daß ihn die Orientalen hier mit Indignation aufs neue verurteilten, die Occidentalen aber ihn unschuldig befanden, ist schon Bd II, 27, 2 ff. erzählt worden. Hier muß nur das nachgetragen werden, daß die Haltung der Occidentalen nicht aus mangelhafter Kenntnis von Marcells Lehrweise erklärt werden kann. Der Synodalbrief der Occidentalen versichert, daß Marcells Buch (vgl. Zahn S. 76 f.) geprüft worden sei (bei Athan., ap. c. Ar. 47 p. 332 B), und die kluge Formulierung des Hauptsatzes über Marcell — *οὔτε γὰρ ἀπὸ τῆς ἁγίας Μαρίας . . . ἀρχὴν ἐδίδου τῷ θεοῦ λόγῳ, οὔτε τέλος ἔχειν τὴν βασιλείαν αὐτοῦ . . . ἔγραψε* (ib. BC) — verrät die Behutsamkeit eines genau Unterrichteten (vgl. Rettberg S. 105, Zahn S. 77). Ja ich glaube in der bei der Litteratur angeführten Abhandlung den Beweis dafür geführt zu haben, daß die von Hosius und Protogenes proponierte, aber aus kirchenpolitischen Gründen von der Synode nicht angenommene sog. Sardicensische Formel (vgl. Bd VIII, 378, 15 ff.), wenn auch unter Verwendung des vulgären, vom Nicänum legitimierten Sohnesbegriffs, selbst keine andere Trinitätslehre vertritt, als Marcell. Welche Bedeutung dies für die Erkenntnis der dogmengeschichtlichen Stellung Marcells hat, wird in Nr. 4 zu zeigen sein. Hier ist nur noch das Wenige anzufügen, was über Marcells und seiner Anhänger Schicksal nach 343 bekannt ist. Von Marcell selbst wissen wir so gut wie gar nichts. Daß er noch einmal als Bischof nach Ancyra zurückgekehrt, aber bald nach 350 abermals vertrieben ist, kann durch Sozomenos (4, 2, 1) nicht wahrscheinlich gemacht werden (vgl. Zahn S. 82 u. oben Bd XII, 43, 10 ff.). Die Orientalen haben ihn noch mehrfach verurteilt — das Abbiegen

seines Schülers Photin zu offenbaren dynamistisch-monarchianischen Anschauungen gab ihnen eine willkommene Handhabe dazu (vgl. Bd II, 28, 23; 29, 45) —; die Homoiusianer teilten den antimarcellischen Eifer der Eusebianer (Bd II, 32, 47), und bei den Jungnicänern war er ein Teil ihrer homoiusianischen Erbschaft; wir kennen eine ganze Reihe verlorener antimarcellischer Schriften aus den verschiedensten Lagern der orientalischen Theologie (Zahn S. 85 ff.). Im Occident ist nach Sardika und vor ca. 380 (vgl. unten) auf keiner Synode mehr über Marcell verhandelt (Hil. fragm. 2, 22, MSL 10, 651), und noch Basilius klagte, als er den Occident mit den Jungnicänern des Orients auszusöhnen sich bemühte (Bd II, 438, 33 ff.), darüber, daß die Occidentalen zwar in jedem Briefe den unseligen Arius verurteilten, für Marcell aber noch kein Wort des Tadels gefunden zu haben schienen (ep. 69, 2). Athanasius soll nach einer mehrfach dunkeln Nachricht bei Hilarius (fragm. 2, 21 u. 23 p. 650 f.; vgl. Zahn S. 81 f.) gleich nach der Synode in Sardika gegen Marcell mißtrauisch geworden sein und persönlich ihm die Kirchengemeinschaft versagt haben; aber polemisiert hat er, soviel wir wissen, nie gegen ihn — auch oratio c. Ar. IV (vgl. Bd II, 201, 10 ff.) wird, wie Stülcken (TU XIX, n. F. IV, 1, 1899, S. 50 ff.) u. Hoß (Studien über das Schrifttum u. die Theologie des Athanasius, Freiburg 1899, S. 123 ff.) gezeigt haben, nicht von ihm hergeleitet werden können —, und noch Epiphanius, der in seinem Ketzerkatalog Marcell gegenüber sich in ergötzlicher Verlegenheit befindet (vgl. Zahn S. 93 f.), hat von Athanasius auf die Frage nach der Orthodoxie Marcells eine wohlwollend ausweichende, von einem klugen Lächeln begleitete Antwort erhalten (haer. 72, 4 p. 837 BC). Gestorben ist Marcell erst ein bis zwei Jahr vor Abfassung des Abschnitts im Ketzerkatalog des Epiphanius, der ihn behandelt (haer. 72, 1 p. 833 D; vgl. Zahn S. 83 Anm. 1), d. i. vor 376 (vgl. haer. 66, 20 p. 638 A). Wo er die letzten 30 Jahre seines langen Lebens lebte, wissen wir nicht (Zahn S. 83, vgl. Anm. 2); auch das muß zweifelhaft bleiben, ob man der vagen Nachricht des Hieronymus (de vir. ill. 86), Marcell habe multa diversarum ὑποθέσεων volumina maxime contra Arianos geschrieben, soviel Glauben beimessen darf, daß man annehmen kann, Marcell sei in diesen Jahren schriftstellerisch thätig gewesen. — Anhänger Marcells hat es in Galatien noch in der Zeit, da Marcell starb, viele gegeben (Basil. ep. 266, 1). Wie weit sie Marcells Gedanken wirklich verstanden und angenommen haben, ist nicht auszumachen. Die ancyranische Gesandtschaft, die unter Führung eines Diakonen Eugenius ein Menschenalter nach dem Nicänum zu einer Zeit, als die pneumatomachische Frage schon aufgerollt war, also wahrscheinlich Anfang der siebziger Jahre (vgl. Bd XII, 46, 10 ff.), zu Athanasius kam, überreichte eine ἔκθεσις πίστεως (nach Montfaucon, Coll. nov. patr. II p. LXIII sq. bei Mansi III, 469 ff. und bei Rettberg S. 111 ff.; vgl. Zahn S. 91), deren verhüllende Formeln nur dies erkennen lassen, daß die Verfasser den nicänischen Sohnesbegriff acceptiert haben, aber nicht von drei Hypostasen in der Trias reden, sondern nur eine Hypostasis der Trias kennen, und von der Gesamtanschauung Marcells (der Rekapitulationslehre) beeinflußt sind. Athanasius hat diesen Marcellianern damals γράμματα κοινωνικά ausgestellt (ep. presbyt. Ancyr. bei Epiph. haer. 72, 11 p. 843 A). Einige Jahre später, nach dem Tode des Athanasius, aber vor 376 (Epiph. haer. 72, 10 p. 842 C), haben die Marcellianer in Ancyra — unter denen aber Eugenius nicht mehr genannt wird — an ägyptische Bischöfe, die in Diocäsarea in Palästina in der Verbannung lebten, ein das Nicänum einschließendes Bekenntnis gesandt (Epiph. haer. 72, 11 u. 12), das nur darin noch an Marcell erinnert, daß es die τρία πρόσωπα der τριάς nicht als ὑποστάσεις, sondern als einander ἐνυπόστατα bezeichnet, übrigens selbst marcellische Termini (πλατυσμός u. συστολή) verurteilt. Marcell hatte keinen Vertreter seiner Theologie hinterlassen; der „Marcellianismus" war eine unpersönliche Ketzerei geworden. Nun — ca. 380 (vgl. Bd XII, 41, 30) — hat auch Damasus von Rom, ohne Marcell zu nennen, Marcellische, freilich für den Zweck der Polemik vergröberte, Gedanken verurteilt (Anath. 8, Mansi III, 483, Theodoret. h. e. 5, 11, 5), und mit der Rezeption des ersten Kanons der Synode von Konstantinopel (381) auch im Abendlande seit der Mitte des 5. Jahrhunderts kam Marcells Namen auf die allgemein giltige Ketzerliste.

4. Die dogmengeschichtliche Beurteilung Marcells darf sich nicht durch die Vorwürfe seiner Gegner bestimmen lassen. Es ist freilich richtig, daß Marcells Christologie, wenn man von dem geschichtlichen Christus als dem καινὸς ἄνθρωπος ausgeht und in Betracht zieht, daß der Logos oder das πνεῦμα in ihm δυνάμει von Gott ungeschieden war, einen „samosatenischen" Eindruck macht; Photins Entwickelung ist begreiflich (vgl. den A.). Allein es ist unrecht, die Christologie Marcells einseitig unter einem Gesichtspunkte zu betrachten, der bei ihm durch den anderen ergänzt wird, daß der geschichtliche Christus der θεὸς φα-

νερωθεὶς ἐν σαρκί ist. Beide Vorstellungen, die des ἐν ἀνθρώπῳ θεός und die des ἔνθεος ἄνθρωπος, stehen bei Marcell nebeneinander, ohne durch „physiologische" (vgl. Bd V, 641, 3) Reflexionen (vgl. auch Bd IV, 23, 40 f.) in Spannung zu einander zu geraten. Und dies ist wahrlich bei ihm nichts Singuläres, sondern eine Eigenart fast der
5 gesamten altkirchlichen Christologie vor Apollinaris und dem nestorianischen Streit (vgl. Bd X, 250, 60—253, 13 u. 263, 36 ff.). Die dogmengeschichtliche Würdigung Marcells muß vielmehr von dem Doppelten ausgehen, daß Marcells Gesamtauffassung des Christentums eng verwandt ist mit der des Irenäus (vgl. Zahn S. 234 ff.), und daß die Formel von Sardika seinen ökonomisch-trinitarischen Monotheismus teilt. Letztere Erkenntnis ist für mich
10 ebenso überraschend, wie folgenschwer gewesen. Denn im Lichte dieser sardicensischen Formel habe ich erkannt — doch kann ich das hier nicht im Detail begründen —, daß der „Binitarismus" des Phöbadius von Aginnum und der älteren Schriften des Hilarius (vgl. Bd VIII, 59, 34—42 u. 379, 22 ff.) ein ökonomisch-trinitarischer Monotheismus ist, wie bei Marcell. Freilich haben diese Abendländer mit der tertullianischen Tradition von den
15 personae trinitatis eine weit stärkere Betonung der „personalen" Selbstständigkeit der secunda persona gegenüber der persona patris überkommen, und die vorzeitliche Deutung des Sohnesbegriffs ist ihnen gleichfalls traditionsmäßig selbstverständlich. Übrigens aber tritt uns die bei Marcell vorliegende ökonomisch-monotheistische Trinitätslehre bei ihnen deutlich entgegen. Nur zwei Stellen aus des Phöbadius (vgl. Kattenbusch, Apostol. Symb.
20 II, 986) Schrift de fide orthodoxa seien angeführt: nos enim credimus verbum et spiritum, i. e. filium, dei, qui cum hominem induit, non statum vertit, non ordinem perdidit, non substantiam immutavit, sed illuviem (Druck: illuvias) ejusdem corporis aeternae claritatis suae lumine illustravit, ut ad nos per tramitem corporis ejus lux sancti spiritus redundaret (8 MSL
25 20, 48 C); misit nobis spiritum sanctum de propria sua et ipsa una substantia (= ὑπόστασις, vgl. Bd IV, 37, 57) . . .; [spiritus] ex eo utique, quod est filius, quia et filius de eo, quod pater est (ib. 49 A). Ein dem πλατύνεσθαι der göttlichen Monas entsprechendes einstiges συστέλλεσθαι ist freilich bei Hilarius und Phöbadius nicht nachweisbar. Vielleicht haben sie es nicht mehr gehabt.
30 Doch daß auch dies συστέλλεσθαι in der abendländischen Tradition nicht unbekannt war, darf man aus der Beurteilung, die Marcell im Abendlande erfuhr, und insonderheit aus der Behutsamkeit schließen, mit der man 343 in Sardika Marcells Ansicht vom Aufhören des regnum Christi hinter der Ewigkeit des regnum dei verbi versteckte. Und die Richtigkeit dieses Schlusses bestätigen die Väter der abendländisch-trinitarischen Formeln,
35 Tertullian und Novatian. Sie haben nicht nur jene im Lauf der Heilsgeschichte erfolgende trinitarische Entfaltung der Monas — vgl. über den Geist Novatian de trin. c. 29 MSL 3, 943 C u. 944 B und die deutlicheren Stellen bei Tertullian adv. Prax. 12 ed. min. Oehler p. 1091 (spiritus in sermone), 27 p. 1114 (spiritus cum sermone natus), 8 p. 1086 f. (spiritus . . . tertius a patre et filio, sicut . . . tertius a sole
40 apex ex radio), 30 p. 1119 (Christus a patre acceptum munus effudit etc.), 13 p. 1093 (vor Christi Erscheinung duo dei et domini; . . Christus factus secundus a patre et cum spiritu tertius) —, sie wissen auch, daß „nach 1 Ko 15, 28" die vis divinitatis emissa et jam in filium tradita . . . rursum per substantiae communionem ad patrem revolvitur (Nov. de trin. 3 p. 952 A; vgl. Tert. adv.
45 Prax. 4 p. 1082). An die Gesamtanschauung Marcells wird man freilich schon bei Tertullian nur wenig erinnert; Tertullians Gesamtanschauung vom Christentum ist durch die apologetische Tradition bestimmt. Um so wichtiger aber ist die Verwandtschaft seiner Trinitätslehre mit der Marcells. Sie beweist, daß bei Marcell Traditionen nachwirken, die in die vorapologetische Zeit zurückgehen. — Dasselbe beweist die Verwandtschaft der
50 Gesamtanschauung des Irenäus mit der Marcells. Denn, obgleich auch die Traditionen, denen die Trinitätslehre Marcells entstammt, bei Irenäus durchklingen, so ist doch bei Irenäus hier ein Einfluß der Apologeten zu konstatieren: Vater, Sohn und Geist sind ihm, obwohl zum εἷς θεὸς ἀγέννητος zusammengeschlossen, als Trias ewig (Loofs, SBA a. a. O). Endlich weisen bei Irenäus wie bei Tertullian, obwohl sie beide mit den Apo-
55 logeten den Begriff des „Sohnes Gottes" schon auf den λόγος ἄσαρκος anwenden, gelegentliche Äußerungen auf eine andere, also vorapologetische, Tradition zurück, welche, wie Marcell, erst den λόγος ἔνσαρκος als „Sohn" Gottes prädizierte (vgl. über Irenäus Bd IV, 32, 31 ff.; bei Tertullian s. adv. Prax. 26 p. 1112: portio totius [divinitatis] cessura in filii nomen). Marcells Stellung in der Dogmengeschichte ist also da-
60 durch charakterisiert, daß vorapologetische Traditionen bei ihm uns entgegentreten.

Diesen vorapologetischen Traditionen begegnet man bei dem „Binitarismus" des Hermas, des II Clemens und des Barnabasbriefes, dessen Eigenart oben Band IV (26,45 ff.) noch nicht ausreichend gekennzeichnet ist; ja man begegnet ihnen überall da, wo dem Vater und Jesu Christo, in verwandter Weise wie bei Tertullian de oratione (2 fin. ed. Wissowa p. 182), die ecclesia oder der Geist in der Kirche oder mit der Kirche zur Seite tritt — 5 so im II Clemens (14, 2 u. 4), so in manchen gnostischen Systemen, so auch im sog. Apostolikum und selbst in den origenistischen Gedanken von der Welt der präexistenten, unter dem heiligenden Einfluß des Geistes stehenden *νοεραὶ οὐσίαι*. Die Traditionen sind also weit verbreitet gewesen. Dennoch glaube ich, daß es nicht unvorsichtig ist, wenn man sie in ihrer genuinen Gestalt in Kleinasien lokalisiert. Dort lebte Marcell; dorthin 10 weist die spezifisch johanneische Färbung der Theologie Marcells und die Verwandtschaft seiner Gesamtanschauung mit der des Kleinasiaten Irenäus; dort haben die Presbyter gelebt, deren bei Irenäus uns überlieferte Äußerungen mehrfach einen Traditionszusammenhang mit Marcellischen Gedanken verraten (vgl. schon oben Bd IV, 32,9 ff.); dort wurzelt der sog. modalistische Monarchianismus (Bd IV, 30,32 ff.); dort wird Justin die 15 Leute kennen gelernt haben, deren echt „marcellische" Gedanken er in der bereits in einem früheren Artikel (Bd IV 32,58 ff.) citierten Stelle des Dialogus charakterisiert; dort trat der montanistische Paraklet auf, der nach Tertullian bereits die Bilder vom radix und frutex, fons und fluvius verwendete (adv. Prax. 8 p. 1086); — „Montanismus" haben auch die Orientalen von Sardika bei Marcell konstatiert (Hilarius, fragm. 2, 2 20 p. 661 A). Eine Probe auf die Richtigkeit dieser Lokalisierung der bei Marcell nachwirkenden Traditionen läßt sich bei dem theologisch zu den Kleinasiaten gehörigen Ignatius machen. Die Verwandtschaft seiner Gedanken mit denen Marcells geht viel weiter, als Zahn (S. 221—25) schon erkannt hat. Es ist hier aber nicht der Raum, das nachzuweisen. — Noch weniger kann hier auf die Spuren des ökonomisch-trinitarischen Mono- 25 theismus Marcells im NT eingegangen werden. Doch sei mir gestattet, zu bemerken, daß die Erkenntnisse, die mir durch Marcell aufgegangen sind, wenn sie richtig sind, auch für das Verständnis johanneischer (Jo 7, 39!) und paulinischer Gedanken (Ro 8, 9; Gal 4, 6; 1 Ko 15, 28; 2 Ko 3, 17 f.) nicht unwichtig sind. Vornehmlich aber wird das Verständnis Marcells, für das ich den Beweis zu führen versucht habe, wenn dieser Versuch sich als halt- 30 bar erweist, der Dogmengeschichte zu gute kommen. Es macht die Genesis der Trinitätslehre verständlicher, beleuchtet scharf ihren älteren, monotheistischen, und ihren späteren, pluralistischen, Charakter; es erklärt das berühmte filioque und macht das rasche Herrschendwerden der „augustinischen" Lehre von der processio spiritus begreiflich; es wird endlich eine gerechtere Würdigung der nur durch ihre Gegner bekannten Monarchianer beider Gruppen 35 ermöglichen: vielleicht haben nicht wenige Monarchianer marcellischen Gedanken viel näher gestanden, als ihre Gegner uns erkennen lassen (vgl. über den Logosbegriff bei Noët Hippolyt. c. Noët. 15 p. 53,19 ff.). Loofs.

Marcellus, Märtyrer. — Unter den mit dem Namen Marcellus in den Martyrologien genannten Blutzeugen Jesu Christi sind, außer Marcellus I., Bischof von Rom 40 (s. d. A.) vorzugsweise folgende fünf zu nennen: 1. Marcellus, der in der Verfolgung unter Antoninus Philosophus zu Chalons an der Saone von dem Präfekten Priscus, weil er an einem Gastmahle desselben nicht hatte teilnehmen wollen, vielmehr ihn und seine Gäste ihres Götzendienstes wegen hart anging, lebendig bis zur Mitte des Körpers unter freiem Himmel in die Erde gegraben wurde, in welcher Stellung er nach drei Tagen 45 seinen Geist aufgab. Als Zeit seines Todes wird das Jahr 140 angegeben; sein Gedächtnistag ist der 4. September. Ob den Angaben etwas Geschichtliches zu Grunde liegt, ist nicht auszumachen. Doch machen die Einzelheiten der Erzählung den Eindruck des Unhistorischen (S. Surius, T. V.; Gregorii Turon. Lib. de gloria mart. c. 53 und Ruinart, Acta primorum martyrum, p. 73). 2. Der Centurio Marcellus, der 50 zu Tingis (Tanger) am Geburtstage des Kaisers Diokletian, weil das Fest mit Opfern verbunden war, seine militärischen Insignien wegwirft, ein Christ zu sein erklärt, der als solcher nicht weiter dienen könne, und dann enthauptet wird. Die Akten (bei Ruinart S. 203) sind sehr einfach und enthalten nichts Unhistorisches, werden deshalb wohl als echt anzusehen sein. Das Jahr ist nicht angegeben. Auf die große Verfolgung deutet 55 nichts, und es ist daher anzunehmen, daß das Martyrium vor 303 zu setzen ist, vielleicht in das Jahr 298, in welches die Quinquennalien fielen (vgl. Hunziker, Zur Regierung und Christenverfolgung Diocletians bei Büdinger, Untersuchungen zur röm. Kaisergeschichte II, 261). 3. Marcellus, der zu Argenton in Frankreich unter dem Kaiser Aurelianus den

Märtyrertod litt. Er war zu Rom geboren; sein Vater war ein Heide, seine Mutter eine Christin, die ihn christlich erzog. Im Mannesalter floh er, in Begleitung eines frommen Christen, des Anastasius, vor den Verfolgungen des Aurelian und kam nach Argenton. Hier erregte er durch die wunderbare Heilung eines Blinden, eines Lahmen und eines Stummen die Aufmerksamkeit des Präfekten Heraklius, der ihn seines unerschrockenen christlichen Bekenntnisses wegen geißeln und auf einem Roste braten ließ, ohne ihn verletzen zu können; Marcellus vielmehr warf durch sein Gebet die Götzenbilder um. Er wurde, da das Feuer ihn nicht zu töten vermocht hatte, enthauptet, und sein Freund Anastasius noch an demselben Tage zu Tode gegeißelt. Beider Gedächtnistag ist der 29. Juni (s. Gregorii Turon. Lib. de gloria mart. c. 52). Sicher kann man sagen, daß der Tod des Marcellus, wenn er überhaupt historisch ist, nicht unter Aurelian erfolgt sein kann. Görres (JprTh 1880, IV, 449—494) hat nachgewiesen, daß die Verfolgung unter Aurelian nur ganz kurze Zeit gewährt hat, und daß die große Zahl Märtyrer, welche die Sage in diese Zeit legt, entweder zu anderer Zeit gestorben ist oder überhaupt nur der Sage angehört. 4. Marcellus, Bischof von Apamea in Syrien unter Theodosius d. Gr. Er rief dadurch, daß er die heidnischen Tempel durch Soldaten und Gladiatoren, die er persönlich anführte, zerstören ließ, einen Ausbruch des Fanatismus des heidnischen Volkes hervor, dem er zum Opfer fiel. Er wurde verbrannt. Sozom. h. e. VII, 15. 5. Marcellus, Bischof zu Die in Frankreich, wurde zu Avignon geboren und von frommen, christlichen Eltern in aller Gottesfurcht erzogen. Besonders wirkte auf die Ausbildung seines Geistes und Herzens sein Bruder Patronius, vor ihm Bischof zu Die, der vorzugsweise auf das geistliche Amt ihn vorbereitete und später selbst ihn zu demselben ordinierte. Bei seiner Wahl zum Bischofe von Die hatte eine Gegenwahl statt, infolge deren er flüchtig, aber von seinen Freunden aufgesucht, zur Kirche geführt und mit seinen Gegnern ausgesöhnt wurde. Es kam bei der Gelegenheit vor aller Augen eine Taube auf sein Haupt geflogen. Er lehrte treulich und fleißig; wurde aber von den Arianern, weil er ihre Lehrsätze nicht annehmen wollte, ins Gefängnis geworfen, in welchem er (zu Anfang des 6. Jahrhunderts) starb. Er wirkte nach seinem Tode Wunder. So wird erzählt, daß sein Leichnam nach Vareuil gebracht sei; als dann im Jahre 1504 einige die silberne Kapsel, in der sein Haupt lag, entwendeten, konnten sie damit nicht fortkommen, bis sie dieselbe öffneten und die Reliquie in der nächsten Kapelle begruben. Sein Gedächtnistag ist der 9. April (s. Gregorii Turon. Lib. de gloria confess. c. 70). **G. Uhlhorn †.**

Marcion und die Marcioniten. — Zu vgl. sind die allgemeinen Darstellungen des Gnosticismus (s. die Angaben vor dem Art. Bd VI, 728) und der Dogmengeschichte. Hervorzuheben: Neander (S. 276—337), Baur (240—300), Möller (374—407), Hilgenfeld (316—341, 522—543), vor allem Harnack (1[3], 254—271). Eine Monographie lieferte H. U. Meyboom, Marcion en de Marcioniten, Leyden 1888. Vgl. noch A. Harnack, Beiträge zur Geschichte der marcionitischen Kirchen in ZwTh 19, 1876, 80—120; G. Salmon, Art. Marcioniten in DchrB 3, Lond. 1882, 816—824; Th. Zahn, Das apost. Symbol, Erl. u. Leipz. 1893, 31 f.; F. Kattenbusch, Das apost. Symbol 2, Leipz. 1900, pass. (s. das Register); R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnosticismus, Gött. 1901, 34—40; A. C. McGiffert, The Apostles' Creed, New-York 1902; G. R. S. Mead, Fragmente eines verschollenen Glaubens, deutsch v. A. v. Ulrich, Berlin 1902, 199—208. Eine erschöpfende Zusammenstellung der Quellen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litteratur 1, Leipzig 1893, 191—197.

Als erhaltene Hauptquellen kommen in Betracht Irenäus (adv. haer. vv. ll.); Tertullian (adv. Marc., praescr. haer., carn. Chr., resurr. carn.); Clem. Alex. (Strom. vv. ll.); Origenes (Stellen bei Harnack); Ps.-Tertullian, Carmen adv. Marcionem (vgl. H. Waitz, Das pseudotertull. Gedicht Adv. M., Darmstadt 1901, der in Commodian den Verfasser sieht); Adamantius, de recta in deum fide (hrsgg. v. van de Sande-Bakhuyzen, Leipz. 1901; vgl. Th. Zahn, Die Dialoge des „Adamantius" mit den Gnostikern, in ZKG 9, 1888, 193—239); Ephräm der Syrer (Sermone, Kommentar zum Diatessaron); Epiphanius (haer. 42); Theodoret (haer. fab. 1, 24; hist. eccl. 5, 31; epp 81. 113. 145); Eznik (Des Wardapet Eznik von Kolb Wider die Sekten, aus dem Armenischen übers. von J. M. Schmid, Wien 1900; in Betracht kommt das 4. Buch: „Wider die Sekte des Marcion", S. 172—205; vgl. dazu von älteren Arbeiten C. Fr. Neumann, in ZhTh 4, 1834, 71—78; F. Windischmann, in den Bayerischen Annalen für Vaterlandskunde und Litteratur 2, München 1834, 81—84 [Rez. v. Hortig-Döllinger, Handb. der chr. KG]; Harnack [s. o. Z. 38] S. 84—102); der Fihrist (al-'ulûm, d. h. Verzeichnis der Wissenschaften, die älteste bekannte Litteraturgeschichte der Araber, geschrieben 987/88 n. Chr. von Abû'lfaradsch Muhammed; vgl. G. Flügel, Mani, Leipzig 1862, 30 f. 85. 160. 167; die Stellen sind bei Harnack, LG 195, ausgeschrieben). Verloren sind Justins *σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα* (von Iren. 4, 6, 2 und 5, 26, 2 benutzt), ein gegen Marcion und seine Schule, insbesondere Apelles gerichtetes Werk des Apologeten Rhodon

(Bruchstück bei Euseb. H. E. 5, 13), gegen Marcion gerichtete Schriften des Bischofs Philippus von Gortyna auf Kreta und eines sonst nicht bekannten Modestus (Euseb. 4, 25), ein *λόγος κατὰ Μαρκίωνος* des Theophilus von Antiochien (von Zahn [s. oben 266, 50] als Quelle der Notizen bei Irenäus, Tertullian und Adamantius, von Waitz [s. oben 266, 47] auch für das Carmen adv. M. in Anspruch genommen); Hippolyt (Syntagma, benutzt von Epiphanius l. c., Philastr. haer. 45, Ps.-Tert. haer. 17); Acta Archelai u. a. Die nachstehenden Ausführungen stützen sich, soweit Marcions Leben und Lehre in Betracht kommt, ausschließlich auf die älteren Häreseologen, einschließlich des Carmen adv. Marc., über dessen Wert als Quelle Waitz neue Aufschlüsse gegeben hat (vgl. bes. seinen Hinweis auf den von dem Verf. gemeinsam mit Iren. benutzten römischen antignostischen Traktat, der eine römische, bei Anicet endende Bischofsliste enthielt). Die Ausschreiber Hippolyts (im letzten Grunde also dieser selbst) sind in dem, was sie über die älteren hinaus bieten, unglaubwürdig. Ezniks Darstellung des marcionitischen Systems fußt auf einem späteren Entwickelungsstadium (anders V. Ermoni, Marcion dans la littérature arménienne in Rev. de l'Orient Chrét. 1, 1896, 461—480, der auf Eznik auch für die Kenntnis von M.s persönlichen Ansichten nicht verzichten will).

Besondere Schwierigkeiten macht die Chronologie. Vgl. dazu außer den oben genannten Darstellungen R. A. Lipsius, Das Zeitalter Markions, in: Quellen der ältesten Ketzergeschichte, Leipz. 1875, 225—258, u. Harnack, Die Chronologie d. altchristl. Litt. (Geschichte u. s. w., Bd 2, 1. Abt.), Leipz. 1897, 297—311, dessen Ergebnissen ich, soweit sie eine Harmonisierung der Berichte Hippolyts u. s. w. mit denen der älteren Häreseologen anstreben, nicht zuzustimmen vermag. Zu M.s NT vgl. A. Hahn, Das Evangelium M.s, Königsberg 1823 und in J. C. Thilos Cod. apocr. Nov. Test. 1, Lips. 1832, 401—486; A. Hilgenfeld, Krit. Unterss. über d. Evangelien Justins u. s. w., Halle 1850, 391—475 und ZhTh 25, 1855, 426—484 (Apostolikum); vor allem Th. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons I, 2, Leipz. 1889, 585—718 und II, 2, 1892, 409—529 (s. auch dess. Art. Kanon des NTs Bd IX, 781 f.). Einen gutgemeinten, aber mißlungenen Versuch, die Antithesen wieder herzustellen, machte A. Hahn, Antitheses Marcionis Gnostici, Regiom. 1823. Ueber den angeblichen Evangelienkommentar M.s (s. u. 269, 37) vgl. A. Harnack, Tatians Diatessaron und M.s Komm. zum Ev. bei Ephr. Syr. in ZKG 4, 1881, 500 ff.).

Ueber Apelles vgl. außer den bei M. genannten die Arbeiten von Harnack und zwar: De Apellis gnosi monarchica, Lips. 1874; Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des A., in TU 6, 3, Leipz. 1890, 109—120; Unbeachtete u. neue Quellen z. Kenntnis des Häretikers A., in TU 20, NF 5, 3, Leipzig 1900, 93—100 (vgl. auch Mercati unten S. 274, 18. Quellen bei Harnack, Litteraturgeschichte (s. o. 266, 43) 197—200. Rhodon (a. a. O. s. o. 266, 62) macht Mitteilungen aus einem Gespräche mit dem greisen, von ihm als Menschen geschätzten A. Tertullian polemisiert gegen ihn an einer Reihe von Stellen (praescr. 6. 7. 10. 30. 33. 34. 37; adv. M. 3, 9. 11. 4, 17; carn. 1. 6—9. 24; resurr. 2. 5; anim. 23. 36) und hat gegen seine Schüler eine leider verloren gegangene Schrift (adv. Apelleiacos, so oder ähnlich, vgl. carn. 8) gerichtet, die sehr wahrscheinlich von Hippolyt (Synt. und Philos. 7, 12. 38. 10, 20), Pseudotertullian (haer. 19) und in der Randbemerkung zu Augustin haer. 23 (vgl. Harnack, Unbeachtete u. s. w. 95 ff.) benutzt ist. Auf Hippolyts Syntagma gehen die wertvollen Bemerkungen bei Epiph. haer. 44 zurück. Auch Origenes hat über A. aus eigener Kenntnis berichtet (Stellen bei Harnack) und ein Bruchstück aus den Syllogismen mitgeteilt (in Gen. hom. 2, 2, Lomm. 8, 134 f.). Wahrscheinlich ihm verdankt Ambrosius die in de paradiso (5, 28. 6, 30—32. 7, 35. 8, 38. 40. 41) aufbewahrten Bruchstücke aus den S. (vgl. Harnack, Bruchstücke u. s. w.).

1. Marcion. Nach feststehender Überlieferung war M. ein pontischer (so alle Quellen) Schiffsherr (*ναύτης* Rhod. bei Eus. 5, 13, 3; nauclerus Tert. praescr. 30; Marc. 1, 18. 3, 6). Hippolyts Ausschreiber nennen Sinope als Geburtsstadt. Nach ihnen war M. der Sohn eines christlichen Bischofs, den der eigene Vater (so Epiph.), weil er eine Jungfrau geschändet hatte, aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschloß, der dann nach Rom kam, dort im Anschluß an die evangelischen Stellen Lc 5, 36. 37 und 6, 43 mit den Presbytern über Lehrfragen disputierte und sich, von ihren Antworten unbefriedigt, dem in Rom lehrenden Cerdo (s. d. A. Bd III S. 776) zuwandte. Diese Geschichte klingt mindestens in ihrem ersten Teile wie eine der üblichen Ketzerverdächtigungen. Da sie durch die anderen Quellen keine Bestätigung erhält, so hat man keinen Grund, ihr irgend welchen Glauben zu schenken. In der That verdankt eine Reihe von gelehrten Hypothesen lediglich dem Umstande ihre Entstehung, daß man auf diese üble Nachrede nicht verzichten zu können meinte. Nach Tertullian ist der Pontiker der römischen Gemeinde beigetreten und hat ihr in primo calore fidei (Marc. 4, 4) ein Geldgeschenk von 200 000 Sesterzen (praescr. 30) gemacht. Die Ausdrucksweise läßt dabei keinen anderen Schluß zu, als daß M. nach Tert.s Meinung erst in Rom Christ geworden ist. Daß er sich beim Eintritt in die Gemeinde zu den Sätzen des Symbols bekannt habe, wie man auf Grund von praescr. 30, Marc. 1, 20 und besonders carn. 2 behauptet hat (s. Zahn 31 f. und

Kattenbusch 2, 86 ff. 322 ff.), ist nicht zu erweisen und ganz unwahrscheinlich (s. besonders McGiffert 58 ff. und unten S. 273,35 ff.). Vollends die Annahme, der schon als getaufter Christ nach Rom gekommene M. habe, da seine Rechtgläubigkeit in Zweifel gezogen wurde, sein Taufbekenntnis wiederholen müssen (Zahn a. a. O.), konstruiert lediglich auf Grund jener Nachrede (s. oben 267,51, und vgl. Epiph. 42, 3) einen sonst beispiellosen Vorgang. Möglicherweise bezieht sich auf M.s Eintritt in die Gemeinde was Tert. von einem Briefe erzählt (carn. 2 vgl. Marc. 1, 1. 4, 4), den er den Marcioniten als Zeugnis früherer Rechtgläubigkeit ihres Meisters vorhält; wahrscheinlicher ist doch, daß das Schreiben die Rechtfertigung seines Austrittes aus der Kirche enthielt. Tertullian berichtet weiter, daß M. sich mit der Gemeinde überwarf und daß er exkommuniziert wurde, wobei man ihm sein Geld zurückerstattete (praescr. 30). Als den informator scandali bezeichnet auch er den Cerdo (Marc. 1, 2). Außerdem bringt er ein sehr wertvolles Datum. Nach ihm haben die Marcioniten die Zeit von Christus bis zu M.s Auftreten auf 115 Jahre und 6½ Monat berechnet (Marc. 1, 19). Damit ist der Zeitpunkt des Bruches mit ziemlicher Sicherheit auf den Herbst 144 (Zahn berechnet 147; s. Bd IX, 780,53) festgelegt, und dieser Zeitpunkt findet von verschiedenen Seiten her genügende Bestätigung, während der Notiz der edessenischen Chronik (Hallier 89), daß M. 136/37 aus der Kirche ausgeschieden sei, die geschichtliche Überlieferung nicht günstig ist. Sub Pio (nämlich dem römischen Bischof dieses Namens, also ca. 140—154) impius sagt Tertullian (l. c.), dessen andere Angabe (praescr. 30), M. sei unter Eleutherus (174/189) nach Rom gekommen, „ein arges Versehen, wenn nicht ein bloßer Schreibfehler" ist (so schon Hilgenfeld 330; Harnack, Chronologie 179 N. 1, nimmt Versehen eines Abschreibers an, der statt Telesphorus Eleutherus gelesen habe; aber auch Telesphorus wäre nicht richtig, und ein lapsus calami autoris ist wahrscheinlicher). Justin setzt in seiner um 150 geschriebenen ersten Apologie (Kap. 26. 58) bereits eine größere Wirksamkeit des ketzerischen M. voraus, wenn man auch das *κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων* nicht pressen darf. Wenn Epiphanius schreibt, M. sei *μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον τὸν ἐπίσκοπον Ῥώμης* nach Rom gekommen, so geht diese Notiz entweder direkt oder durch Vermittelung Hippolyts auf eine römische Bischofsliste zurück. Sie führt ins Jahr 140. Irenäus (3, 4, 3) setzt die Blütezeit M.s, natürlich des Häretikers, der auch ihm ein Schüler Cerdos ist, unter den Episkopat des Anicet (154—165), welchen Zeitpunkt das Carmen adv. M. (Vers 296: sub quo [scil. Aniceto] Marcion hic veniens), entschieden zu spät, für die Ankunft notiert. Derselbe Irenäus erzählt (3, 3, 4) von einer Begegnung M.s mit Polykarp von Smyrna, die nicht nach Rom zu verlegen kein Grund vorhanden ist. Polykarp war aber unter Anicet 154 oder 155 in Rom. M. soll dem greisen Bischof mit der Frage entgegengetreten sein: „*ἐπιγινώσκεις ἡμᾶς*"; d. h.: willst du uns (mich anerkennen (nämlich als Christen)? Und Polykarp gab ihm mit einer Wendung, die ihm geläufig war (s. schon seinen Philipperbrief 7, 1 und das Zeugnis des Irenäus im Briefe an Florinus [Eus. 5, 20, 7], daß P. sich zu wiederholen pflegte) zur Antwort: „Ich erkenne (dich als oder: ich sehe in dir) den Erstgeborenen Satans." Damals muß M. bereits ein bejahrter Mann gewesen sein, wenn anders man aus der vielverhandelten und wohl nicht unverderbten Stelle bei Clemens (Strom. 7, 17, 106: *Μαρκίων γὰρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς* [nämlich Basilides und Valentin] *ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτης νεωτέροις συνεγένετο*) herauslesen darf, daß er älter gewesen ist als die beiden anderen, die mit ihm das von den Kirchenlehrern des 2. Jahrhunderts so gefürchtete Dreigestirn am Ketzerhimmel bildeten.

Wägt man alle diese Einzelnotizen nüchtern ab, so mag als Ergebnis übrig bleiben: der pontische Schiffsherr Marcion, über dessen Vorleben man später allerlei Gehässiges zu erzählen wußte, trat in reiferen Jahren zu Rom um 140 zum Christentum über, zerfiel aber mit der Kirche wenige Jahre darauf (144) unter dem Einfluß des bereits außerhalb der Kirche stehenden Syrers Cerdo und gründete eine neue, sich im Gegensatz zur Kirche wissende christliche Gemeinschaft, die sich noch zu seinen Lebzeiten über die Hauptstadt hinaus verbreitete. Die bei Tertullian (praescr. 30) überlieferte Nachricht, M. habe zuletzt reuig die Wiederaufnahme in die Gemeinde nachgesucht, die ihm unter der Bedingung, daß er auch die von ihm ins Verderben Geführten zur Kirche zurückbringe, bewilligt wurde, sei aber darüber hinweggestorben, ist unbeglaubigt und unglaubwürdig (Glosse im Text?).

In die Genesis der Gedanken M.s gestattet die Überlieferung nur einen beschränkten Einblick. Deutliche Fingerzeige giebt der von den Häreseologen genugsam bezeugte Einfluß des Cerdo. Dieser Einfluß ist vermutlich sehr bedeutend gewesen, wenn auch die spätere Überlieferung (s. d. A. Cerdo) manches auf Rechnung des Meisters gesetzt haben mag.

was Eigentum des Schülers ist. Cerdo war, nach dem zuverlässigen Bericht des Irenäus, mit der Gemeinde zerfallen auf Grund der Lehre, daß der im Gesetz und von den Propheten verkündigte Gott nicht der Vater Jesu Christi sein könne: denn jener sei bekannt, dieser unbekannt; der eine (nur) gerecht, der andere gut. Wie Cerdo diese Sätze erläutert und gerechtfertigt hat, wissen wir nicht. Sie bilden jedenfalls das Leitmotiv für die Gedankenreihen M.s: ihre allseitige exegetische, historische und dogmatische Begründung unter dem allgemeinen Gesichtspunkt der völligen Loslösung des Christentums als einer schlechthin neuen Religion vom Judentum ist sein persönliches Werk gewesen, dessen Erfolg in der Heranbildung einer besonderen Genossenschaft von nicht nur ephemerer Bedeutung sichtbar geworden ist. M. hat seine Gedanken in einer Schrift vorgetragen, die wir leider nicht mehr besitzen. Das anscheinend umfangreiche Werk führte den Titel Antithesen (Ἀντιθέσεις, Antitheses bei Tert. Marc. 4, 1; der Titel ἀντιπαραθέσεις bei Hipp. Philos. 7, 30 wohl ungenau) und mag eine Art Dogmatik gewesen sein — dos fidei, sagt Tertullian —, die ihren Titel von der darin geübten Gegenüberstellung einander (nach Ansicht des Verfassers) widersprechender Sätze aus „Gesetz" und „Evangelium" hatte (Tert. l. c.: opus ex contrarietatum oppositionibus Antitheses cognominatum et ad praeparationem legis et evangelii coactum). Tertullian hat das Werk bei seinen Auseinandersetzungen mit dem Gegner fleißig benutzt. Vor ihm haben bereits Irenäus (vgl. 1, 27, 4 und 3, 12, 13, wo freilich das Buch als solches nicht genannt wird) und Theophilus (s. o. S. 267, 8) Einblick darin genommen. Auch der Verfasser der Dialogi de recta fide hat aus den Antithesen geschöpft (vgl. besonders den 2. Dialog). Daß Origenes sie kannte, darf man vielleicht aus Hieronymus (adv. libr. Ruf. 1, 5; s. Harnack, LG. 196) schließen. Auch Ephräm mag sie gelesen haben, nicht aber Hippolyt (s. oben S. 267, 5) und Epiphanius. Eine einwandfreie Vorstellung vom Aufbau des Werkes im einzelnen kann man sich trotz Tertullians eingehender Polemik nicht mehr machen. Jedenfalls sollte aus der diversitas instrumentorum d. h. der Verschiedenheit der Urkunden des Alten und des Neuen Bundes (für die Ausdrücke ist natürlich hier und sonst Tertullian verantwortlich), die diversitas deorum erwiesen werden, wobei die Disposition vielleicht von der diversitas ingeniorum, legum virtutum (optimus — iudex, mitis — ferox, salutaris — exitiosus); vgl. Tert. Marc. 1, 19. 2, 29. 4, 1. 6) hergenommen wurde. Jene antithetischen Sätze mögen als Hauptargumente (vgl. Tertullians Antithesen Marc. 2, 28) verwandt und durch Heranziehung von Belegstellen (Beispiele s. weiter unten) erläutert und erhärtet worden sein. An den Nachweis der diversitas deorum scheint sich die Darlegung der wahren Offenbarung Gottes und ihrer Verfälschung durch die judaistisch gefärbte Überlieferung und endlich die Rechtfertigung der von M. für seine Gemeinden hergerichteten heiligen Schrift (s. unten S. 271, 46 ff.) angeschlossen zu haben. Die Existenz eines gesonderten Kommentares zum Evangelium aus M.s Feder hat man aus der Evangelii concordantis expositio Ephräms des Syrers schließen wollen (Harnack s. oben S. 267, 29). Indessen reichen die dafür beigebrachten Gründe zu einer bestimmten Behauptung nicht aus.

Nach Irenäus (1, 27, 1) ist Cerdo (s. d. A.) von den Simonianern ausgegangen. Also war er von der Gnosis berührt. Leider wissen wir nicht genug von ihm, um sagen zu können, bis zu welchem Grade es der Fall gewesen ist, und in welcher Weise er M. beeinflußt hat. Bei seinem Schüler M. ist jedenfalls das spekulative Interesse an metaphysischen Fragen ganz zurückgetreten. Aus den älteren Häreseologen (Ezniks Darstellung [s. u. S. 276, 8 ff.] heranzuziehen, ist unstatthaft) kann man nur entnehmen, daß M. die Vorstellung eines Demiurgen (creator, Schöpfergott) von der Gnosis übernahm (s. Bd VI, 737, 48) und daß somit auch ihm die Welt, d. h. die gestaltete und belebte Materie, der Kosmos, als das Werk nicht des höchsten Gottes, sondern einer diesem im letzten Grunde untergeordneten Macht erschien. Justin (1, 26) drückt das richtig so aus: M. „hat mit Hilfe der Dämonen in allen Ländern viele dazu gebracht, Lästerungen auszusprechen und den Urheber unseres Weltalls nicht als Gott anzuerkennen, sondern sich zu einem anderen zu bekennen, der, weil er größer sei, Größeres als jener gewirkt habe" (ὡς ὄντα μείζονα τὰ μείζονα παρὰ τοῦτον πεποιηκέναι). Wenn also Tertullian immer von den „zwei Göttern" M.s redet, — durch die tres dei in Marc. 1, 15 soll M. lediglich ad absurdum geführt werden —, so ist das nur so lange richtig, als man hinter diesen zwei Göttern nicht zwei gleichberechtigte ungewordene Prinzipien (wie Rhodon Eus. 5, 13, 3 thut) sucht, um ihnen womöglich noch die ungewordene Materie als drittes beizugesellen. Für metaphysisch gerichtete Gemüter lagen freilich derartige Konsequenzen nahe, und es ist kein Wunder, daß man sie in der Schule M.s aufgenommen hat. Das deutlichste

Kennzeichen dafür, daß M. die spekulativen Interessen der Gnosis abgingen, ist das völlige Fehlen irgend welcher Äonenlehre. Unterscheidet er sich in dieser Beziehung merklich von dem gleichzeitig mit ihm in Rom lehrenden Valentin, so gilt dasselbe von der Art, wie beide Männer sich die Thätigkeit des Demiurgen vorstellen. Nimmt Valentin an, daß der Demiurg alles, was er schafft und wirkt, unbewußt im höheren Auftrag thut, so erkennt ihm M. eine innerhalb seiner Sphäre selbstständige Thätigkeit zu. Valentins Nachweis, daß in dem Demiurgen und seinen Geschöpfen die Samen des Geistigen als die Erinnerung an eine übernatürliche Welt lebendig gewesen seien, ist für ihn nicht vorhanden, da bei ihm nichts auf Entwickelung und Vermittelung, vielmehr alles auf Trennung und Gegensatz gestellt ist. Überhaupt aber bewegen sich seine Gedanken, wo sie selbstständig sind, ganz und gar innerhalb der ihm von den Religionsurkunden der Juden und der Christen gesteckten Grenzen. Gewiß ist der Demiurg der Schöpfer und Herr aller Menschen, aber er hat sich ein Volk besonders auserwählt: er ist der Gott der Juden, der Gott des Alten Testamentes. Dessen Lektüre hatte ja in M. die Überzeugung wachgerufen, daß ein Gott, der nur nach dem Grundsatz der strafenden, der vergeltenden Gerechtigkeit zu handeln schien, der Gott des neuen Bundes der Liebe und Güte nicht sein könne (vgl. die gute Gegenüberstellung im Carm. adv. Marc. 1, 77—84; auch Tert. Marc. 1, 6). Mochte er ein deus justus sein, ein deus solius bonitatis, ein deus melior, ein *θεὸς ἀγαθός* war er nicht. Der Schöpfergott ist gerecht nach dem Satze: Auge um Auge, Zahn um Zahn (Ex 21, 24), der gute Gott hat diesen Satz ausdrücklich aufgehoben (Mt 5, 38. 39). Hat nicht der Schöpfergott Feuer vom Himmel regnen lassen (2 Kö 1), und hat nicht der gute Gott in Christus die Jünger bedräut, die solches fordern (Lc 9, 55)? Hat nicht der Schöpfergott den Diebstahl zugelassen (Ex 12, 12. 35), und kann man sich nicht ihm gegenüber auf Rö 2, 21 berufen: „Du predigst, man solle nicht stehlen, und du stiehlest?" Der Schöpfergott ist weder allwissend noch allmächtig: er mußte erst nachsehen, was Adam that und was in Sodom vorging; der gute Gott weiß alles und kann alles. Zu solchem Gotte paßt das Alte Testament mit seinem Zeremonialgesetz und seiner niederen Sittenlehre, nicht aber das Neue Testament: die diversitas deorum und die diversitas instrumentorum ergänzen sich gegenseitig, und Antithesen gab es in Hülle und Fülle, um es zu beweisen. Zum Demiurgen gehört sein Buch, und wie er nicht mehr gilt in der neuen Ordnung, so auch sein Buch nicht mehr. Valentin hatte, wie die kirchlichen Theologen, das Offenbarungsbuch des Alten Bundes für das Christentum zu retten verstanden, indem er es umdeutete, es allegorisierte, dem Buchstaben einen höheren Sinn unterlegte. Diese allegorische Methode hat M. nicht angewendet. Die Glaubwürdigkeit des AT hat er nicht bestritten: die darin erzählten Wunder sind die Zeichen des Schöpfergottes, die Propheten sind seine Sendlinge, und ihre Weissagungen gelten einem mit großer Macht ausgerüsteten Messias, den der Demiurg schicken wird, um sein auserwähltes Volk in einem großen Reiche zu sammeln, ihm zur Herrschaft über die ganze Erde zu verhelfen und über Heiden und Sünder strenges Gericht zu halten.

Hier greift der gute Gott ein. Er hat sich bisher wie ein Zuschauer verhalten. In der Welt des Demiurgen war er völlig unbekannt, der Schöpfergott ahnte in seinem Wirkungskreise nichts von dem Dasein dieses Gottes. Den Plan des Demiurgen aber konnte der gute Gott nicht zur Ausführung gelangen lassen. Er hat ja alles, was jenem fehlt; er ist die vollendete Güte. So will er sich der Sünder erbarmen und will die vom Judengott Verworfenen aus seinen Banden befreien. Um das durchzuführen, entschließt er sich, selbst auf diese Erde herabzukommen, als ein Dieb und Räuber, wie die Kirchenlehrer meinten (vgl. Iren. 4, 33, 2; Tert. Marc. 1, 23. 2, 23; Carm. 1, 102. 5, 35), in eines anderen Schöpfung. Offenbar hat M. sich keine Mühe gegeben, den nun erscheinenden Christus von dem guten Gotte zu scheiden. Sein religiöses Interesse, wenn auch anders begründet wie bei Ignatius oder den Modalisten, neigte wie bei diesen ganz auf die Seite der Ineinsschauung. Daher ist er ausgesprochener Doket; von irgend welcher Verbindung des Göttlichen mit dem Fleische ist keine Rede (vgl. bes. Tert. carn. 1 u. 2). Er ist Doket, auch wenn er mit den Worten des Gemeindeglaubens von Christi Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes redete, und eben sein Doketismus ist Tertullian ein Dorn im Auge. Nicephorus legt ihm in den Antirrhetika gegen Eusebius (Pitra, Spicil. Solesm. 1, 406) das Wort in den Mund: *δοκήσει τὸν Χριστὸν πεπονθέναι καὶ ταφῆναι*, — wobei an eine von M. selbst entworfene christologische Regula zu denken (so Harnack, Unbeachtete [s. o. S. 267, 33] 94) kein Grund vorliegt, — und läßt ihn Rm 8, 3 anrufen: *οὐκ ἦν ἄνθρωπος ἀληθῶς, ἀλλ' ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γέγονεν*. Ganz unvermittelt ist Christus aufgetreten. Im Evangelium M.s hieß es mit

willkürlich verändertem Lukastext (s. darüber weiter unten): „Im 15. Jahre des Kaisers Tiberius kam Gott herab nach Kapernaum und lehrete an den Sabbathen.“ Um sich bei den Juden einzuführen, paßt er sich den Verhältnissen an, nennt sich Messias (quomodo irreperet in Judaeorum fidem nisi per sollemne apud eos et familiare nomen? Tert. 3, 15). Alles verläuft nun in Antithesen; in allem thut Christus das Gegenteil 5 von dem, was der Demiurg gethan hatte. Waren diesem die Gerechten wert, Christus ruft die Zöllner und Sünder, die Mühseligen und Beladenen zu sich. Nach dem Gesetz verunreinigt der Aussatz, Christus berührt die davon Betroffenen. Elisa hat nur Einen mittelst Wassers geheilt, Christus heilt Viele durch sein Wort. Schickte der Demiurg Bären gegen die Kinder, um die Beschimpfung des Elisa zu rächen, so hat Christus ge- 10 rade die Kinder zu sich entboten. Soll der Messias des Demiurgen nur die Juden aus der Zerstreuung zusammenführen, so will Christus alle Menschen befreien, war das Judentum auf ein Volk beschränkt, zum Christentum werden Menschen aus allen Völkern übertreten. Und gehen die jüdischen Hoffnungen auf ein irdisches Reich, so verspricht Christus den Seinen ein Reich von himmlischer und ewiger Art. 15

Der Demiurg hatte anfänglich dem Wirken des Messias, den er für sein Werkzeug hielt, mit Erwartung zugeschaut. Erst allmählich verstand er, daß er sich getäuscht hatte: denn immer mehrere fielen ab von seinem Gesetz. Da überantwortete er den falschen Messias seinen Gläubigen, die ihn ans Kreuz heften. Aber wiederum hatte er sich getäuscht, wenn er so den guten Gott zu besiegen vermeinte, vielmehr schlug ihm der 20 Kreuzestod, das scheinbare Leiden des höchsten Gottes, zum Nachteil aus. Und auch seine weiteren Maßregeln bringen ihm kein Glück: er schickt den Gestorbenen zum Hades hinab, aber Christus predigt im Hades, findet Glauben bei denen, die der Judengott verworfen hat, und zieht sie mit sich empor zum Vater. Der Demiurg aber verdunkelt seine Sonne und hüllt seine Welt in Finsternis. Übrigens wird auch sein Messias noch erscheinen, 25 und sein irdisches Reich, das tausendjährige, in Gegensatz treten zum himmlischen Christi, dem unvergänglichen Da werden die Auferstandenen leben und herrschen frei von der Materie, nachdem sie die irdischen Körper abgelegt haben. Und auch in diesen letzten Tagen bleibt der gute Gott der Gott der Liebe. Die ihm nicht haben folgen wollen, sondern in der Gemeinschaft des Demiurgen verharrten, bestraft er nicht selbst. Er 30 übergiebt die Verworfenen dem Demiurgen, in dessen Feuer sie brennen werden. Für die Gläubigen des himmlischen Vaters aber giebt es kein Gericht, sie stehen unter der Liebe Gottes, und daß Christus wiederkehren werde zum Gericht, ist für M. ein unfaßbarer Gedanke.

Nichts leichter als an dieses „System“, wenn der Ausdruck gestattet ist, mit der 35 kritischen Sonde heranzutreten. Tertullian hat das Geschäft mit Erfolg besorgt und dabei nicht versäumt, die ganze Lauge seines Spottes über die zahllosen Unwahrscheinlichkeiten und Ungereimtheiten auszugießen. Und doch bricht der große Grundgedanke, für den Tertullian freilich kein Verständnis hat, der Gedanke von der schlechthinigen Neuheit und Selbstständigkeit des Christentums, überall siegreich hindurch. Er ist schon in jener Er- 40 zählung von dem Disput M.s mit den Presbytern (s. o. S. 267, 53) gut veranschaulicht: „Niemand trennt einen Lappen von einem neuen Kleid und flickt damit das alte; wo anders, so wird er das neue zerreißen, und der Lappen vom neuen paßt nicht aufs alte.“ Das ließ sich freilich aufs Christentum nur anwenden, wenn man die Fäden, die es thatsächlich mit dem Alten, d. h. mit dem Judentum, verknüpfen, entweder nicht beachtete 45 oder gewaltsam zerschnitt. Daß und wie M. besonders das letztere Verfahren geübt hat, ist bereits an anderer Stelle (s. Zahns Art. Kanon des NTs, Bd IX, 781 f.) ausgeführt worden und für das Folgende zu vergleichen. Derselbe Mann, der das AT als geschichtliche Urkunde bestehen ließ und die ungeschichtliche Umdeutung seines Inhaltes verwarf, war in dem Vorurteile befangen, daß die christlichen Urkunden, wie sie in der Kirche heilig 50 gehalten wurden, teils schon in der apostolischen Überlieferung absichtlich verfälscht, teils überhaupt von Männern abgefaßt seien, denen der Geist des wahren Christus fremd gewesen sei. Als solche falsche Apostel erschienen ihm in erster Reihe Petrus, Johannes, Jakobus, überhaupt die Urapostel, und er verfehlte nicht, sich auf den Galaterbrief zu berufen, wo Paulus diesen Aposteln vorwerfe, daß sie nicht in der Wahrheit des Evangeliums 55 wandelten. Paulus allein war ihm der wahre Apostel. Daß er es gerade bei ihm mit einem Juden von echtem Schrot und Korn zu thun hatte, übersah er völlig. Daß gerade Paulus die ganze Kraft seiner Dialektik daran gesetzt hatte, den heilsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Judentum und Christentum aufzuzeigen, verschlug ihm nicht, oder wo die Spuren zu deutlich waren, beseitigte er sie. Ihm blieben ja die großen Anti- 60

thesen von Gesetz und Evangelium, Zorn und Gnade, Werke und Glaube, Fleisch und Geist, Sünde und Gerechtigkeit, Tod und Leben; sie in einer höheren Einheit wieder zusammenzufassen, wäre ihm ein blasphemischer Gedanke. Er denkt so unpaulinisch, daß man sagen muß, Paulus wäre gewiß sein bitterster Gegner gewesen. Kann man sich 5 eine größere „Antithese“ denken als die zwischen dem Manne, auf den die Worte zurückgehen (Eph 3, 9): er wolle deutlich machen, „welches die Heilsbedeutung des Geheimnisses sei, das von Ewigkeit her in dem Gott verborgen gewesen sei, der alle Dinge geschaffen hat“, und dem, der das Wörtchen „in“ tilgte und mit dieser scheinbar so unbedeutenden Aenderung den ganzen Gehalt des Gedankens von Grund aus umstürzte? Zwischen 10 Paulus, der seinen Glauben und seine Hoffnung gründete auf den Christus, der vom Weibe geboren war, entsprossen aus Davids Geschlecht nach dem Fleisch, bestimmt zu Gottes Sohn in Kraft nach dem Geist, und Marcion, der Gott herabkommen ließ nach Kapernaum? Ob nicht auch Paulus wie Justin (vgl. Iren. adv. haer. 4, 6, 2) dem Ketzer vorgehalten hätte: „Ich würde dem Herren selbst nicht glauben, wenn er einen anderen 15 Gott verkündigte als den Schöpfer?“ Und dennoch wurzelt Marcion, einzigartig für seine Zeit, in Pauli Verkündigung: das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Jesu Christo ist doch der Grundtrieb seines Wesens, der ihm die kirchliche Fassung des Evangeliums als unzulänglich, als verfälscht erscheinen ließ. Und wer will sagen, ob wenn nicht M. den Apostel der Selbstständigkeit als Eideshelfer aufgestellt hätte, die Kirche ge- 20 rade ihn und seine, religiöse Freiheit atmenden Briefe so auf den Schild erhoben hätte, wenn auch schwerlich eine solche Erwägung allein bestimmend gewesen ist, ja nicht einmal den Ausschlag gegeben haben wird.

Darf man Marcion einen Gnostiker nennen? Ja und nein. Ja, sofern der Überblick über seine theologischen Gedanken deutlich beweist, daß M. bei der Gnosis Anleihen ge- 25 macht hat. Die Grundlage seines theologischen Denkens, soweit man von einem solchen sprechen kann (s. o. S. 269, 41), ist gnostisch, und die Kirchenlehrer wußten recht wohl, was sie thaten, wenn sie daraus ihre Schlüsse zogen. Aber von den eigentlichen Gnostikern unterscheidet sich Marcion doch nach mehr als einer Richtung. Nicht nur, weil er die orientalischen Formen ganz abgestreift hat. Vor allem, weil er so gar nicht religions- 30 philosophisch interessiert ist. So gewiß man die Gnosis nicht allein nach der Intensität dieses Interesses beurteilen darf (s. Bd VI, 734, 10ff.), so gewiß sind Spekulation und Gnosis enge verbunden. M. und Valentin sind einig fast nur in ihrem Gegensatze gegen das katholische Christentum. Was bei Valentin die Hauptsache, ist bei M. entweder Parergon oder, wie die Äonenlehre, nicht vorhanden. Einen Gegensatz zwischen Pistis und 35 Gnosis kennt er nicht. Die für Valentin so wichtige und so bezeichnende Scheidung der Menschen in verschiedene Klassen mit verschiedenen Zielen hat ihm ferngelegen. Die Heilsthatsachen hat er anders gewertet als jener. Die Weite des Horizontes, die Valentin auszeichnet, geht M. ab. Dafür hat er sich mit gewaltiger Kraft auf das Eine, was not thut, zu sammeln verstanden. Darf Valentins System in keiner Geschichte der religiösen 40 Philosophie übergangen werden, so würde man in einer solchen nicht einmal den Namen M.s vermissen. Um so wichtiger ist er für die Kirchengeschichte und die Geschichte der christlichen Frömmigkeit geworden.

Denn auch auf dem Gebiete des christlichen Lebens, insbesondere der Sittenlehre, findet ein ähnliches Verhältnis statt. Für M. ist die Enthaltung von allen Werken des 45 Schöpfergottes oberstes Gesetz: darum predigt er die strengste Askese, verwirft jegliche weltliche Lustbarkeit (Tert. Marc. 1, 27), verwirft die Ehe (Tert. l. c. 4, 44: nuptias non coniungit, coniunctas non admittit; vgl. auch 1, 29. 4, 17. 29. 34. 38. 5, 7. 8. 15. 18), erläßt harte Speiseverbote, die selbst dem montanistischen Tertullian zum Ärgernis gereichen. Ohne Zweifel berührt er sich an diesem Punkte nahe, ja er bildet praktisch das 50 Extrem derjenigen gnostischen Richtung, die in der Trennung des Geistigen und des Leiblichen schon in dieser Welt durch Abtötung der Materie den Weg zur Seligkeit erblickte und die ihre Fühler bis in die kirchlichen Kreise hinein erstreckte. Und doch ist seine Stimmung auch hier, wo sie der gnostischen am nächsten kommt, im letzten Grunde mit ihr nicht zu verwechseln, denn sie steht in deutlicher Abfolge zu seinen sich auf das Evan- 55 gelium gründenden Gedanken. Auch die Art seiner Propaganda ist von der gnostischen verschieden. Nicht umsonst haben seine Gegner in ihm den bedeutendsten Rivalen gerade der kirchlichen Bestrebungen gesehen. Nicht die Schule und nicht der Konventikel ist was er anstrebt. Ein gereinigtes Kirchentum, in dem alle Platz haben, ist sein Ziel (s. hierzu die Ausführungen von Harnack in ZwTh [266, 38] 80—84). Kirchlicherseits hat man (vgl. Tert. 60 praescr. 41, welche Stelle doch wohl nur auf die Marcioniten bezogen werden kann) ihm

einen Vorwurf daraus gemacht, daß er zwischen den Getauften und den Katechumenen nicht unterscheide und insbesondere im Gottesdienste zwischen ihnen keine Schranke wissen wolle. Er selbst hat, wenn anders man Hieronymus (Comm. in Gal. Opp. Vall. 7, 523 MSL 26, 429) Glauben schenken darf, die Stelle Ga 6, 6 so ausgelegt, daß der Katechumen mit seinem Lehrer an allem Guten teilnehmen solle, also auch am Gebet. Nichtsdestoweniger stand die Herbe und Schroffheit seiner sittlichen Grundanschauungen der Erfüllung des Ideals hindernd im Wege. Da wer sich taufen ließ die Verpflichtung völliger Enthaltsamkeit, zumal in geschlechtlichen Dingen, übernahm (Tert. Marc. 4, 11: neminem tingit nisi caelibem aut spadonem), so folgt von selbst, daß der Kreis der Vollkommenen beschränkt gewesen sein muß. Übrigens verhielt sich M. den kirchlichen Riten gegenüber durchaus konservativ (vgl. Tert. Marc. 1, 14): er taufte mit Wasser, er salbte mit Öl, er behielt den Brauch, den Katechumenen Honig und Milch zu reichen, bei. Nach Epiphanius (haer. 42, 3) hat er den Wein beim Abendmahl durch Wasser, ersetzt. Derselbe Kirchenlehrer berichtet (l. c.), daß M. auch am Samstag fasten ließ, daß er eine zweimalige, ja dreimalige Taufe gestattete und daß er Frauen das Taufen erlaubte. Ob diese Angaben durch spätere marcionitische Sitte beeinflußt sind, muß dahingestellt bleiben.

In seinen Gemeinden ist der sanctissimus magister (so Tert. praescr. 30 ohne Spott) auf das höchste verehrt worden. Megethius (s. u. S. 275, 51) nennt ihn (Dial. 1, 8 p. 16, 34) seinen Bischof. Origenes (in Luc. hom. 25. Lomm. 5, 182) weiß zu erzählen, die Marcioniten glaubten, Paulus sitze zur Rechten, M. zur Linken des Herrn. In der Praef. arab. ad conc. Nic. heißt es: Marcionem principem apostolorum nominabant. Seine Antithesen haben wenigstens zeitweise in kanonischem Ansehen gestanden (Tert. Marc. 1, 19: opus ... quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indurantur in hanc haeresim). Um so grimmiger haßten ihn die Gegner und verfolgten seine Anhänger (schon M. redete gelegentlich einen Leidensgefährten mit *συμμισούμενος* und *συνταλαίπωρος* an; vgl. Tert. 4, 9). Ephräm sah in ihm das eine Haupt des dreiköpfigen Ungeheuers Marcion, Mani, Bardesanes (s. Bd II, S. 403, 32). Die Katholiken wollten in den Marcioniten, schon weil sie *ἀνθρώπου τὴν προσωνυμίαν ἐκέκτηντο* (vgl. Dial. 1, 8 p. 16, 16), keine Christen sehen. All das bringt deutlich zum Ausdruck, daß M.s Gemeindelehre viel tiefer in die Massen gedrungen ist als die Faustphilosophie Valentins, die doch nur das Eigentum Auserwählter werden konnte. M.s Auftreten bedeutet für die Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts den tiefsten Einschnitt, und die Marcioniten haben eine Rolle gespielt, wie sie den Valentinianern und anderen gnostischen Gruppen nicht beschieden gewesen ist. Es lassen sich erhebliche Gründe für die These beibringen, daß das römische Symbol, dessen Nichtexistenz um 150 durch das Schweigen Justins zur Genüge beglaubigt sein dürfte, im antimarcionitischen Interesse aufgestellt worden ist.

2. **Die Marcioniten.** Es lag in der Natur der Sache (s. o. S. 269, 59), daß M.s Schüler vielfach ihre eigenen Wege gegangen sind. Dem unter Kommodus schreibenden Rhodon (s. d. A.) verdanken wir die wichtige Nachricht, daß, während einige unter ihnen — er nennt Potitus und Basilikus — zwei Grundpinzipien (*δύο ἀρχαί*) wie der Meister annahmen, andere, als deren Führer er Synerōs bezeichnet, von dreien (*τρεῖς φύσεις*) sprachen und einer, Apelles, zu der Annahme eines Prinzips (*μία ἀρχή*) zurückkehrte. Von Potitus, Basilikus und Synerōs ist sonst nichts bekannt. Dagegen sind wir über **Apelles** ausgiebig unterrichtet. Freilich sind die Nachrichten über seinen Lebensgang wiederum durch gehässiges Gerede entstellt. Tertullian (praescr. 30 vgl. carn. 6) läßt den Schüler Marcions, der Enthaltsamkeit des Meisters untreu geworden, mit einer Dirne von Rom nach Alexandrien ziehen, von wo er nach Jahren zurückgekommen sei, um sich einer anderen Frauensperson, der **Philumene** (virginem ... postea vera immane postibulum) anzuhängen, deren Zauberkünste ihn umgarnt und deren Offenbarungen (Phaneroseis) er aufgezeichnet habe. Hält man mit dieser Geschichte die Angabe Rhodons (Eus. 5, 13, 2) zusammen, der den alten A. als *τῇ πολιτείᾳ σεμνυνόμενος* bezeichnet, so fällt die an sich selbst verdächtige Behauptung unsittlichen Lebenswandels dahin, während der Einfluß der Philumene nicht nur wiederholt von Tertullian erwähnt (praescr. 6; adv. M. 3, 11; carn. 24; anim. 36), sondern auch von Rhodon (a. a. O.) und Hippolyt (Philos. 7, 88. 10, 20) bestätigt wird. Philumene hatte regelmäßige Erscheinungen eines Knaben, der sich bald für Christus, bald für Paulus ausgab und ihr als Orakelspender diente (vgl. Augustin. haer. 23 marg., wahrscheinlich [s. o. S. 267, 41] aus Tert. adv. Ap. entnommen; der angelus Philumenes in carn. 6 ist eben dieser Knabe). Sie

war eine Schwindlerin, die vorgab, allein von Brot zu leben, das sie mit den Fingerspitzen aus einer Glasflasche mit engem Halse herauszuziehen verstand (August. l. c.). Sie hat dem A. den Gedanken eingegeben, daß die Prophetie des AT vom bösen Geiste stamme (*ἐξ ἀντικειμένου πνεύματος* Rhod.; s. u.). Ist schon diese Hochschätzung einer Visionärin und ihrer angeblichen Offenbarungen ein deutliches Zeichen dafür, daß A. den Einflüssen der Gnosis (s. Bd VI, 735, 5) zugänglicher war als sein Lehrer, so weist sein verstärktes metaphysisches Interesse in die gleiche Richtung. Freilich erscheint es auf den ersten Blick wie eine Vereinfachung und wie eine Rückbildung zur kirchlichen Vorstellung, daß A. dem Rhodon gegenüber sein Festhalten an der Einheit des göttlichen Prinzipes (*μία ἀρχή*) betonte, und es klingt geradezu wie eine Ablehnung der Spekulation, wenn er dem auf Gründe drängenden Apologeten antwortete: *τὸ πῶς ἐστι μία ἀρχὴ οὐ γινώσκω, οὕτω δὲ κινοῦμαι μόνον* (vgl. Eus. 5, 13, 6). Dementsprechend begann seine bei Epiph. haer. 44, 1. 2 erhaltene Glaubensregel, eine „höchst kostbare“ Urkunde (Harnack LG 198), mit den Worten: *εἷς ἐστιν ἀγαθὸς θεὸς καὶ μία ἀρχὴ καὶ μία δύναμις ἀκατονόμαστος*. Und endlich ist bei Anthimus von Nikomedien (gest. in der diokletianischen Verfolgung) ein Satz erhalten, der beweist, daß A. sich in Gegensatz zur Prinzipienlehre Marcions wußte: *ψεύδεται Μαρκίων λέγων εἶναι ἀρχάς· ἐγὼ δέ φημι μίαν, ἥτις ἐποίησεν δευτέραν ἀρχήν* (s. G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica [Studi e Testi Vol. 5, Roma 1901] 86; Harnack, Unbeachtete u. s. w. [o. S. 267, 38] 94). Bei näherem Zusehen verschwindet doch der kirchliche Schein, denn beide Männer waren sich darin einig, daß sie es ablehnten, diese Welt vom guten Urprinzipe herzuleiten. Ausdrücklich heißt es ferner bei Epiph. von dem guten Gotte A.s: *ᾧ ἑνὶ θεῷ, ἤγουν μιᾷ ἀρχῇ, οὐδὲν μεμέληται τῶν ἐνταῦθα ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ γεγενημένων*. Im übrigen weichen die Berichte über seine Prinzipienlehre von einander ab und lassen sich nicht ohne Rest vereinigen. Sicher hat A. in seinem Weltschöpfer ein Geschöpf des guten Gottes gesehen (s. o. S. 274, 11) und Epiph.: *ὁ αὐτὸς ἅγιος καὶ ἄνωθεν θεὸς καὶ ἀγαθὸς ἐποίησεν ἕνα ἄλλον θεόν*; auch Philastr. 47), den er als Engel bezeichnete (Tert. carn. 8. praescr. 34: angelus inclytus und superioris dei; vgl. Hipp. 7, 38) und den er über sein unvollkommenes Werk Reue empfinden ließ (Tert. l. c.). Nach praescr. 34 könnte es scheinen, als sei eben dieser Engel der deus legis et Israëlis, den A. igneus genannt habe. Und anim. 23 liest man, daß eben dieser igneus angelus, deus Israëlis et noster die Seelen durch irdische Lockspeisen vom Himmel in dieses sündhafte Fleisch heruntergeholt habe, was durch carn. 8 bekräftigt wird: Apelleici carnis ignominiam praetendunt maxime, quam volunt ab igneo illo praeside mali sollicitatis animabus adstructum. Dieser Engel wäre also das *ἀντικείμενον πνεῦμα*, das auch bei Rhodon (s. o.) als Judengott gekennzeichnet ist, und es ist (trotz Harnack, Apelles, 1874, S. 65 N. 2) kein Grund vorhanden, Schöpferengel, Feuerengel und Judengott bei Tert. (und demnach auch bei Pseudo-Tertullian) zu trennen. In Hippolyts Philosophumena dagegen werden Schöpfer- und Feuerengel deutlich unterschieden, und dieser ebenso deutlich als der Judengott bezeichnet (7, 38: *εἶναι τινὰ θεὸν ἀγαθόν . . τὸν δὲ πάντα κτίσαντα εἶναι δίκαιον, ὃς τὰ γενόμενα ἐδημιούργησε, καὶ τρίτον τῷ Μωσεῖ λαλήσαντα, πύρινον δὲ τοῦτον εἶναι* [Ex 3, 2]). Zum Ueberfluß aber kennt Hipp. noch einen vierten Engel, den *κακῶν αἴτιον*. Schwerlich kann diese Darstellung gegen Tertullian aufkommen, zumal die Notizen bei Ps.-Tert., Epiph., Philastr., die nichts von einem dritten Engel wissen, zu bezeugen scheinen, daß selbst Hippolyt im Syntagma nichts davon gesagt habe. Harmonisierung der Berichte ist auch in diesem Falle nicht angebracht, und mit einer etwaigen Entwickelung der Vorstellungen A.s zu rechnen ist angesichts der Berichte bedenklich. Alles in allem bedeuten A.s den Gedanken an die Äonen wieder wachrufende Konstruktionen doch nur eine Abschwächung der wie aus Granit gehauenen Antithesen seines Meisters.

Auch in der Christologie betonte A. seinen Gegensatz zu Marcion. War diesem der ausgesprochenste Doketismus religiöse Lebensbedingung, so hob A. in seiner, die katholische (s. o. S. 273, 37) voraussetzenden, Glaubensregel das Gegenteil auf das nachdrücklichste hervor: *οὐ δοκήσει πεφηνέναι, ἀλλὰ ἐν ἀληθείᾳ σάρκα εἰληφέναι — ἀληθινὴν ἐσχηκέναι τὴν σάρκα καὶ σῶμα — ἔσχε μὲν σάρκα ἀληθινήν — ἀληθινῶς πέφηνεν ἐν κόσμῳ — ἐσταυρώθη ἐν ἀληθείᾳ — ἐτάφη ἐν ἀληθείᾳ — ἀνέστησεν ἐν ἀληθείᾳ*. Indessen wollte er auch diese Sätze keineswegs im Sinne der katholischen Glaubensregel verstanden wissen. Er lehnte vielmehr die menschliche, insbesondere die Geburt aus der Jungfrau ab, indem er Christus einen siderischen Körper mit herabbringen (Tert. carn. 6. 8) oder, wie Hippolyt und Epiphanius es ausdrücken, ihn mit einer aus

den Grundelementen gebildeten Leiblichkeit bekleidet sein ließ. Vollkommen richtig sagte Tertullian dem gegenüber, man gerate auf diese Weise nur de calcaria, quod dici solet, in carbonariam, zu deutsch: vom Regen unter die Traufe. Ganz katholisch klang es dann wieder, wenn A. dem Rhodon versicherte, daß nach seiner Meinung die auf den Gekreuzigten ihre Hoffnung Setzenden die Seligkeit erlangten, wenn sie nur in guten Werken erfunden würden (Euf. 5, 13, 5). Endlich ist auch die Art, wie A. das AT beurteilte, von M.s Kritik verschieden. Zwar waren wiederum beide sich in dem Wichtigsten einig, darin nämlich, daß das AT für das Christentum keinerlei Geltung besitze. Während aber M., den Verstandeserwägungen überhaupt nicht beschäftigt zu haben scheinen, auch das AT in das Licht religiöser Betrachtung stellte, freilich nur als das Offenbarungsbuch des Demiurgen, ohne die buchstäbliche Wahrheit seines Inhaltes in Zweifel zu ziehen, focht A. die Wahrheit des Inhaltes mit verstandeskritischen Erwägungen an. Er hat dieser Aufgabe ein eigenes Werk gewidmet, das den Titel *συλλογισμοί* (Ps.-Tert. 19) führte und sehr umfangreich gewesen sein muß, da nach Ambrosius (parad. 5, 28) die Erzählung vom Sündenfall im 38. Tomus behandelt war. Pseudo-Tertullian giebt den Zweck mit diesen Worten wieder: in quibus (nämlich libris Syllogismorum) probare vult quod omnia quaecunque Moyses de deo scripserit vera non sint, sed falsa sint. Die Richtigkeit dieser Zweckbestimmung ergiebt sich aus den wenigen erhaltenen Bruchstücken (s. o. S. 267, 41 ff.) mit genügender Deutlichkeit. An dem Fragment bei Origenes kann man die Art der „Syllogismen" gut verfolgen. Es ist von der Arche Noäh die Rede, und A. bezweifelt, daß alle die Tiere, von denen der Bericht erzählt, in einem Raume Unterkunft gefunden hätten, der doch höchstens vier Elefanten hätte fassen können. Dann heißt es: constat ergo fictam esse hanc fabulam; quod si est, constat non esse a deo hanc scripturam. Zum NT wird sich A. im wesentlichen gestellt haben wie sein Lehrer, dessen Redaktion wohl auch ihm maßgebend war. Entscheiden läßt es sich freilich nicht, ob sein Evangelium (Hieron. Comm. in Matth. prooem. nach Origenes) mit dem M.s identisch war oder eine weitere Verarbeitung darstellte. Willkürliche Schriftbenutzung wirft ihm Epiphanius vor (44, 5: *εἰ δὲ καὶ ἃ βούλει λαμβάνεις ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς καὶ ἃ βούλει καταλιμπάνεις*), und er selbst hat, indem er sich auf das Wort des Herrn: „Werdet gute Wechsler" berief, gesagt: *χρῶμαι ἀπὸ πάσης γραφῆς ἀναλέγων τὰ χρήσιμα.* Jedenfalls verrät seine Kritik des AT, die man mit der des Ptolemäus (s. d. A. Valentin und seine Schule; auch Bd VI, 735, 2 ff.) vergleichen mag, verstärkten Einfluß gnostischer Gedankenrichtung. Blickt man auf die Beeinflussung durch die Philumene zurück, so dürfte das Urteil berechtigt sein, daß sich Mysticismus und Rationalismus, zwei Stimmungen, die man bei M. vergebens suchen wird und die für die Gnosis bezeichnend sind, gerade bei A. in eigentümlicher Verbindung finden. Könnte man geneigt sein, ihn auf Grund seiner Äußerung Rhodon gegenüber (s. o. S. 274, 11) geradezu als Agnostiker zu bezeichnen, so ist doch nicht zu verkennen, daß seine Lehre wie sein praktisches Verhalten eine Rückbildung des Marcionitismus in den Gnosticismus bedeuten. Einen „Gnostiker von entschieden kirchlicher Geltung" in ihm zu sehen (vgl. Möller-v. Schubert, Kirchengesch. 1, 163), ist keine Veranlassung vorhanden.

Zu den Marcioniten, welche *τρεῖς φύσεις* lehrten (s. o. S. 273, 43), gehörte auch der von Epiphanius in besonderem Abschnitte (haer. 43) behandelte Lucian (wohl identisch mit dem von Tert. resurr. 2 und Ps.-Tert. 6 genannten Lucanus), der zwischen dem *δημιουργὸς καὶ κριτὴς καὶ δίκαιος*, dem *ἀγαθός* und dem *πονηρός* unterschied und strengste Askese lehrte (*ἀπαρνεῖται τὸν γάμον καὶ ἁγνείαν ἀσκεῖ*). Ähnlich der von Hippolyt (Philos. 7, 31) erwähnte Prepon (*τρίτην φάσκων δίκαιον εἶναι ἀρχὴν καὶ μέσην ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ τεταγμένην*), der auch eine Schrift (*περὶ τῆς αἱρέσεως*) gegen Bardesanes geschrieben hat. In den beiden ersten Büchern des sog. Dialogus de recta fide treten zwei Marcioniten Megethius und Markus auf. Ob es sich dabei um geschichtliche oder fingierte (so van Sande Bakhuyzen XVI) Persönlichkeiten handelt, läßt sich nicht entscheiden. Megethius bekennt (1, 2 p. 4, 16) *τρεῖς ἀρχάς, θεόν τὸν πατέρα τοῦ χριστοῦ ἀγαθὸν καὶ ἄλλον τὸν δημιουργὸν καὶ ἕτερον τὸν πονηρόν.* Markus überbietet den Marcion, indem er dem guten und wahren Gott den Schöpfer und Judengott selbst als den bösen entgegenstellt (2, 1 p. 60, 12: *ἐγὼ ὁρίζομαι οὐ τρεῖς ἀρχὰς εἶναι ἀλλὰ δύο, πονηρὰν καὶ ἀγαθήν*, u. ö.). Es ist möglich (s. Zahn, ZKG [s. o. S. 266, 50]), daß die Lehre von den drei Prinzipien im vierten Jahrh. unter den Marcioniten die vorherrschende gewesen ist. So würde sich erklären, daß Epiphanius (haer. 42, 3 und 6) diese Lehre dem Marcion selbst zuschreiben konnte (*ἀγαθός θεὸς, δημιουργός, διάβολος*).

Auch Ephräm der Syrer läßt den M. gelegentlich (vgl. Opp. Syr. ed. Rom. 2, 444) drei Götter lehren.

Die einzige, einigermaßen ausführliche Darstellung eines späteren marcionitischen Systems findet sich bei dem Armenier **Eznik** (s. oben S. 266,52), der auf Grund eigener Kenntnis zu berichten scheint. Diese von ihm bekämpften M. sprachen von drei Prinzipien, einer „Fremdheit" (das armenische Wort drückt beide Begriffe, ἄλλος und ξένος, aus), dem „Gott der Gesetze" und der „Materie". Die Welt und ihre Geschöpfe sind erzeugt vom gerechten Gott aus der Materie, die sodann die Welt in Besitz genommen hat, während der Schöpfergott mit seinen Heerscharen in den (zweiten und dritten, oder ersten und zweiten s. u.) Himmel hinaufstieg. Er bleibt aber der Herr der Welt und versucht als solcher den Adam, der ihm edel und würdig zum Dienste erscheint, der Materie zu stehlen und mit sich zu verbünden. Als ihm das gelingt, erschafft die zürnende Materie „viele Götzen und nannte sie Götter und füllte mit ihnen die Welt", so daß der Name Gottes, des Herrn der Geschöpfe, unterging. Um sich zu rächen, warf dieser alle Geschöpfe nach ihrem Tode in die Hölle. Dieser Akt der Grausamkeit und die Quälereien, die so viele Geschlechter von den zwei Arglistigen, dem Herrn der Geschöpfe und der Materie, zu erdulden hatten, schmerzten den guten und fremden Gott, der im dritten (so 176, 69 und 177, 90; ersten 172, 3) Himmel wohnt, so, daß er, sie zu erlösen, seinen Sohn in Menschengestalt in die Welt sandte. Er lehrt unter ihnen und verrichtet Heilungen, bis ihn der Gott der Gesetze bemerkt und ans Kreuz schlagen läßt. Dann steigt er in die Hölle, befreit die Gefangenen und führt sie hinauf zu seinem Vater. Zum zweitenmal steigt er sodann herab, um Gericht zu halten mit dem Gott der Gesetze und von ihm sein Blut zu fordern. Dieser, um sich zu retten und loszukaufen, überläßt ihm zur Genugthuung alle, die an ihn glauben wollen, sie zu führen, wohin er nur will. „Hierauf verließ ihn Jesus und entrückte und nahm den Paulus und offenbarte ihm den Preis und sandte ihn ab zu predigen, daß wir um den Preis erkauft seien, und ein jeder, welcher glaubte an Jesus, wurde verkauft von dem Gerechten dem Guten." Daß die Einzelheiten dieser Lehre nur im engeren Kreise der Gläubigen als Geheimlehre überliefert wurden, deutet die Schlußbemerkung an: „Dieses wissen nicht alle, sondern nur wenige von ihnen, und sie überliefern diese Lehre einander aus dem Munde; sie sagen: der Fremde hat uns durch den Preis erkauft vom Herrn der Geschöpfe, aber wie und wodurch er erkauft habe, dieses wissen nicht alle."

Eine Geschichte der **marcionitischen Gemeinden** zu schreiben macht der Zustand der Quellen unmöglich. Sie sind im Abendlande und mehr noch im Morgenlande sehr verbreitet gewesen. Epiphanius (haer. 42, 1) redet von ihrer Ausbreitung in Rom und Italien (für seine Zeit schwerlich noch zutreffend, s. u. S. 276,52), in Ägypten und Palästina, in Arabien und Syrien, auf Cypern und in der Thebais, ja bis nach Persien und andere entlegene Gegenden hinein. In der Zeit der Verfolgung haben sie den katholischen Christen an Märtyrermut nicht nachgestanden. Zu den Opfern der Verfolgung in Smyrna, in der der greise Polykarp Märtyrer wurde, gehörte auch der Marcionit Metrodorus, ein Presbyter (vgl. Eus. hist. eccl. 4, 15, 46). Widerwillig muß auch der Antimontanist bei Eusebius (5, 16, 21) anerkennen, daß sehr viele Marcioniten für Christus, obwohl sie ihn falsch bekennen, in den Tod gegangen seien. Unter den Märtyrern der valerianischen Verfolgung zu Cäsarea befand sich eine Marcionitin (Eus. 7, 12); unter denen der diokletianischen in der gleichen Stadt ein marcionitischer Bischof Asklepius (Eus. Mart. Pal. 10, 3). Daß nach Beendigung der Verfolgung auch den Marcioniten die Politik der Duldung zeitweise zu gute kam, mag man aus einer zu Deir-Ali, etwa drei Meilen südlich von Damaskus, gefundenen Inschrift aus dem Jahre 318/319 schließen, die einen öffentlichen Kult der M. im Hauran zu bezeugen scheint (vgl. Harnack [s. o. S. 266, 38] 103—109 nach Le Bas und Waddington, Inscriptions grecques etc. 3, 1870, nr. 2558 p. 582). Wenige Jahre später wurde die marcionitische Religionsübung, öffentliche wie private, durch Konstantin gesetzlich verboten (Eus. Vit. Const. 3, 64). Im Abendlande sind die M. bald verschwunden, wie Optatus (Schism. Don. 1, 9), Augustin (Ep. 118, 12 ed. Goldbacher p. 677, 3 f.) und Ps.-Ambrosius, Comm. in ep. ad Timoth. prim. 4, 6 edit. Bened. App. Tom. 2, 296) bezeugen. Anscheinend sind sie hier von den Manichäern aufgesogen worden. Rufin hat in seiner Übersetzung des Dial. de recta fide den Megethius geradezu als Manichäer bezeichnet (s. dazu van de Sande Bakhuyzen XVI gegen Zahn). Wie weit die Einflüsse des Manichäismus auch im Orient „seit Anfang des 4. Jahrh. korrumpierend auf die Entwickelung der marcionitischen Kirchen eingewirkt haben" (Harnack ZwTh 85), lassen die Quellen nicht deutlich erkennen. Jedenfalls

aber haben die M. in der Sektengeschichte des Orientes noch Jahrhunderte lang eine Rolle gespielt. Nicht nur die lebhafte Polemik Ephräms des Syrers und Epiphanius', nicht nur die Angabe Theodorets von Cyrus, der sich rühmt, mehr als tausend M. (so Ep. 113 MSG 85, 1316; in Ep. 145 p. 1384 sind es mehr als 10 000 geworden) in acht Ortschaften (Ep. 81 p. 1261) bekehrt zu haben, beweisen es (vgl. auch die Bemühungen des Chrysostomus, Theod. Hist. Eccl. 5, 31); mehr noch die erfolgreiche Ausdehnung der Propaganda nach Armenien. Es ist zwar keineswegs sicher, daß Eznik bei seiner Bestreitung der marcionitischen Lehren armenische M. im Auge hatte, aber die ausführliche Beschäftigung mit ihnen wird doch nur bei der Annahme erklärlich, daß sie, wahrscheinlich vom Euphratgebiet herüber, die armenische Landeskirche in Unruhe versetzt hatten. Dafür, daß die später unter dem Namen Paulicianer in Armenien auftretende Sekte genetisch mit den M. zusammenhängt, läßt sich viel geltend machen (s. darüber den A. Paulicianer und Karapet Ter-Mkrttschian, Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche, Leipzig 1893, 104—112). Noch in den Kanones der trullanischen Synode von 692 (can. 95 ed. Lauchert 136, 26) wird der M. gedacht, und noch gegen Ende des 10. Jahrh. hat der Fihrist sie zu erwähnen Veranlassung gehabt. Sie müssen doch schon zu Theodorets Dasein ein ziemlich kümmerliches Dasein gefristet haben. Der von Theodoret (haer. fab. 1, 24 MSG 85, 376) erwähnte Greis, der sich weigerte, sein Gesicht mit Wasser zu waschen, um mit den Werken des Schöpfergottes nicht in Berührung zu kommen, und die notwendige Reinigung mit seinem Speichel besorgte, war gewiß keine vereinzelte Erscheinung. **G. Krüger.**

Marcus Aurelius, Kaiser, gest. 180. — Quellen: 1. Uns erhaltene Schriften M. Aurels: a) Ein Dialog *Ἐρωτικός*, b) Zwölf Bücher *τῶν εἰς (καϑ') ἑαυτόν*, geschrieben zwischen 169 und 176 (s. die Ausgaben und Litteratur über dieselben bei v. Arnim in Pauly-Wissowas Encykl. I, S. 2307 f.; Teuffel, Röm. Litterat.-Gesch., 3. Aufl., § 363. Uebersetzt von Schneider, 3. Aufl. 1875; Königsbeck, De Stoicismo M. A. 1861; Forster, De M. A. vita et philosophia, 1869; Braune, M. Aurels Meditationen in ihrer Einheit und Bedeutung, 1878); c) Briefe, namentlich an Fronto (s. Teuffel a. a. O. § 355 und Pauly-Wissowa I, S. 2279 f.). Reskripte in den Digesten; s. Hänel, Corpus legum, p. 114—132. Münzen bei Eckhel, Cohen, Mionnet und v. Sallet. 2. Griechische und römische Schriftsteller: die zeitgenössischen Quellen sind nur spärlich, s. namentlich Fronto, Lucian, Galen, Aristides, Pausanias und die bei Teuffel § 354—369 genannten Schriftsteller; J. Capitolinus, Vit. Antonini Pii, Marci Antonini, Veri; Vulc. Cassius, Vit. Avidii Cassii; Aelius Lampridius, Vita Commodi. Einzelnes bei Philostratus, Vitae Sophist.; Dio Cassius, Marius Maximus, Herodianus, Eutropius, Aurelius Victor, Ammianus Marcellinus, Julianus (Caesares). Der letztgenannte und Diokletian sehen ihn als ihr Vorbild an. Inschriften bei Orelli-Henzen und im CI, vgl. Dessau, Inscr. Lat. selectae I, nr. 353—388. 1084—1119. 3. Christliche Schriftsteller: die Apologeten des 2. Jahrhunderts von Justin bis auf Tertullian; Eusebius, h. e. l. IV, 14, 10—V, 8, und Chron., s. auch Sulpit. Sev. Chron. II, 32 (Lactant., de mort. 3, 4); Orosius VII, 15; Hieronymus, Photius und die christlichen und jüdischen Sibyllen, sowie die Acta mart. Ueber die erst rhetorische (Fronto), dann philosophisch-stoische (Junius-Rusticus) Bildung des Kaisers s. den Briefwechsel mit Fronto und die Meditationen Buch 1. Ueber seinen Charakter, seine Regierungszeit u. s. w., die ältere Litteratur bei Pauly-Wissowa (v. Rhoden). Dazu v. Suckau, Etude sur Marc Aurèle, 1857; Noël des Vergers, Essai sur Marc Aurèle, 1860; v. Wietersheim, Gesch. der Völkerwanderung I², S. 118 ff.; De Champagny, Les Antonins, 3 Vol., deutsch von Döhler 1876 f.; Zeller, Vorträge und Abhandl. (1865), S. 82 f.; Renan, Marc Aurèle et la fin du monde antique, 5. edit. 1883; derselbe, Examen de quelques faits relatifs a l'impératrice Faustina in den Mélanges d'hist. et de voyages, 1878; Peter, Geschichte Roms, 3. Aufl., 3. Bd (1871), S. 562 f.; Napp, De rebus imperatore M. Aurelio in oriente gestis, Bonn 1879; Aubé, Hist. des persécutions, 2. édit. (1875), p. 342—389; Overbeck, Studien zur Gesch. der alten K., 1875, und ThLZ 1876, Nr. 17. Dazu die Arbeiten von Keim (aus d. Urchristentum, 1878, s. auch die älteren über die sogenannten Toleranzedikte); Uhlhorn (Kampf d. Christenthums, 1875); Bruno Bauer (Christus und d. Cäsaren, 1877); Wieseler (Christenverfolgungen, 1878); Neumann (Der röm. Staat und die allg. Kirche, I, 1890, S. 28 ff.); Petersen (Das Wunder an der Columne M. Aurel, Mt des archäol. Instituts, Röm. Abth. IX, 1894); Harnack (Die Quelle der Berichte über das Regenwunder im Feldzug Marc Aurels, SBA 1894, S. 835 ff. und die dadurch hervorgerufene Litteratur; Das Edikt des Antoninus Pius, in TU Bd 13, Heft 4); Die große Berliner Publikation der Antonin-Säule u. s. w.

Marcus Aurelius, als Kind: Catilius Severus, als Cäsar: M. Aelius Aurelius Verus Caesar, als Augustus: Imperator Caesar M. Aurelius Antoninus Augustus, römischer Kaiser vom 7. März 161 bis 17. März 180, geb. am 26. April 121 in Rom, Sohn des in jungen Jahren (um 130) verstorbenen Annius Verus, durch den Vater Neffe der Faustina, der Gattin des Antoninus Pius, adoptiert und erzogen von seinem

Großvater väterlicherseits, M. Annius Verus, als Knabe in Gunst bei Hadrian, der seinen Namen in „Verissimus“ geändert haben soll, frühzeitig in der Philosophie gebildet, verlobt im Jahre 136 mit der Tochter des von Hadrian adoptierten L. Ceionius Commodus (= L. Aelius Caesar), der aber schon am 1. Januar 138 starb, adoptiert auf Befehl Hadrians zugleich mit dem Sohne des L. Aelius, L. Verus, von dem neuen Adoptivsohn Hadrians, Antoninus Pius im Jahre 138; nach der Thronbesteigung des Antoninus Pius wird Marcus Cäsar im darauffolgenden Jahre Konsul, Schwiegersohn des Pius wahrscheinlich im Jahre 145, erhält die tribunicische Gewalt 146 und wird demnach Mitregent, doch ohne den Titel Imperator (s. Mommsen, Röm. Staatsrecht, II, 2, 2. A., S. 1082 f., 1089 f., 1096 f.), vorgeschlagen zum Nachfolger von Antoninus Pius, Autokrator vom 7. März 161 ab; erhebt sofort den L. Verus als L. Aurelius Verus Augustus zum Mitregenten, Ausbruch des Partherkrieges, L. Verus geht auf den Kriegsschauplatz. Die Cognomina sind: Armeniacus, Parthicus Maximus, Medicus, pater patriae. Ersteren nahm Verus 163, Marc Aurel kurz nachher an, Parthicus Maximus erhielt Verus 165, Medicus 166 am Tage seines Triumphs, Marcus führt beide Namen erst 166; wahrscheinlich in demselben Jahre erhalten beide Kaiser den Namen pater patriae, er erscheint aber auf Münzen erst seit 176; die betreffenden Cognomina werden von den Kaisern geführt 166—169, Medicus findet sich nur einmal auf den Münzen des Jahres 166. Nach Verus Tod führt Marcus seit 172 nur den Namen Germanicus; auf den Inschriften erscheinen seit dieser Zeit auch die früheren Cognomina. Triumph über die Parther 166. Ausbruch des Markomannenkrieges. L. Verus stirbt Anfang des Jahres 169, Pest und Seuchen im Heere und in Rom, Annahme des Titels Germanicus im Jahre 172, Expedition gegen die Quaden 173 oder 174, die Legende vom wunderbaren Regen 174. Expedition gegen die Jazygen, Annahme des Titels Sarmaticus 175, Empörung des ausgezeichnetsten Feldherrn Avidius Cassius im Frühling 175, Expedition nach Asien 175, Tod seiner Gemahlin Faustina 176, Rückreise über Smyrna und Athen, wo er sich in die eleusinischen Mysterien einweihen ließ, Ankunft in Rom im November 176, das er 8 Jahre lang nicht betreten hatte, Triumphfeier über die Germanen und Sarmaten, Annahme des Commodus zur Mitregentschaft, und zwar bald zur vollen, im Jahre 177, neue Unruhen an der Nordgrenze, Abreise des Commodus und auch des M. Aurel nach Germanien im August 178, Tod in Pannonien (in Vindobona? wahrscheinlich in Sirmium) am 17. März 180 wahrscheinlich an der Pest, die im Heere wütete (schwerlich an Gift, welches ihm auf Veranlassung des Commodus gereicht worden sein soll, oder an Selbstmord). Zu seinen Freunden soll er kurz vor seinem Tode gesprochen haben: „Weinet nicht um mich, weinet über die Pest und das allgemeine Elend.“ Marc Aurel-Säule auf der Piazza Colonna, Reiterstatue auf dem Kapitol.

Die Regierung dieses vortrefflichen Kaisers, „des Philosophen“, ist im Gegensatz zu der seines Vorgängers eine fast ununterbrochene Kriegszeit gewesen. Dennoch hat M. Aurel Zeit gefunden, nicht nur an der Gesetzgebung fortzuarbeiten, sondern sich auch seinen Studien zu widmen. Sein philosophischer Standpunkt war der des eklektischen Stoicismus — ein rationalistischer Moralismus, erwärmt durch den Glauben an die alles durchdringende und leitende Weltvernunft; die Werke Epiktets waren seine Lieblingslektüre. Ein gottesfürchtiger Mann lebte er seiner Pflicht und seiner Arbeit; das Hohle, Täuschende und Gemeine hielt er sich fern. In der Religion suchte er das Thörichte zu vermeiden (Med. I, 6), in der Philosophie und Schriftstellerei das Sophistische und Prunkende (Med. I, 7). In seinen Meditationen hat er sein Lebensideal und seine Bemühungen, es zu erreichen, nicht ohne Pedanterie und Selbstbespiegelung geschildert. Wie weit er das Christentum kannte, wissen wir nicht; seine Beurteilung der christlichen Todesbereitschaft (Med. XI, 3: „Wann ist die Seele wahrhaft bereit, sich von dem Leibe zu trennen?... Wenn diese Bereitheit aus dem eigenen Urteil hervorgeht; wenn es nicht bloß aus Hartnäckigkeit geschieht, wie bei den Christen, sondern mit Überlegung und Würde und ohne Deklamation, so daß auch andere dem Eindrucke sich nicht entziehen können“) ist die damals bei den Philosophen übliche (ob III, 26 auf die Christen geht, ist mindestens zweifelhaft). Unstreitig haben die christlichen Apologeten früher die Verwandtschaft des Christentums, freilich des ihrigen, mit dem philosophischen Moralismus der Zeit durchschaut als die Vertreter dieses Moralismus; für diese bestand aber zunächst auch noch keine Veranlassung, das Christentum so zu nehmen, wie seine Apologeten es darstellten oder verschleierten. Vergleicht man aber die Werke derselben von Justin ab mit den Meditationen Marcus Aurels, so ist unverkennbar, daß die Verwandtschaft in den Gedanken nicht nur eine unabsichtliche ist. Namentlich hat man auf die negative Kritik zu achten,

und in dieser Hinsicht sei z. B. auf die Beurteilung der empirischen und skeptischen Philosophie, der hohlen Rhetorik und Sophistik, der unsittlichen Mythen, der Magie und Zauberei, der Tyrannei eines Nero (Medit. III, 16: „Menschen, die nicht mehr Menschen sind, wie Nero"; Melito bei Euseb. h. e. IV, 26, 9; Tertull. Apol. 5) u. s. w. verwiesen. 5

Die Lage der Kirche zur Zeit Marc Aurels war im allgemeinen dieselbe, wie unter seinen Vorgängern; aber es sind lokale Verfolgungen, herbeigeführt durch die Volkswut, häufiger als früher vorgekommen und der Kaiser hat im Jahre 176 durch Einschärfung des Gesetzes gegen trügerischen Aberglauben und fremde Religionen die Verfolger ermutigt (Modestinus, Dig. 48, 19, 30: „si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi 10 superstitione numinis terrentur, divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit"; vgl. Paulus Sentent. 5, 21, 2: „qui novas sectas vel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur"). Er hat aber durch ein anderes Reskript (Euseb., h. e. V, 1, 47) — nach Lyon; der Grundsatz wird aber auch 15 sonst eingeschärft worden sein — das trajanische Verfahren ausdrücklich eingeschärft (Straflosigkeit der Verleugner). Die Tradition über seine Christenpolitik war bei den Christen selbst eine doppelte: die ältere, apologetische (s. Tertull., Apolog. 5; Lactant.) vertuscht, was die Christen unter dem „guten" Kaiser zu leiden gehabt, oder setzt es auf Rechnung schlimmer Menschen und schlechter Statthalter, die jüngere sieht fast alle Kaiser als Christen- 20 verfolger an und rechnet speziell die Zeit M. Aurels als die 5. Verfolgungszeit (Sulp. Severus l. c., Chrysostom., Orosius, s. d. Acta mart.). Das bei Eusebius, h. e. IV, 13 überlieferte Reskript des Kaisers ist christlich überarbeitet (nach anderen ganz unecht) und gehört wohl nicht ihm, sondern dem Pius. Der Brief des Kaisers an den Senat über das durch das Gebet der Christen erwirkte Regenwunder im Jahre 174 (im 25 Anhang zu Justins Werken) ist eine Fälschung, aber sie geht höchst wahrscheinlich auf einen echten Brief des Kaisers zurück, in welchem in irgend einer Form das Gebet der Christen erwähnt war. Die Legio fulminata trug diesen Namen schon lange und hat ihn nicht erst um des Wunders willen erhalten, wie der zeitgenössische christliche Berichterstatter (Apollinaris bei Euseb. h. e. V, 5) behauptet. Außer ihm ist Tertullian 30 Hauptzeuge für die christliche Deutung des Wunders und für die Existenz eines Briefes M. Aurels über die Begebenheit an den Senat. — Beiseite muß das Edikt eines Aurelian in den Acta Symphoriani bleiben, ebenso der Brief des Aurel an Euxenianus in den unechten Akten des Abercius. Die zuverlässigen Urkunden zur politischen Geschichte der Kirche unter M. Aurel sind folgende: 1. das Martyrium des Justin und Genossen 35 in Rom unter dem Präfekten Rusticus, welches, abgesehen von der Einrahmung, zuverlässig überliefert ist (Justini Opp. edid. Otto. Vol. III. ed. III, p. 266 sq.). Es fällt in die Jahre 163—167 (s. Borghesi, Oeuvres VIII, 503 sq., 545 sq., 549). 2. Der Peregrinus Proteus des Lucian, geschrieben einige Jahre nach 165. Fällt auch die christliche Episode des Proteus in die Zeit des Pius, so ist doch der Traktat um 40 seiner Abfassungszeit willen auch für die Jahre des M. Aurel wichtig. 3. Die Briefe des Dionysius von Corinth (Euseb. h. e. IV, 23, namentlich §§ 2. 3. 10). 4. Die Werke des Melito von Sardes (Euseb. h. e. IV, 26), namentlich seine Apologie, die in der zweiten Hälfte der Regierung M. Aurels dem Kaiser eingereicht ist (s. für diese Datierung Overbeck in L. C. B. 1873, Nr. 11; zu früh wird sie von Otto angesetzt, Corp. 45 Apol. IX, p. 378 sq.). Über die Bedeutung der uns von Eusebius aus ihr überlieferten Fragmente s. Overbeck a. a. O. S. 144. Von neuen „δόγματα" gegen die Christen und von einem „νεωτερίζειν" zu ihren Ungunsten ist hier die Rede. 5. Die nicht erhaltenen Apologien des Apollinaris, Miltiades und die in mehreren Abschriften auf uns gekommene, in den letzten Jahren des M. Aurelius eingereichte des Athenagoras. Die reiche 50 apologetische Litteratur aus der letzten Hälfte der Regierungszeit des Kaisers beweist, daß die Verfolgungen damals heftiger auftraten. 6. Der authentische Bericht über die Verfolgung in Lugdunum und Vienne (Euseb. h. e. V, 1 sq.), die wichtigste und reichhaltigste Quelle. Eusebius leitet sie mit den Worten ein: „Es war aber das 17. Jahr der Regierung des Antoninus Verus (d. h. das Jahr 177), in welchem in verschiedenen Teilen 55 der Erde die Verfolgung durch Erhebung der Volksmassen in den Städten besonders heftig gegen uns entbrannte." Diese Urkunde zeigt unter anderem, daß in stürmischen Verfolgungszeiten die trajanischen Bestimmungen für den Christenprozeß nicht immer eingehalten worden sind (namentlich dann nicht, wenn die Statthalter an Verbrechen der Christen glaubten), erklärt es also, wie die Kaiser, z. B. Antoninus Pius (nach Melito), Verord- 60

nungen gegen das tumultuarische und sykophantische Verfahren erlassen konnten, welche die Christen dann als Toleranzedikte deuteten. 7. Das Martyrium des Karpus, Papylus und der Agathonike (TU III, 4). 8. Sind noch einige Notizen den älteren antimontanistischen Schriftstellern bei Euseb. (h. e. V) zu entnehmen; ferner ist außer dem Urteil Lucians über die Christen an Galenus, Aristides, Fronto u. s. w. zu erinnern; auch die Schrift des Celsus gehört hierher (Zeit des Marcus und Kommodus). **Adolf Harnack.**

Marcus Diakonus s. den A. Porphyrius von Gaza.

Marcus Eremita, asketischer u. dogmat. Schriftsteller, gest. nach 430. — Litteratur: R. Bellarmin, De scriptor. eccl. 1631, p. 273 f.; L. E. Dupin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclesiast. 1690, III, 2 f.; S. L. Tillemont, Mémoires, 1705, X, 456 f. 801 f.; C. Oudin, Commentarius de script. eccl. 1722, I, 902—08; W. Cave, Scriptor. ecclesiast. histor. literar. 1741, I, 372 f.; R. Ceillier, Histoire génér. des auteurs sacres et ecclesiast. 1750, XVII, 503—16; G. Ch. Hamberger, Zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern, 1760, Bd III, 1—3; A. Gallandi, Vet. Patr. biblioth. tom. VIII, 1788 prolegg., abgedruckt MSG 65, 893 ff.; J. A. Fabricius-Harleß, Bibliotheca graeca 1804, IX, 267—69; H. J. Floß, Macarii Aegyptii epistolae, mit Einleitungen 1850 (abgedruckt MSG 34, 1 ff.); J. Feßler, Institut. patrologiae 1851, II, 631 (abgedruckt MSG 65, 897 ff.), dasselbe Werk 2. Aufl. ed. Jungmann IIb, 143—146; Th. Ficker, Der Mönch Markus, eine reformatorische Stimme aus dem 5. Jahrh. in ZhTh 38 (1868) S. 402 ff.; J. Wagenmann, A. Marcus Eremita in HRE 1. Aufl. Bd 20, 85 ff., 2. Aufl. Bd 9, 286 ff.; M. F. A(rgles) in DchrB III, 826 f. s. v. Marcus 13 und 14; O. Bardenhewer in Wetzer-Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl. Bd 8, 684; ders., Patrologie, 2. Aufl. 1901, S. 336 f.; J. Kunze, M. E., ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis. Eine Monographie zur Geschichte des Apostolikums mit einer kürzlich entdeckten Schrift des M. E. Hierzu vgl. die Besprechungen von Th. Zahn NkZ VII (1896) S. 18 ff.; Seeberg, ThLB XVII (1896) S. 68 ff.; Jülicher, GgA 1896, S. 101 ff.; J. Kunze, Marcus Eremita und Hieronymus in ThLB XIX (1898), S. 393—98. Außerdem Ul. Chevalier, Répertoire des sources historiques etc. 1877 bis 1886 s. v. Marcus p. 1469.

Seine Schriften sind bisher am besten gedruckt bei Gallandi, tom. VIII, 1—104, von da abgedruckt MSG 65, 903—1140. (Ueber ältere Ausgaben vgl. Oudin l. c. Einzelausgaben werden im Abschnitt 2 genannt.) Freilich sind viele und offenbar gute Handschriften, sowie die syrischen Uebersetzungen dabei unverwertet geblieben. Handschriftlich sind einzelne oder mehrere Werke des M. E. in fast allen größeren Bibliotheken vorhanden. Nachweise bei Oudin und Fabricius, einiges auch bei Kunze l. c. cap. IV. Für eine neue Ausgabe müßten vor allem die aus der Laura des Sabas stammenden codd. der Patriarchatsbibliothek in Jerusalem, und von ihnen wieder in erster Linie der sogleich zu nennende vollständigste und offenbar recht gute cod. 366 benutzt werden, s. Papadopulos Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη tom. II. Betreffs syrischer Uebersetzungen vgl. Assemani, Biblioth. orientalis III, 1 p. 96. 194; Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum 1871, P. II; Sachau, Verzeichnis der syrischen Handschriften der königl. Bibliothek zu Berlin 1899. Eine bis dahin unbekannte, auch noch in keiner zweiten Handschr. nachgewiesene Schrift d. M. E. gegen Nestorianer (genauer Titel: πρὸς τοὺς λέγοντας μὴ ἡνῶσθαι τὴν ἁγίαν σάρκα τοῦ κυρίου μετὰ τοῦ λόγου, ἀλλ' ὡς ἱμάτιον μονομερῶς περικεῖσθαι, καὶ διὰ τοῦτο ἄλλως μὲν ἔχειν περὶ τὸν φοροῦντα, ἄλλως δὲ περὶ τὸν φορούμενον, ἤγουν τὰ Νεστορίου φρονοῦντας) veröffentlichte Pap. Kerameus in Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας Bd I, Petersburg 1891, S. 89—113 (vgl. dazu die I, 485 f. angegebenen Druckfehler und die Bd I, 490 f., sowie Bd II [1894] S. 484 gegebenen Nachträge) aus cod. 366 der Sabas-codd. (s. o.), den er βιβλιοθ. II, 482—92 genauer beschreibt (Miscellaneenkodex bombycinus, wohl 13. Jahrh., vgl. auch Rheinisches Museum [NF 46] 1891, S. 162). Dieser cod. enthält sämtliche von Photius aufgezählte Schriften des M. E. und dazu als letzte diese neue in einem, abgesehen von der Orthographie, vorzüglichen Texte. Dieselbe ist, auf Grund des von Pap. Ker. gebotenen Apparates, mit mannigfachen Verbesserungen neu herausgegeben worden von J. Kunze l. c.

1. Die Überlieferung. Marcus Eremita (ἐρημίτης, μοναχός, ἀσκητής, ἀββᾶς exercitator in den Handschriften genannt) war als asketischer Schriftsteller durch eine Anzahl von Traktaten bekannt, über die Photius in seiner Bibliothek Genaueres angiebt, ohne aber über den Verfasser etwas mitzuteilen (cod. 200 MSG 103, 668 ff.). Die neun Schriften, welche er nennt und nach ihrem Inhalte charakterisiert, sind mit der einen Ausnahme der κεφάλαια νηπτικά (bei Gallandi-Migne op. VI), identisch mit den uns erhaltenen. Der Verfasser derselben ist schon von Flacius in seinem catalogus testium veritatis als Zeuge für den evangelischen Glauben aufgerufen worden (Ausgabe von 1608, p. 168 ff.). Daher fühlte sich Rob. Bellarmin veranlaßt, ihn mit einem Mönch Marcus

zu identifizieren, der dem verwundeten Kaiser Leo VI. um 900 noch zehn Lebensjahre prophezeite (nach Zonaras ann. XVI, 13 MSG 135, 72). Aber nicht zufrieden damit spricht B. wegen der errores contra fidem, von denen die Werke des Marcus wimmelten, die Vermutung aus, sie seien wohl von den Häretikern seiner Zeit (sc. den Protestanten) fabriziert oder doch sehr verfälscht worden (de script. eccles. p. 273 f.). Diese Behauptungen wurden zwar schon von Dupin und Tillemont ll. cc. widerlegt, doch ist M. E. von katholischer Seite nicht besonders beachtet worden. Immerhin machte man in der Sichtung der Ueberlieferung Fortschritte, insbesondere glaubten verschiedene Gelehrte den Verfasser jener Traktate von einem ägyptischen Einsiedler Marcus, der gegen Ende des vierten Jahrhunderts gelebt haben soll, unterscheiden zu müssen (Tillemont, DchrB u. a.). Größeres Interesse und zugleich größere Klarheit wurden gewonnen, als 1891 Papadopulos Kerameus eine noch unbekannte Schrift jenes Marcus gegen Nestorianer herausgab. Der Unterzeichnete hat l. c. die Echtheit dieser Schrift bewiesen. Dabei hat sich bestätigt, daß auch alle von Photius dem Marcus Eremita beigelegten Schriften thatsächlich von ihm bezw. von einem und demselben Verfasser stammen. Daraus folgt, daß als (asketischer) Schriftsteller nur ein Marcus (Eremita) existiert hat. Dies vereinfacht die Frage nach der Überlieferung.

Die sichere Bezeugung des M. E. (Näheres in meinem M. E. cap. III und Nachtrag S. 202 f.) beginnt im 7. Jahrh. Zuerst finden sich zwei, namentlich eingeführte und fast wörtliche Citate bei Dorotheus, einem palästinensischen Archimandriten, der etwa in die erste Hälfte des 7. Jahrh., nach anderen noch etwas früher zu setzen ist (MSG 88, 1609 f.). Nächstdem citiert ihn mehrfach Isaak von Ninive (vgl. meinen M. E., S. 202 f. und J. B. Chabot, de S. Isaaci Ninivitae vita etc. 1892, S. 71), der nach 1896 neu entdeckter Quelle in der Mitte des 7. Jahrh. gelebt hat (s. Bd IX, 438). In der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts citiert Anastasius Sinaita „den Mönch Marcus" und de iustif. 17 wörtlich (MSG 89, 342 D vgl. Kumpfmüller, de Anastasio Sinaita 1865). Demnächst nennt Johannes Damascenus († vor 754) den Asketen Marcus und verwendet mit Beifall Gedanken aus ad Nicol. 12. 13 (in seiner Schrift de octo spirit. nequit. MSG 95, 89). Ebenso darf es als sicher gelten, daß er ihn in den sacra parallela (daß Johannes Damascenus ihr Verfasser ist, hat K. Holl, Die sacra par. des Johannes Damascenus 1897, TU, NF I bewiesen, S. 269) citiert hat (vgl. Loofs, Studien über die Parallelen 1892, S. 139, vgl. S. 102). Wahrscheinlich auf diese Parallelen gehen die vier Citate aus Marcus in der Melissa des Antonius (MSG 136) zurück. Weniger bestimmt ist eine Erwähnung bei Theodorus Studita († 826). Ihr reiht sich der schon erwähnte Photius an (s. oben). Außer diesen testimonia aber haben wir auch eine wichtige geschichtliche Angabe über den asketischen Schriftsteller Marcus bei Nicephorus Callisti, einem Kompilator aus dem ersten Drittel des 14. Jahrhunderts. Er stellt hist. eccl. 14, 30. 53. 54 (MSG 146) als etwa gleichzeitige Asketen den Euthymius, Simeon Stylites, Nilus, Isidorus von Pelusium und den πολυθρύλλητος Μάρκος zusammen. Letztere drei bezeichnet er nebst Theodoret wiederholt als Schüler des Chrysostomus. Diese Angabe ist für die anderen Männer teils gewiß, teils wahrscheinlich richtig, für alle der Zeit nach wenigstens möglich; für Marcus um so beachtenswerter, als weder seine Schriften noch die sonstige Überlieferung ihn mit Chrysostomus in Zusammenhang bringen. Dazu kommt, daß diese Angabe sich bis auf das Chronicon des Georgios Hamartolos (bald nach 842 verfaßt) zurückverfolgen läßt (MSG 110, 734 B). Ist nun Marcus ein Schüler des Chrysostomus gewesen, so hat er seine Blütezeit etwa in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts gehabt.

Eine hiervon gänzlich verschiedene Überlieferung, die in manchen vitae Marci der Handschriften (s. meinen M. E. S. 43), sowie in den griechischen Menäen erscheint (AA SS ed. Bolland. März I, 367 f. Menol. Basil. MSG 117, 337), bezieht die Angaben, die des Palladius historia Lausiaca c. 20 f. (MSG 34) über einen Asketen Marcus in der ägyptischen Mönchsansiedelung Kellia giebt, auf unseren Schriftsteller. Geht man auf die ursprüngliche Gestalt der hist. Laus. (= Heraclidis Paradisus MSL 74, nach C. Butler, The Lausiac history of Palladius in Text and Studies ed. Robinson Bd VI, 1, 1898) und auf den ursprünglichen Text an jener Stelle zurück (s. Floß l. c. S. 73 ff., meinen M. E. S. 44 f.), so ergiebt sich, daß jener Markus um 395 ein bewährter Alter, wenn nicht schon tot gewesen ist. Über andere Mönche Marcus s. meinen M. E. S. 43 Anm. 4. S. 203. S. 46 Anm. 3).

2. **Die Schriften.** Wir beginnen mit den von Photius bezeugten, doch nach Gallandis Reihenfolge.

1 und 2 sind zwei Traktate, der eine *περὶ νόμου πνευματικοῦ*, der andere *περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι* betitelt. Als lateinischen Titel des ersten Werkes haben ältere Ausgaben: de paradiso et lege spirituali, während, soviel ich sehe, in keiner der griechischen Handschriften ein *περὶ παραδείσου* steht. Dasselbe dürfte dadurch entstanden sein, daß jener ersten Schrift in den älteren Ausgaben eine (unechte s. u.) Schrift *περὶ παραδείσου καὶ νόμου πνευματικοῦ* vorausgeht, und zwar als selbstständige Schrift, nicht, wie Wagenmann angiebt, als „Einleitung" zu der Schrift de leg. spir. Dagegen hat Wagenmann richtig gesehen, daß jene beiden Traktate ursprünglich ein Ganzes bildeten, und zwar unter dem Titel *περὶ νόμου πνευματικοῦ* (s. meinen M. E. S. 48 f.). Die beiden Schriften enthalten 201 + 211 Sentenzen mystisch-asketischen Inhalts, welche zeigen, was unter dem *νόμος πνευματικός* (Rö 7, 14) zu verstehen sei, wie er erkannt und erfüllt werde (vgl. II, 171). Die Grundstimmung ist die mönchischer, weltflüchtiger Frömmigkeit. Dabei aber ist charakteristisch die Verknüpfung eines mystischen Gnadenbegriffes mit werkthätigem asketischen Eifer II, 56 *ἡ μὲν χάρις* (= der heilige Geist) *τοῖς ἐν Χριστῷ βαπτισθεῖσι μυστικῶς δεδώρηται, ἐνεργεῖ δὲ κατὰ ἀναλογίαν τῆς ἐργασίας τῶν ἐντολῶν*. Auf diese Weise soll einerseits der Lohnsucht und dem Selbstruhm (vgl. besonders I, 191—93, II a. A.), andererseits dem kraftlosen Quietismus, der immer erst auf die Hilfe der Gnade wartet, begegnet werden. Das menschliche Thun hat immer nur den Zweck, der „Gnade" die Hindernisse aus dem Wege zu räumen (II, 110). Für das Einzelne vgl. Wagenmann PRE, 20[1], 87 ff. Erste Ausgabe von 1 in dem Micropresbyticon, Basel 1550, S. 263, und den Orthodoxographi ed. J. Herold, Basel 1550, S. 568. N. 1 und 2, griechisch und lateinisch ed. Opsopoeus, Hagenau 1531, 8°, Joh. v. Fuchte, Helmstedt 1616, 1617; N. 2 von Schelwig in Danzig 1688, 4°.

3. De poenitentia, mit dem vollständigen Titel (nach Pap. Keram. *βιβλιοθ*. II, p. 488) *περὶ μετανοίας τῆς πᾶσι πάντοτε προσηκούσης, ἧς τὴν δύναμιν οἱ πιστοὶ καὶ πρὸ τῆς ἐργασίας διὰ τοῦ βαπτίσματος ἔλαβον*. Diese Schrift behandelt die Buße, die durch das grundlegende Gebot des Herrn gefordert sei. Sie geschehe nicht notwendig durch äußere Leistungen, sondern sei Sache des Herzens und der Gesinnung. Vornehmlich besteht sie in Ertötung der Gedanken, fortwährendem Gebet und Ertragen der Trübsale (c. 7). Sie ist für alle notwendig und wäre es auch für sündlose Menschen, weil sie doch von Adam abstammen (c. 10). Ihre Grundlage ist *τὸ βάπτισμα ἐν Χριστῷ*. Die Verpflichtung zu ihr reicht bis zum Tode, ohne daß doch das Reich Gottes durch sie verdient würde, *οὐδὲν γὰρ ἀντάξιον τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* c. 12.

4. De baptismo, *ἐρώτησις πρὸς τὸν αὐτὸν περὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος* (so die Überschrift bei Pap. Keram. l. c. II, p. 488. 524), in Frage und Antwort verfaßt, giebt das anschaulichste Bild von der Heilslehre des M. E. Es handelt sich um den Wert und die Wirkungen der Taufe in Bezug auf die Wiedergeburt und das neue sittliche Leben der Christen. Der Verf. legt die Streitfrage zu Grunde, ob die Taufe vollkommen sei, nämlich als innerliche Austilgung der Sünde, oder ob die alte Sünde erst durch die eigenen Kämpfe aufgehoben werde, wofür spreche, daß man die Energie der Sünde noch nach der Taufe in sich finde. Die Lösung entspricht der oben gekennzeichneten Stellung des Verfassers. Die Taufe ist an sich vollkommen; durch sie sind wir der Gnade als der Befreiung vom Bösen vollkommen teilhaftig geworden, so daß alles gute Werk nichts hinzubringt, sondern nur Auswirkung der geschenkten Vollkommenheit, der verborgenen mystischen Gnadenkraft ist; diese aber wird offenbar und wirksam nur nach dem Maße unserer *ἐργασία τῶν ἐντολῶν*, so daß für alles Gute nicht wir, sondern Gott, für alle Sünde nicht Adam, sondern wir verantwortlich sind.

5. Praecepta salutaria ad Nicolaum monachum de ira et libidine temperanda, *πρὸς Νικόλαον νουθεσίαι ψυχωφελεῖς*. In dieser Schrift richtet M. E. an einen jungen Mönch Nikolaus Ermahnungen, wie er sie ihm bis vor kurzem mündlich erteilt hat, um ihn für den Kampf gegen Zorn und sinnliche Leidenschaft zu beraten. Angehängt ist ein Danksagungsschreiben des Nikolaus an Markus für die erteilten geistlichen Ratschläge.

6. Disputatio cum quodam causidico, *ἀντιβολὴ πρὸς σχολαστικόν*, Gespräch eines *γέρων ἀσκητής*, unter dem schon Photius den Verfasser selbst sah, mit einem Advokaten über die beiden mönchischen Forderungen, die Gerichte nicht anzurufen und der sinnlichen Werke sich zu enthalten. Das Gespräch führt auf den Begriff des geistlichen Gesetzes, auf die Forderungen des Gebets und der Demut und den Fehler der ehrgeizigen Sucht, Menschen zu gefallen. Die Fortsetzung der vom Advokaten abgebrochenen Unter-

redung bildet ein Gespräch des Asketen mit zuhörenden „Brüdern", das zuerst ausführlich darüber handelt, wie sich unverschuldetes Unglück zur Gerechtigkeit Gottes verhalte. Eine daran angeknüpfte Unterhaltung über den Willen des Fleisches bricht ziellos ab und damit die ganze Schrift, an deren Schlusse auch die übliche Doxologie fehlt.

7. Consultatio intellectus cum sua ipsius anima, *συμβουλία νοὸς πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν*. In dieser Schrift, die mit de bapt. nächst verwandt ist, apostrophiert der *νοῦς* des Verfassers seine Seele, und macht sich und ihr Vorwürfe darüber, daß sie für ihre Sünden andere, Adam, Satan oder die Menschen verantwortlich machen, statt sich selbst.

8. De ieiunio, *περὶ νηστείας* (häufig add. *καὶ ταπεινώσεως*, oder auch u. d. T.: *περὶ ἐγκρατείας καὶ ταπεινοφροσύνης*, Pap. Keram. *βιβλ.* II, 524). Der Verfasser sucht für das mönchische Fasten den ethischen Mittelweg zu finden, damit es wirklich zur Umackerung des Herzens diene und nicht ein Gegenstand der Überhebung werde. Die nahen sprachlichen, wie sachlichen Berührungen dieser Schrift mit der consult. (vgl. c. 3 mit de ieiun. 4) lassen jeden Zweifel an ihrer Echtheit vollends grundlos erscheinen (s. noch unter 9).

9. In Melchisedec, *εἰς τὸν Μελχισεδέκ*, nach Photius *κατὰ Μελχισεδεκιτῶν* ist im Unterschiede von den bisher genannten, durchweg asketischen Schriften eine exegetisch-dogmatische Streitschrift. Diese und die Schrift de ieiun. hat erst Balth. Maria Remondini wiederaufgefunden und herausgegeben u. d. T. S. Marci monachi, qui seculo IV floruit, sermones de ieiunio et de Melchisedec, qui deperditi putabantur, ed. B. M. R., Rom 1748, 4°. (Über das seltsame Mißverständnis, Marcus habe laut Photius in dieser Schrift seinen Vater als Häretiker angegriffen s. meinen M. E. S. 48.) M. E. bekämpft in dieser Schrift eine häretische Ansicht seiner Gegenwart, die zwar schon von den heiligen Bischöfen anathematisiert sei, deren Vertreter aber wieder in den Gemeinden Eingang suchten, und zwar mit Berufung auf das formelle Recht aller, in den Gemeinden zu lehren (c. 10). Während diese Leute in allem Wesentlichen, auch in der Christologie, orthodox zu sein scheinen, meinen sie im Anschluß an das Hebr. c. 7 über Melchisedek Gesagte *μυστικώτερα τῶν ἀποστόλων* lehren zu können (c. 1). Sie behaupteten nämlich, Melchisedek sei von göttlicher Würde, *φύσει θεός*, und wirklich der Sohn Gottes, dies aber in dem Sinne, daß er eine Theophanie des *λόγος ἄσαρκος* gewesen sei. Diese Irrlehrer können nicht mit den alten Monarchianern identifiziert und in Zusammenhang gebracht werden. Dagegen paßt genau auf sie, was Epiphan. etwa a. 375 haer. 55, 7, allerdings noch von *τινὲς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* mitteilt, daß sie nämlich den Melchisedek *νομίζουσι φύσει τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἐν ἰδέᾳ δὲ ἀνθρώπου τότε τῷ Ἀβραὰμ πεφηνέναι*. Gründlich und scharfsinnig widerlegt M. E. die Exegese und die Theologumena der Gegner (vgl. meinen M. E. cap. 7).

Zu diesen Schriften kommt

10. die neu entdeckte Schrift *κατὰ Νεστοριανῶν* (vollständiger Titel s. Litt.). Die Echtheit derselben ist schon dadurch höchst wahrscheinlich, daß sie in dem einzigen Kodex, der sie enthält (s. Litteratur), zugleich mit allen übrigen echten Schriften des M. E. erscheint; sie ist aber auch durch Vergleichung mit den anderen Schriften sichergestellt (s. m. M. E. c. 5). Ohne klare Stoffgliederung sucht der Verfasser zu erweisen, daß in der heiligen Schrift der Gott Logos mit seinem Fleische immer als ein Christus betrachtet werde, und daß die Niedrigkeitsprädikate nie der *ψιλὴ σάρξ* gelten; der Gott-Mensch ist weder *γυμνὸς θεός* noch *ψιλὸς ἄνθρωπος*, sondern kraft der *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* beides. Die Angabe der Überschrift, daß die Schrift gegen Nestorianer gerichtet sei, wird durch den Inhalt bestätigt. Denn gedenkt sie auch des Streitwortes *θεοτόκος* nicht, so verhandelt sie doch die allgemeineren Probleme der streitigen Christologie und verwendet die seit 430 von Cyrill von Alex. aufgebrachte Formel *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*. Ist hiermit der terminus a quo gegeben, so möchte man als terminus ad quem die Verurteilung des Nestorius auf dem Konzile zu Ephesus (431) annehmen. Denn die Nichterwähnung eines kirchlichen Entscheides, sowie die gedrückte Lage der Orthodoxen, die die Schrift voraussetzt, scheinen mir noch immer Grund genug, sie nicht später als Anfang 431 verfaßt sein zu lassen, und Seebergs Gegengrund, daß M. E. die Nestorianer bereits offiziell als Häretiker bezeichne und behandele, scheint mir nicht zu beweisen, daß die Schrift erst ca. 435 geschrieben sei (ThLBl XVII [1896] 70), sondern nur, daß der Streit bereits sehr lebhaft war. Für früheren Ansatz spricht auch noch die Gestalt des Taufsymbols, welches M. E. in dieser Schrift, wenn auch in Anbetracht der nur christologischen Streitfrage, unvollständig anführt. In demselben erscheinen nämlich noch nicht einmal die ni-

cänischen Stichwörter; es zeigt also noch den Typus des Jerusalemer Symbols, wie Cyrill es etwa 348 angiebt, vgl. die Hauptstelle c. 23: *πίστις ἐστὶν ἡ ὁμολογία, ἣν ἔδωκας ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος εἰπὼν ὅτι· πιστεύω εἰς τὸν* (*τὸν* mir durch Prof. D. Dalman nach Vergleichung der Handschrift bestätigt) *θεὸν πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν θεὸν λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, δύναμιν ἐκ δυνάμεως, τὸν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν δι' ἡμᾶς σαρκωθέντα, γεννηθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα, θανόντα, ἐκ νεκρῶν ἀναστάντα, εἰς οὐρανοὺς ἀνελθόντα, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.* (Näheres über dies Symbol und seine Bedeutung in meinem M. E. c. 10—12).

Alle diese Schriften sind äußerlich wie innerlich als echt beglaubigt; auch Interpolationen lassen sich in ihnen weder auf Grund der handschriftlichen Texte nachweisen, noch aus inneren Gründen vermuten. Dagegen sind folgende, mehrfach dem M. E. beigelegte Schriften, mit Unrecht ihm beigelegt worden: 1. eine **Paraenesis**, welche mit der 5. Homilie des Makarius identisch ist (Assemani biblioth. orient. I, 567, vgl. III, 1, 45 Anm. 2); 2. eine Schrift *περὶ παραδείσου καὶ νόμου πνευματικοῦ*, gedruckt Bibl. Vet. Patr. Paris. tom. I graecolatin. 1624 p. 871 ff., welche mit der 37. Homilie des Makarius gleichlautet, doch als Eingang ein längeres offenbar dazu gehöriges Stück giebt, das in der Ausgabe des Makarius fehlt; 3. das lateinisch erhaltene Fragment aus dem sog. zweiten Briefe des Marcus (MSG 65, 903), welches mit Macarius de pat. et discr. 1 übereinstimmt (MSG 34, 865 f.). Dasselbe ist auch (vgl Zahn l. c.) griechisch vorhanden in einem Sabaskodex unter dem Titel: *ἐκ τῆς δευτέρας ἐπιστολῆς τοῦ Μάρκου* (Pap. Keram. *βιβλιοθ.* II, 637 f.). Doch differiert das init. *τῶν ἀκουόντων τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* dem Ausdruck nach von Makarius l. c.; 4. die *κεφάλαια νηπτικά*, capitula de temperantia, noch bei Gallandi und Migne als op. VI abgedruckt. Die Schrift bricht unvollendet ab. N. 1—26 [a] finden sich in den asketischen Centurien des Maximus Konfessor zerstreut, n. 26 [b]—28 (von *εἰ πάντοτε εἰςέρχεται* 1064 D an) lassen sich fast wörtlich bei Makarius belegen (s. die Nachweise in meinem M. E. S. 51 f.).

Alle diese Schriften sind schon dadurch aufs höchste verdächtig, daß Photius sie nicht nennt, sie also in seinen verschiedenen codd. nicht gefunden hat. Dementsprechend ist auch ihre handschriftliche Bezeugung unzulänglich; ferner widersprechen sie den anderen Schriften des M. E. (wie betr. n. 4 schon Remondini zu de ieiun. not. 13 hervorgehoben hat), endlich wird ihre Unechtheit durch ihre teilweise oder völlige Identität mit Schriften fremder Autoren bestätigt, während eine solche (z. B. Übereinstimmung mit Makarius) bei Stellen aus den echten Schriften nicht nachweisbar ist. Die so häufige Vertauschung der Namen *Μάρκος* und *Μακάριος* in den Handschriften hat offenbar mehrfach Irrungen veranlaßt (s. Tillemont, Mém. VIII, 226. 811, Floß l. c. S. 73 ff.). Hiermit erledigt sich auch die Vermutung Oudins, M. E. sei der Verfasser der unter dem Namen des Makarius gehenden Homilien. Die *κεφ. νηπτ.* sind wohl asketische Exzerpte irgend eines Späteren. Etwas anders steht es 5. mit einer syrisch erhaltenen Erzählung von einem Einsiedler Malchus in cod. Sachau 302, Berlin, auf die Bäthgen hingewiesen (ZKG XI, 1890, S. 442 ff.), während Sachau in seinem Verzeichnis der syrischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin 1899, S. 102 ff. den Inhalt skizziert und sie vollständig abgedruckt hat. Im ThLB 1898 (s. Litt.) hat der Unterzeichnete nachgewiesen, daß dies eine syrische Übersetzung der griechischen Urgestalt der um 390 geschriebenen vita Malchi des Hieronymus ist und mit Marcus Eremita nichts zu thun hat.

Über verloren gegangene oder ungedruckte Schriften des M. E. s. meinen M. E. S. 53 f.

3. Der Verfasser nach seinen Schriften. Derselbe giebt sich als Mönch zu erkennen, und sämtliche asketische Schriften sind auf Mönche bezw. Asketen (vgl. z. B. de bapt. 997 B: wer sich in das *κέλλιον* einschließt) berechnet. Verraten sie im allgemeinen schon in dem Redenden einen Mann von Autorität, so wird er in der disput. als *ἡγούμενος* (c. 13) bezeichnet, den die *ἀδελφοί* mit *πάτερ* anreden (c. 21). Und aus dem Schreiben an Nikolaus (praec. salut.) geht hervor, daß er diesen jungen Mönch väterlich beraten hat, wie ihn denn dieser in seiner Antwort höchst ehrfurchtsvoll als „Deine Heiligkeit“ anredet. Jene Schrift enthält aber ferner die Angabe, daß M. vor kurzem (c. 1) in die Wüste zu den „wahrhaftigen Arbeitern und Athleten Christi“ gegangen ist. Als Ort, wo er bisher mit Nikolaus vereinigt war, ergiebt sich Ancyra (c. 6, s. m. M. E. S. 60 ff.). Da nun gerade die disput., wo ein Advokat den Asketen besucht und am nächsten Tage wieder zu kommen verspricht (c. 14), nicht auf die Wüste als

Schauplatz weist, so wird die schon durch praec. salut. empfohlene Annahme, daß M. E. in Ancyra Abt eines Klosters gewesen sei, zu höchster Wahrscheinlichkeit erhoben. Um es aber den Besten gleichzuthun, erwählte er das Los des Anachoreten. Aus disput. c. 14 würde hervorgehen, daß er dies erst als Greis that. Welche Wüste er aufgesucht habe, erfahren wir nicht. Daß in der Laura des Sabas seine Schriften besonders treu und vollständig überliefert worden sind, daß auch sein Gedächtnis gerade in dieser Gegend lebendig ist (Dorotheus, Johannes Damascenus, der Sabas-Lauriote war und nach Holl S. 384 ff. für seine parall. das Werk eines älteren Insassen jener Laura, den *Πανδέκτης* des Antiochus, benutzt), endlich der Aufenthalt des M. E. in Asien, der auch noch durch den asiatischen (*ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν*), nicht ägyptischen Typus seines Symbols (vgl. meine Schrift: Glaubensregel ꝛc., S. 39) bestätigt wird, legen es näher, daß er, dem Zuge vieler folgend, die jüdische Wüste, als daß er Ägypten aufgesucht habe. Dann darf immerhin darauf hingewiesen werden, daß Joh. Moschus in seinem pratum spirituale c. 13 einige Mitteilungen *περὶ τοῦ ἀββᾶ Μάρκου τοῦ ἀναχωρητοῦ* macht, der sich in der Wüste Juda aufgehalten habe (m. M. E. S. 40 f.). Für die Zeit des M. E. bietet die Schrift adv. Nestor. den bestimmtesten Anhalt, insofern sie ihn († 431) in seiner Blüte zeigt. Alle anderen Anzeichen stimmen dazu: die entwickelten Verhältnisse im Mönchtum bei noch bestehender Freiheit der Form, die Erwähnung des Konzils der 318 Väter zu Nicäa als eines zurückliegenden Ereignisses (In Melchis. 8), die ausgebildete Lehre von den *τρεῖς ὑποστάσεις* der Gottheit (de bapt. MSG 65, 1008 D 1009 A), die kräftige theologische Selbstständigkeit des Verfassers, der, ohne sich an traditionelle Autoritäten ängstlich zu binden, noch unmittelbar aus der Quelle der heiligen Schrift schöpft, endlich das Taufbekenntnis in adv. Nestor. (s. o.), wie denn auch weder das antiochenische Unionssymbol von 433, noch die dogmatische Entscheidung des Chalcedonense irgendwie in den Gesichtskreis tritt. Ob man aus den ethischen Verhandlungen, die besonders de bapt. bietet, auf ein Herüberwirken des pelagianischen Streites schließen darf, erscheint zweifelhaft. Was die Frage anbetrifft, welche Schriften des M. E. außer praec. salut. in der Wüste, und welche vorher geschrieben sind, so ist in Betreff der asketischen Schriften eine Entscheidung schwer, ja, wie mir scheint, unmöglich. Dagegen scheinen die beiden dogmatischen Schriften nahe Berührung des Verfassers mit der Gemeinde und ihren Verhältnissen vorauszusetzen, vgl. in Melch. 1136 C *ἀλλὰ τί φασι πρὸς ἡμᾶς; πῶς οὐ πάντες διδάσκουσιν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις, καθάπερ καὶ σὺ ὧδε σήμερον*; und adv. Nest. c. 1 u. ö.). Haben wir da nach Obigem zunächst zu vermuten, daß sie in Ancyra entstanden sind, so verdient Beachtung, daß hier um 431 Theodot, ein dem M. E. vielfach verwandter Theologe, Bischof war.

Als Theologen lernen wir M. E. sowohl auf dogmatischem, als auf ethischem Gebiete kennen. Das ethische Interesse steht bei ihm im Vordergrunde. Die Gebote Christi halten ist wichtiger, als sich mit Spekulationen über das Wie? und Warum? der göttlichen Wunderthaten bemüßigen (*περιεργάζεσθαι*). Die Wahrheit ist in der apostolischen Überlieferung der Kirche enthalten und braucht nur vor Neuerungen bewahrt zu werden. Wenn er notgedrungen doch dogmatisiert, dann ist er nach Kräften Schrifttheologe. Als solcher möchte er am liebsten die christologische Kontroverse dadurch entscheiden, daß man die Hoheits- wie die Niedrigkeitsprädikate auf den *Χριστός* bezöge, denn damit werde die eine, einheitliche, beide Naturen umfassende Erlöserperson bezeichnet (adv. Nest. 10. 15). Indessen geht er doch auch tiefer auf die Sache selbst ein und ist dabei von dem Interesse der zwar unvermischten, vor allem aber unzertrennlichen wesentlichen (*καθ' ὑπόστασιν*) Einigung des *θεὸς λόγος* und seiner *σάρξ* geleitet, weil die Thaten eines bloßen Menschen nicht erlösend sein könnten (adv. Nest.). Den heiligen Leib läßt er durch die Einigung alles, was der Gottheit eignet, auch besitzen, indem er die Vereinigung (*σύμμιξις*) eines Flusses mit dem Meere zum Vergleiche heranzieht (in Melch. 5). Steht diese Christologie zwar dem Nestorianismus entgegen, so unterscheidet sie sich doch nach Gedanken und Formeln mannigfach von der alexandrinischen Cyrills und läßt antiochenische Grundlagen (vgl. die Formeln *ὁ θεὸς λόγος*, *συνάφεια*, Annahme eines Menschen, Bevorzugung des *Χριστός* vor dem bloßen *θεός* in christologischen Aussagen) deutlich erkennen. Der allgemeine theologische Standort des M. E. steht dem eines Chrysostomus ganz nahe, und ebenso zeigt sich mit den als Schülern desselben bezeichneten Nilus und Isidor von Pelusium entschiedene Verwandtschaft. Wir haben daher M. E. dem rechten Flügel der antiochenischen Schule zuzuzählen, der in seinem Biblicismus mit Theodor von Mopsuestia und seinen Nachgängern übereinstimmt, durch Beschneidung des Erkenntnistriebes aber und praktisch-kirchliche Richtung von jenen sich unterschied. Hierzu passen auch seine ethischen Grund-

gedanken. Denn wenn er auch über den Moralismus des Chrysostomus einigermaßen
hinauskommt, so pflegt er doch nicht die mystische Verzückung, sondern praktisch-sittliche
Askese, der jede ψιλὴ γνῶσις (so oft) wertlos ist. Dabei verrät er eine feine, gründliche
Kenntnis des menschlichen Herzens und weiß er die mannigfach verflochtenen Fäden seiner
5 Triebe und Leidenschaften bis an ihre Anfänge zu verfolgen. Daher ist er weit davon
entfernt, die bloß äußere Askese zu schätzen. Wiederholt betont er, daß nicht der Reichtum,
sondern die Habgier Sünde sei, denn es habe manche ἀπαθῶς πλουτήσαντες gegeben,
die Gott gefielen, wie Abraham, Hiob, David (consult. 3). Scharf sieht er die Gefahr
des geistlichen Hochmuts, der den Asketen bedroht und schreibt davon de ieiun. 4: „Unsere
10 Vorfahren regierten Hauswesen, besaßen Reichtümer, sorgten für Frauen und Kinder
und hatten doch Umgang mit Gott wegen ihrer ungeheuchelten Demut; wir aber haben
uns aus der Welt zurückgezogen, den Reichtum verachtet, die Häuser verlassen und werden
von Dämonen genarrt um unserer Überhebung willen." Die theoretischen Gedanken über
Sünde, Gnade und Freiheit, die seinen Paränesen zu Grunde liegen, sind folgende. Alle
15 Menschen sind nicht nur seit Adams Sünde, sondern auch durch dieselbe dem Tode verfallen.
Dieser Todübererbt auf alle Menschen, weil der totverfallene Adam nur wieder
Tote hervorbringen konnte (de bapt. 1017 D, 1025 D adv. Nest. 18). Allerdings wird
dieser Tod als Schuld und Strafe bezeichnet, dagegen eine Erbsünde insofern direkt geleugnet,
als auch M. E. unter Sünde nur die willentliche Thatsünde versteht. Wenn er
20 daher auch gelegentlich unter Berufung auf Rö 3, 23 in Abrede stellt, daß es sündlose
Menschen gegeben habe (de poenit. 10, disput. 15), so wird doch häufiger auf Grund
von Rö 5, 14 angenommen, daß einige Menschen nach Adam ohne Thatsünde geblieben
sind. Diese Thatsache, wie die göttliche Bestrafung der Sünde sind gerade die beiden Beweise
dafür, daß die Menschen nicht κατὰ ἀνάγκην φυσικῆς διαδοχῆς sündigen (de
25 bapt. 1017, 1025 CD). Der Tod wird als θεοῦ ἀλλοτρίωσις bezeichnet, der durch die
Belebung und Versöhnung Christi behoben werden mußte (de bapt. l. c.). Doch wird
der naheliegende Gedanke, daß die Sterblichkeit Ursache der Sünde sei, nicht wie bei Chrysostomus
ausgesprochen. Vielmehr erscheint die wesentliche Allgemeinheit der Sünde als
eine geschichtliche Thatsache, die letztlich auf die Schuld der einzelnen zurückgeht. Die sün-
30 digen Menschen unterliegen aber außer dem Todesgeschick einer Unfreiheit und Unreinheit, die
auch durch die Gnade in Christo behoben werden muß. Die Gnade besteht also einerseits
in der Erlösung vom Tode durch Christi Tod (de bapt. l. c.), andererseits aber in der
mystischen Mitteilung oder Einsenkung des heiligen Geistes durch die (in der katholischen
Kirche orthodox gespendete op. II, 85, de bapt. 1001 B) Taufe. Durch diese innerliche
35 Wirkung wird die überwältigende Macht der Sünde und der bösen προςβολαί abgethan
und die volle Wahlfreiheit wiederhergestellt (de bapt. 988, 992). Dieser giebt Christus
die Gebote, welche sich darin zusammenzufassen scheinen, daß man ἔπαινος ἀνθρώπων
und ἄνεσις σώματος hasse. Die Fähigkeit, sie zu erfüllen, hat der Mensch durch die
mystische Gnade vollständig empfangen, doch bedarf es zugleich seines Willens, damit die
40 Gnade sich offenbare, denn Gottes Gnade wirkt, wie Phi 2, 13 erklärt wird, nach Maßgabe
unseres Wohlgefallens am Guten (de bapt. 1008 A). Andererseits aber wird in
allem guten Werk nur die verborgene Gnade kund, und damit alle Selbstgerechtigkeit
ausgeschlossen. Die Gnade tilgt zugleich die ganze αἰτία τοῦ Ἀδάμ so vollständig aus,
daß der Tod Getaufter auf ihre eigenen Versündigungen zurückgeht (de bapt. 1025.
45 1028 A). Doch scheint es, als wollte M. E. nur eben betonen, daß sich kein Mensch
über sein Todesgeschick als ein ungerechtes zu beschweren habe. Denn anderwärts faßt er
den Tod als notwendigen Durchgangspunkt zur vollen Entsinnlichung. Das umfassendste
Gebot ist nämlich ἡ τῆς ψυχῆς ἄρνησις, ὅ ἐστι θάνατος. Denn so lange der Mensch
im Fleische lebt, kann er um dieser seiner Natur willen nicht ἄτρεπτος werden (de bapt.
50 1005 C. 1012 f.). Wenn daher die noch mangelhafte Entfaltung der Gnade auf die nur
erst mangelhafte Erfüllung der Gebote geschoben wird (1004 B), so steht das mit dieser
Beurteilung der menschlichen Natur nicht in Einklang. Da vielmehr die σάρξ nicht als
sündig geworden gilt, so tritt hier nur der Dualismus in der griechischen Ansicht vom
Wesen des Menschen hervor. Überhaupt entfernt sich M. E. in seiner Heilslehre nicht
55 bedeutend von der durchgängigen Ansicht der griechischen Väter (vgl. Landerer, JdTh II,
511 ff.). Er verknüpft nur entschiedener ihre Freiheitslehre mit einer magisch zu nennenden
Sakramentsgnadenlehre. Dadurch rückt er zwar vom groben „Pelagianismus" ab, aber
in ihm eine „reformatorische Stimme" zu sehen, ist wohl nur unter der Voraussetzung
möglich, daß man den Katholicismus eine bloße Werkgerechtigkeit lehren läßt. Vielmehr
60 gestatten, ja empfehlen seine Anschauungen über Sünde und Gnade ebenso, wie seine

Christologie (s. o.) die Richtigkeit jener Überlieferung, die ihn zu einem Schüler des Chrysostomus macht, wenn man nur vorbehält, daß er hier wie dort auf den Grundlagen seines Lehrers selbstständig weitergebaut hat. Die eigenartige Stellung, die M. E. in der Christologie einnimmt, sowie das Übergewicht seiner mönchischen Schriftstellerei erklären es, daß in der griechischen Kirche der Dogmatiker Marcus über dem Asketen so gut wie vergessen worden ist.

Johannes Kunze.

Marcus Eugenicus, Metropolit von Ephesus, gest. 1443. — Litteratur: Im allgemeinen Fabricius, Bibl. Graec. ed. Harl. B. XI S. 670—677; Ehrhard bei Krumbacher², Geschichte der Byz. Litt. 1897 S. 115 f. Im besonderen zur Vita: *Μανουὴλ Πελοποννήσιος, περὶ Μάρκου μητροπολίτου Ἐφέσου κτλ.* ed. Arsenij, Moskau 1886 (Manuel lebte im 15. oder 16. Jahrhundert); Athanasius Parius (vgl. oben Bd II S. 205 ff.) *Ὁ Ἀντίπαπας ἤτοι Ἀγῶνες — τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μάρκου ἀρχιεπισκόπου Ἐφέσου* 1785; Athanasios folgt meistens Syropulos und schreibt hagiographisch, bringt auch ein Wunder des M.. Konstantinos Oekonomos, *Τά σωζόμενα ἐκκλησ. συγγράμματα. τόμ. Ἀ'* Athen 1862, S. 556—562; Demetracopulos, Graecia orthodoxa, Leipzig 1872, S. 98—105; Kallistos Blastos *Βιογραφία — τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μάρκου Ἀρχιεπισκόπου Ἐφέσου*, Athen 1887; dasselbe erweitert 1896. Vgl. Byz. Zeitschr. 1900, S. 554 ff. Blastos ist ganz unselbstständig, er folgt Athanasius und anderen; Dräseke, Byz. Zeitschr. 1895, S. 145 ff.; ders. NkZ 1894, S. 1002 ff.; ders., ZwTh 1894, S. 31 ff. Zur kirchenpolitischen Stellung des M.: die Litteratur zum Florentiner Konzil von 1439, vgl. oben Bd V S. 45, namentlich Syropulos; Demetracopulos, *Ἱστορία τοῦ σχίσματος*, Lpz. 1867; namentlich Nikephoros Kalogeras, *Μάρκος ὁ Εὐγενικὸς καὶ Βησσαρίων* etc., Athen 1893, größtenteils übersetzt von Lauchert in der Revue internationale de Theol., Bern 1893, S. 565 ff.; Diamantopulos, *Μάρκος ὁ Εὐγενικὸς καὶ ἡ ἐν Φλωρεντίᾳ σύνοδος*, Athen (Smyrna) 1899, vgl. Byz. Ztschr. 1902, S. 52. Zur Heiligsprechung des M.: Papadopulos Kerameus, Byz. Zeitschr. 1902, S. 50—69.

M. stammte aus Konstantinopel. Sein Vater war der Diakon Georgios, sein Lehrer der berühmte Joseph Bryennios (vgl. oben Bd IX S. 360 f.). Im 25. Jahre wurde er Mönch, wollte auch einfacher Mönch bleiben (Syrop. S. 284), aber der Kaiser machte ihn zum Metropoliten von Ephesus (Syrop. ibid.). Als solcher und als Vertreter des Patriarchen von Antiochien nahm er am Konzil von Ferrara-Florenz teil. Nach der Heimkehr hielt er sich zuerst in Konstantinopel auf, mußte aber wegen seiner Kirchenpolitik von dort weichen, auch in Ephesus litt man ihn nicht. Auf der Flucht nach dem Athos wurde er sogar einmal gefangen gesetzt MSG B. 160, 1097. Über sein Todesjahr herrscht Uneinigkeit. Dräseke tritt auf Grund des Zeugnisses von Manuel Peloponnesius für das Jahr 1443 ein, Fabricius und die Älteren nehmen 1447 an. K. Oekonomos zieht 1449 vor, so auch der neueste Forscher Papadopulos, der sich dafür auf eine Angabe des Zeitgenossen Ubertinos Pusculus beruft, die erst nachgeprüft werden muß. S. Oekonomos (bei K. Oekonomos a. a. O.) will das Jahr 1451 erweisen. Ich schließe mich vorläufig Dräseke an.

M. stand an wissenschaftlicher Bildung dem Gennadius, Plethon u. a. nach, er verstand wohl keine abendländische Sprache (Syrop. S. 113), doch ist er gut gebildet in der Theologie und Philosophie seines Volks. Er war ein machtvoller Redner, der am liebsten „*καλογηρικῶς*“ „mönchisch“, d. h. wohl ohne rhetorische Kunst, sprach, aber auch diese beherrschte (Syr. S. 120). Die Grundlage seines Wesens war der unbeugsame Charakter. Marcus hielt wie sein Lehrer Joseph Bryennios an seiner Meinung fest. Er konnte dabei aber auch den Eindruck eines Zänkers machen (Syr. 110. 134).

Was ihn zu einem Manne von kirchengeschichtlicher Bedeutung erhoben hat, war seine Feindschaft gegen die Union mit den Lateinern, vor, auf und nach dem Konzil. Er hat aber auch das Glück gehabt in Syropulos einen bewundernden Darsteller seiner Thaten zu finden. So hat er denn unablässig die römische Lehre bestritten und von einer Union nur wissen wollen, wenn der Papst das filioque aus dem Symbol streichen und bei der Eucharistie das Ungesäuerte weglassen wollte (Syr. 114), auch war er mit dem ersten zufrieden (Syr. 234). Darum hat er auch das Unionsdekret nicht unterschrieben. Ob freilich die plastischen Erzählungen des Syropulos von dem Schrecken des Papstes, als dieser erfuhr, daß M. nicht unterschrieben (Syr. 294), und sein kühnes vor Kaiser und Patriarch gesprochenes Wort (Syr. 284) wahr sind, ob er sich wirklich dann vor dem Papst verantwortet hat (Syr. 303), erscheint mir zweifelhaft, seitdem ich gesehen, daß Hierotheos von Monembasia (vgl. über diesen: Meine theol. Litt. der griech. Kirche im 16. Jahrh. 1897 und Preger, Byz. Zeitschr. 1902 S. 4 ff.) in seiner Darstellung des Florentiner Konzils (*Βιβλίον ἱστορικόν κτλ.* Ausg. von 1805 S. 537) sagt: *Ὁ δὲ Ἐφέσου Κύριος Μάρκος, μὴ θέλωντας τελείως νὰ στέρξῃ τὰ τῶν Φραγγῶν, ἐφο-*

βήθη καὶ πρὶν νὰ λειτουργήσῃ ὁ πάπας νὰ διαβαθοῦν οἱ Τόμοι, ἔφυγε καὶ ἐσώθη ὑγιὴς μὲ τὴν τοῦ θεοῦ βοήθειαν εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν. Übrigens hielt er bis zum Tode an seinem Haß gegen die Union fest, wollte nicht von Unierten begraben werden und sorgte in dem Gennadius für einen gleichgesinnten Nachfolger in der Vertretung seiner Ansichten (MSG B. 160. 536. B. 532). Man darf mit Recht sagen, daß an dem von M. festgehaltenen Widerstand die Union mit den Lateinern gescheitert ist. Neuerdings hat Kalogeras sich bemüht, dem M. für seine Kirchenpolitik auch politische Motive unterzuschieben. Er habe vorausgesehen, daß das griechische Volkstum sich unter türkischer Herrschaft besser halten werde, als in der Union mit den Abendländern. Die Geschichte habe ihm auch durch die Befreiung der Hellenen im Anfange des 19. Jahrhs. begonnen, Recht zu geben. Sicher ist, daß den Kaiser, auch wohl den Bessarion und den Gennadius in seiner unionsfreundlichen Zeit politische Gedanken leiteten (Syr. 234. 235. MSG 160, 1096), aber für Eugenicus ist es auch dem Kalogeras nicht gelungen, politische Motive nachzuweisen. Er ist nur theologisch und kirchlich orientiert. Seine Schlagworte waren „*Οὐδέποτε διὰ μεσότητος τὰ ἐκκλησιαστικὰ διωρθώθη*", „*Μέσον ἀληθείας καὶ ψεύδους οὐδέν ἐστιν*" MSG B. 160 S. 1093) „*Καθολικῆς πίστεως ἀνατροπὴ κοινὴ ἐστιν ἀπώλεια*" (ebenda S. 532). Übrigens macht ihn diese Einseitigkeit, die auf wirklich religiösem Grunde ruhte, nicht kleiner, sondern größer, als wenn er die Religion und Theologie zum Deckel der Politik genommen hätte.

Seine polemische Natur zeigt sich auch in den meisten von seinen Werken, die von Dräseke in ZKG 1891 S. 91 ff. am besten genannt sind. M. hat fast alle Streitfragen mit den Römern mehr oder weniger weitläufig traktiert, so die Trinitätslehre, die Frage nach dem Fegfeuer, die Bedeutung der Epiklese bei der Eucharistie, das Problem des göttlichen Lichtes. Daneben hat er auch eine Reihe erbaulicher Traktate geschrieben. Ich beschränke mich hier darauf, noch einige Nachträge zu den bibliographischen Angaben zu machen. Die *Ἐπιστολὴ τοῖς ἀπανταχοῦ* etc. (Dräseke a. a. O. Nr. 1) ist zuerst herausgegeben von Dositheos im *τόμος ἀγάπης*, 1694 S. 581—86 und teilweise im *Τόμος χαρᾶς*, Bukarest 1705, S. 631 ff. Die drei Schriften über das Fegfeuer (Dräseke a. a. O. Nr. 7—9) sind zuerst ediert in der *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια*, Jahrgang I, S. 5 und Fortsetzungen. Der *Διάλογος Λατίνου καὶ Γραικοῦ* (Dräseke a. a. O. Nr. 12) ist vollständiger als bei MSG 1100 ff., herausgegeben von dem Mönch des Athosklosters Vatopädi Jason in der griech. Zeitschrift *Σωτήρ*, Jahrg. XII, S. 235 ff. Die *συλλογὴ χρήσεων γραφικῶν, ὅτι ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα* findet sich ebenfalls, allerdings nur zur Hälfte im *Σωτήρ* XII S. 333 ff. Daneben hat Jason einige praktische Traktate, nämlich *Περὶ τῶν Καρπῶν τοῦ πνεύματος* (ebenda S. 341 ff.) und die Erklärung von Phi 2, 7, endlich die Abhandlung *περὶ ὁμοουσιότητος τοῦ υἱοῦ*, letztere beiden *Σωτήρ* XIII, S. 65—72 drucken lassen, alle nach dem Cod. Vat. Nr. 410 saec. XIV. Die Hymnen des Marcus hat K. Oekonomos in seine *Ὑμνῳδῶν Ἀνέκδοτα*, Athen 1840 aufgenommen.

Die große Verehrung, deren sich M. in seiner Kirche erfreut, ist am besten daraus zu erkennen, daß er schon früh unter die Heiligen gerechnet ist. Bereits im 15. Jahrhundert ist eine Akoluthie auf ihn gedichtet, und die Synodalentscheidung unter dem Patriarchen Seraphim von 1734 konstatiert ausdrücklich, daß M. zu den Heiligen gehöre. Diese Entscheidung ist mit der Akoluthie des Nikodimos Hagiorites 1834 von N. Logades in Konstantinopel herausgegeben. Die Akoluthie des Nikodimos hat dann auch Vlastos wieder aufgenommen.

Philipp Meyer.

Marcus, Gnostiker s. d. A. Valentinus und die Valentinianer.

Marcus im NT. — Litteratur: Die betreffenden Abschnitte in den „Leben Jesu", den neutest. Einleitungen (besonders H. J. Holtzmann[3] 1892, B. Weiß[3] 1897, Th. Zahn, II[2], 1900) und den historischen Darstellungen der ältesten christlichen Zeit (besonders E. Renan, Les évangiles et la seconde génération chrét. 1877, Pfleiderer, Das Urchristentum 1887, Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter [2]1892, A. Harnack, Die Chronologie der altchr. Litteratur I, 1897). Die Kommentare zu Mc. von Calvin, Maldonatus, H. Grotius, J. J. Wettstein, Bengel, Fritzsche 1830, G. Volkmar, Mc. u. d. Synopse d. Evangelien 1870(76), P. Schanz 1881, E. Gould, International crit. comm. 1896, B. Weiß, Das Mc.-Evgl. und seine synopt. Parallelen 1872, Meyer-Weiß 1902[9], B. Weiß, Die vier Evangelien im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung 1900, H. B. Swete, The gospel according to St. Mark 1898, Holtzmann, Handkomm. zum NT I, 1[3] 1901. — Zu I: R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgesch. und Apostellegenden 1883 ff. (besonders III 152. 216 f.). Hitzig, Ueber Joh. Marcus u. seine Schriften 1843. — Zu II 1: W. Weiffenbach, Die Papiasfragmente über Mc. und Mt.

1878; A. Link, Die Dolmetscher des Petrus, ThStK 1896, 405 ff.; P. Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evgll., TU XV 1, 1896. — Zu II 2 u. 3: Chr. H. Weiße, Die evangel. Geschichte 1838, Die Evgll.-Frage in ihrem gegenwärtigen Stadium 1856; Chr. G. Wilke, Der Urevangelist 1838; F. Chr. Baur, Krit. Unters. über d. kanon. Evgll. 1847, das Mc.-Evgl. 1851; K. R. Köstlin, Der Ursprung und die Komposition der synopt. Evgll. 1853; Holtzmann, Die synopt. Evgll. 1863; Weizsäcker, Unters. über die evang. Gesch. [1]1864, [2]1901; A. Klostermann, Das Mc.-Evgl. 1867; J. H. Scholten, Het oudste Evangelië 1868; A. Hilgenfeld, Zahlreiche Aufsätze der ZwTh; Holsten, Die syn. Evgll. nach der Form ihres Inhalts; P. Ewald, Das Hauptproblem der Evgll.-Frage 1890; Hadorn, Die Entstehung d. Mc.-Evgl. 1898; P. Wernle, D. synopt. Frage 1899; Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI 1899, 187 ff.; W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evgll. 1901. — A. Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evgll., TU X 1. 2 1893 f.; Chajes, Mc.-Studien 1899. — Burgon, The last twelve verses of the gospel according to S. Mark. 1871; Zahn, Gesch. des NTlichen Kanons II 2, 1892, 910 ff.; F. C. Conybeare, The author of the last 12 verses of Mark, Expositor 1893, 241 ff.; vgl. ebend. 1894, 219 ff. 1895, 401 ff.; Rohrbach, Der Schluß des Mc.-Evgl. 1894.

I. Der Apostelschüler Marcus. In der Apostelgeschichte wird zum erstenmal 12, 12 ein Johannes mit dem Beinamen Marcus als Mitglied der jerusalemischen Christengemeinde uns genannt; seine Mutter Maria giebt ihr Haus zur Versammlungsstätte für die Gläubigen hin, und dorthin wendet sich Petrus zuerst nach seiner wunderbaren Befreiung aus der Gefangenschaft des Herodes Agrippa. Barnabas und Saulus nehmen 12, 25 von ihrer ersten Kollektenreise nach Jerusalem diesen Joh. Marcus mit nach Antiochien; auf der Missionsfahrt nach Cypern und der Südküste Kleinasiens geleitet er sie laut 13, 5 als Gehilfe (*ὑπηρέτης*). Indes schon in Perge in Pamphylien verläßt er sie und kehrt nach Jerusalem zurück; der Beweggrund wird nicht angegeben, aber AG 15, 38 zeigt sich, daß Paulus mit seinem Verhalten sehr unzufrieden gewesen ist, denn als Barnabas nach der Heimkehr vom Apostelkonzil eine neue Missionsreise von Antiochien aus unternehmen und wieder den Joh. Marcus als Begleiter verwenden will, widersetzt sich dem Paulus, und es kommt zur Trennung; Barnabas mit Marcus fährt nach Cypern, Paulus mit Silas wandert durch Syrien und Cilicien nordwestwärts, in Lycaonien schließt sich ihnen noch Timotheus an. — Weiterhin erwähnt die AG den Marcus nicht wieder, wohl aber finden wir ihn Phm 24 neben Aristarch, Demas und Lucas unter den Mitarbeitern des Paulus genannt, die diesem in der Gefangenschaft zur Seite stehen und Grüße an Philemon bestellen lassen. Kol 4, 10 begegnet er in gleicher Umgebung, nur sind dort die Adressaten bereits auf das Eintreffen des Marcus bei ihnen vorbereitet und werden anscheinend an seine Verwandtschaft mit Barnabas (*ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα*, Vetter des B.) erinnert, um die durch diesen Besuch ihnen erwiesene Auszeichnung lebhafter zu empfinden. 2 Tim 4, 11 ist von anderem abgesehen dadurch verdächtig, daß der Evangelist Marcus neben dem Evangelisten Lucas auftritt, dieser als einziger Genosse des gefangenen Apostels, jener in der Nähe des Timotheus, der ihn mit nach Rom bringen soll: Paulus erteilt ihm das Prädikat: *ἐμοὶ εὔχρηστος εἰς διακονίαν*. 1 Pt 5, 13 bestellt der (angebliche?) Briefschreiber Petrus Grüße außer von der Schwestergemeinde in Rom-Babylon von „seinem Sohne Marcus".

Zur Verteilung dieser neutestamentlichen Notizen auf zwei verschiedene Marcusse (so Schleiermacher und Kienlen ThStK 1843) liegt kein genügender Anlaß vor, ebensowenig zu Zweifeln an der Geschichtlichkeit des sich daraus ergebenden Bildes. Marcus war von Geburt Jude, was Kol 4, 11, ausdrücklich bezeugt; wie andere Juden seiner Zeit, z. B. Jesus Justus Kol 4, 11, führte er wohl von Jugend auf neben seinem jüdischen auch einen römischen Namen. Sein Vater, möglicherweise der Verwandtschaft mit Barnabas zufolge auch Levit, ist offenbar zur Zeit von AG 12, 12 d. h. in den 40er Jahren, schon gestorben gewesen; er selber war zwar jünger als Paulus und Petrus, aber nicht so jung, daß er, der Jerusalemit, nicht schon als Erwachsener Jesu Kreuzigung erlebt haben könnte. Die wißbegierige Sage, die in sein bezw. seiner Mutter Haus die Stiftung des Abendmahls wie das Pfingstwunder verlegt hat, wollte den unbenannten Eimerträger Mc 14, 13 in ihm wiedererkennen; neuerdings ist sehr beliebt die Hypothese geworden, wonach der Jüngling Mc 14, 51 f., der in der Todesnacht dem gefangengenommenen Jesus ein Stück Wegs auf dem Fuße folgte, dann aber, als ihn die Häscher griffen, sein Hemd in ihrer Hand ließ und nackt davon floh, Marcus gewesen wäre. Ueberlieferung ist es so wenig, wenn Pseudoorigenes-Adamantius (dial. de recta in Deum fide I 5) um 300 ihn samt Lucas in die Zahl der 70 bezw. 72 Jünger von Lc 10, 1 einrechnet, wie wenn spätere seinen Namen geradezu den Apostelkatalogen einfügen: beides geschieht, um

für sein Evangelium den Grad der Autorität zu erhöhen. Daß gerade Petrus den Marcus bekehrt und getauft habe, folgt aber aus dem Prädikat *Μάρκος ὁ υἱός μου* in 1 Pt 5, 13 ebensowenig, da dies vielmehr bloß ein besonders intimes Verhältnis zwischen dem Apostel und dem jüngeren Missionsgenossen bezeugen soll. Marcus als „Handlanger“ der Missionare, welche ihn mitnahmen, damit er sie durch eine vergleichsweise untergeordnete Thätigkeit bei ihrer Predigt unterstützte, ist ein Produkt der Einbildung; erst recht sollen wir uns nicht mehr anmaßen zu erraten, welche Eigenschaften an Marcus einst dem Barnabas und Paulus seine Geleitschaft auf ihrem Missionszuge so wünschenswert erscheinen ließen. Fest steht nur, daß er das erste Mal den Erwartungen, die Paulus auf den hochgeschätzten jerusalemischen Glaubensgenossen setzte, nicht entsprach, daß gleichwohl Barnabas ihn nachher bald wieder mitnahm, Paulus, wenn auch erheblich später und nur durch Thaten überwunden, diesem Beispiel folgte. Den Missionseifer hat Marcus nie verloren, und Parteimann ist er nicht gewesen; seine Verdienste um das Evangelium haben ihm gleichermaßen die dankbare Anerkennung des Paulus wie die Liebe des Petrus erworben.

Sein Aufenthalt in Rom um 63 ist das letzte Datum aus seinem Leben, über das wir mit Sicherheit verfügen. Als den Gründer der ägyptischen Kirchen kennt ihn die Legende; schon der alte monarchianische Prolog zu Mc (ed. Wordsworth, NT latine sec. ed. S. Hieronymi I 171) bezeichnet ihn als Bischof von Alexandrien; vom 4. Jahrh. an heißt der alexandrinische Bischofsstuhl allgemein die cathedra Marci, Euseb h. e. IV 15 spricht darüber noch etwas unsicher, aber von ihm an steht die Thätigkeit des Marcus in Aegypten für die kirchlichen Kreise ebenso fest wie seine Missionsarbeit in Rom. Die Verbindung zwischen beiden Arbeitsgebieten stellt man nach Belieben her. Die Provinz Asien würde als sein letztes Arbeitsgebiet erwiesen sein, wenn dieser Johannes Marcus auch die Apokalypse verfaßt hätte. Aber diese Hypothese Hitzigs wird niemand wieder aufnehmen; die Verwandtschaft zwischen dem Evangelium Mc und der Apk beschränkt sich auf Kleinigkeiten.

Schon Hippolyt Refut. VII 30 setzt als bekannt voraus, daß Marcus stummelfingerig (*κολοβοδάκτυλος*) gewesen, der oben erwähnte monarchianische Prolog hat für das Prädikat eine noch von Th. Zahn acceptierte Erklärung: Marcus habe sich den Daumen abgeschnitten um unfähig zum Priesteramt in Israel zu sein; wahrscheinlicher ist der Name ursprünglich als Charakterisierung des Marcus-Evangeliums, verglichen mit den anderen, namentlich Mt und Lc gemeint gewesen: scheint bei ihm doch sowohl der Anfang wie der Schluß zu fehlen. Die wenigen aus dem Bericht des Canon Murat. über Marcus noch erhaltenen Worte reichen nicht hin, um des Verfassers Meinung erkennen zu lassen, und als ein verläßlicher Zeuge würde er auch sonst nicht gelten dürfen; zwischen dem Leben des Marcus und der Zeit des Fragmentisten liegt ein Jahrhundert, das verzweifelt wenig gute Traditionen erhalten hat, um so fruchtbarer aber in Phantasieprodukten gewesen ist. — Jüngst hat die römische (?) Überlieferung, aber ohne Annahme einer der „Erklärungen“ einen Verteidiger in Harnack (Z. f. NTW 1902, 164—166) gefunden; H. glaubt an ein besonderes bei dem Schriftsteller Marcus auffallendes körperliches Gebrechen.

II. Das Evangelium des Marcus. 1. Äußere Zeugnisse. Einstimmig schreibt die Tradition dem Apostelschüler Marcus das kürzeste von den vier Evangelien zu, dem nach allerhand Schwankungen der zweite Platz im Tetraeuangelion zugefallen ist, ebenso einstimmig behauptet sie einen indirekten Anteil des Petrus an dem Werk (cf. Tertull. adv. Marc., IV 5: licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur ...; capit magistrorum videri, quae discipuli promulgarint). Bei der näheren Bestimmung dieses Anteils beginnt die Differenz; in allen Angaben über Art, Zeit, Veranlassung und nähere Umstände der Abfassung des Evangeliums dürfen wir kaum mehr als alte Hypothesen erblicken. Der Verf. der monarchianischen Prologe begnügt sich zu sagen, Marcus „Petri in baptismate filius atque in divino sermone discipulus“ habe in Italien das Evangelium geschrieben, übrigens als Letzter unter den Vieren. Irenaeus adv. haer. III 1, 2 will wissen, daß später als Matthäus und nach dem Tode des Petrus wie des Paulus der Petrusjünger Marcus uns den Inhalt der Verkündigung seines Meisters (*τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα*) schriftlich überliefert hat; mehr braucht auch aus des Origenes Bericht bei Euseb hist. eccl. VI 25, 5 nicht herausgelesen zu werden, nur daß bei Origenes Marcus vor Lucas und Johannes schreibt, aber später als Matthäus. Bei Clem. Alex. hypotyp. VI — erhalten bei Euseb hist. eccl. VI 14, 6 f. — hätten anläßlich der Predigt des Petrus in Rom die Hörer in großer Zahl den Marcus gebeten, weil er dem Apostel ja seit lange gefolgt sei und seine Mitteilungen genau kenne, möchte er für sie die Worte des Petrus aufzeichnen; das habe

er gethan und den Bittstellern sein Evangelium übergeben. Petrus habe davon erfahren, sich aber jeder Einwirkung auf Marcus enthalten, ihn sowenig gehindert wie ihm zugeredet. Es ist bezeichnend für die Instinkte der Legende, daß Eusebius, der hist. eccl. II 15 unter ausdrücklicher Berufung auf Clemens den Hergang schildert, nicht bloß die Farben etwas stärker aufträgt, besonders um das Mißtrauen in eine *ἄγραφος τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλία* zu veranschaulichen, sondern am Schluß den Bericht seiner Quelle unbefangen „korrigiert"; nach ihm hat Petrus durch eine Offenbarung des Geistes von der Sache erfahren, sich über den Eifer der Römer gefreut und die Schrift zur Lektüre für die Gemeinde autorisiert (*κυρῶσαι*)! Die Urquelle aller dieser Berichte bildet wohl, wie meist schon die Verwendung der gleichen Worte nahelegt, das Referat des Papias von Hierapolis, das uns Euseb hist. eccl. III 39, 15 wörtlich erhalten hat. Danach wollte Papias von „dem Presbyter" folgendes erfahren haben. „Marcus, einstmals Hermeneut des Petrus, schrieb, was in seiner Erinnerung geblieben war, sorgfältig nieder, jedoch nicht der Reihenfolge nach, und zwar Worte sowohl wie Thaten Christi. Er selber hatte den Herrn ja nicht gehört und war nicht in seinem Gefolge gewesen, sondern nur später in dem des Petrus, der seine Lehrvorträge den Bedürfnissen entsprechend gestaltete und nicht wie einer, der es auf eine Zusammenstellung der Geschichte des Herrn absieht. Daher hat Marcus kein Unrecht begangen, wenn er nur einiges und so niederschrieb, wie er sich dessen erinnerte. Denn nur um eins war er besorgt, nichts von dem, was er gehört hatte, fortzulassen oder etwas dabei zu verfälschen."

Keinenfalls liefert Papias hier ein buchstäbliches Protokoll über eine Mitteilung seiner Hauptautorität, des Presbyters (Johannes), Formeln wie *ὡς ἔφην* bei der zweiten Erwähnung des Petrus schließen jene Möglichkeit aus, und nicht minder willkürlich ist es, in dem Fragment die Zusätze des Papias noch genau von den Aussagen des Presbyters unterscheiden zu wollen. Vielmehr wird für den Wortlaut durchweg Papias verantwortlich sein, in der Sache ist er überzeugt, lediglich wiederzugeben, was er von einer wohlunterrichteten Persönlichkeit der vorangehenden Generation empfangen hat. Da wir keinen Grund haben dem Papias zu mißtrauen, achten wir sein Urteil als das eines angesehenen Mannes aus der kleinasiatischen Kirche der nachapostolischen Zeit, etwa zwischen 90 und 130 n. Chr. Demnach ist von Augenzeugenschaft des Marcus keine Rede, sein Wissen um den Inhalt seines Evangeliums, Jesu Worte und Thaten, geht durchaus auf Petrus zurück. Die Gewissenhaftigkeit, mit der Mc. beim Schreiben verfahren ist, wird mehrmals anerkannt, auch seine Gedächtniskraft scheint gar nicht bemängelt zu werden. Noch weniger trifft den Petrus, dessen „Lehren" eben Marcus nach bestem Vermögen wiedergegeben hat, ein Vorwurf. Aber an dem uns unbekannten Maßstab, den der „Presbyter" verwendet, gemessen, zeigt das Evangelium doch Mängel, es ist unvollständig und führt die Dinge nicht in der richtigen Reihenfolge vor. In dem *ἔνια* wie in *οὐ τάξει* liegt eine Kritik, die an diesem Evangelium zweiter Hand geübt wird; da der Kritiker ganz im Tone der Entschuldigung redet, hat er offenbar diese Mängel als unvermeidlich angenommen, nach seiner Vorstellung kann also Marcus nicht noch zu Lebzeiten des Petrus oder gar unter dessen Kontrolle seine Erinnerungen aufgezeichnet haben. Über Art und Veranlassung der Abfassung des Evangeliums meldet Papias nichts, man kann aus dem Zusammenhang nur noch schließen, daß er das Buch für von Haus aus griechisch geschrieben hält. Zweideutig scheint die Bezeichnung des Marcus als *ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος*. Wenigstens haben sie von J. D. Michaelis bis auf Th. Zahn viele als Näherbestimmung von *ἔγραψεν* verstanden, Marcus habe seine Erinnerungen sorgfältig aufgezeichnet und sei dadurch Dolmetscher des Petrus geworden, d. h. der Vermittler von dessen Jesus-Erinnerungen an solche, die ihn selber nicht hatten hören können. Mit der Mehrheit der Forscher halte ich diese Deutung für sehr unwahrscheinlich; Papias und sein Gewährsmann werden wie Euseb und Hieronymus das Wort *ἑρμηνευτής* im gewöhnlichen Sinne des Dolmetschers genommen haben. Der Einfall, daß es sich dabei um Übersetzungen ins Lateinische handle, verdient wohl kaum noch Erwähnung, daß aber der galiläische Fischer Petrus bei seiner Missionsarbeit in fremden Ländern eines auch des Griechischen, der damaligen Weltsprache, kundigen Gefährten bedurft habe, ist ein wahrlich nahe liegende Gedanke für einen Autor, der sogleich daneben erwähnt, wie die von Matthäus in hebräischer Sprache aufgeschriebenen Logia von jedermann — mit recht verschiedener Fähigkeit — übersetzt werden mußten. Was z. B. Zahn gegen die von ihm übertreibend so genannte „Anstellung des Mc. als Dragoman des Petrus" einwendet, ist, soweit es zutrifft, höchstens geeignet, die Glaubwürdigkeit jener Papias-Tradition zu erschüttern. Als Konstruktion verrät sie sich ohnedies durch den naiven Versuch, die vermeintliche Ordnungslosigkeit des Mc.-Evangeliums aus dessen ängst-

lichem Anschluß an die Vorträge des Petrus zu erklären; in Wahrheit ist die „Ordnung“ eher eine auffallend zweckmäßige, und falls man sich die διδασκαλίαι des Petrus nicht als Wandervorträge über das Leben Jesu denkt, können sie gar nicht die von Marcus nur nachträglich zusammengeflickten Bestandteile des zweiten Evangeliums gebildet haben. Glaubt man im Ernst, daß Marcus die zahlreichen herrlichen Worte Jesu, die in seinem Evgl. übergangen werden, nie gehört hatte — wohl gar, weil er nie „längere Zeit in der Umgebung des Petrus verweilt“, sich aber grundsätzlich gesträubt hat, eine andere Quelle als dessen Reden zu verwerten?

An der einen wichtigsten Thatsache, die bei Papias bezeugt wird, nämlich daß das zweite Evangelium von dem Petrusjünger Marcus herrührt, brauchen wir dagegen nicht zu zweifeln. Weniger weil auch Justinus M., dial. 106, wo er bei Benutzung von Mc 3, 16f. sich auf die Denkwürdigkeiten des Petrus beruft, diesen Zusammenhang vorauszusetzen scheint und weil von Irenäus an die äußeren Zeugnisse in Massen dafür eintreten, sondern weil das innere Zeugnis des Evangeliums über seinen Verfasser, Abfassungszeit, Ort und Tendenz durchaus zu jener alten Tradition stimmt, sodann weil die Kirche, wenn sie für ein anonymes Evangelium etwa den Autor erst zu erfinden gehabt hätte, wohl nicht auf einen Namen zweiten Ranges wie Marcus verfallen wäre, während so viele Apostel noch zur Auswahl bereit standen.

2. Das Selbstzeugnis des Marcusevangeliums. Eine Überschrift hat das Buch nie besessen, am wenigsten eine, die den Namen des Verfassers angab. Einige Gelehrte zwar (Klostermann, Zahn) halten 1, 1 ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ für den vom Verfasser über sein Buch gesetzten Titel, etwa in dem Sinne: geschichtlicher Ursprung, Entstehungsgeschichte des Evangeliums. Sollte υἱοῦ θεοῦ hinter Χριστοῦ echt sein, so könnte der Genetiv wohl bloß mit Klostermann als gen. obj. genommen werden; in dem Satze „Jesus Christus ist Gottes Sohn“ läge die Summe des Evangeliums beschlossen. Aber wenn die ersten Verse — die beiden Citate 1, 2. 3 entsprechen wenig der Art unseres Evangelisten — nicht von späterer Hand herrühren, ist es natürlicher, v. 1 als Prädikat zu v. 4 ἐγένετο Ἰωάννης zu nehmen; der Erzähler entschuldigt gewissermaßen, daß er ein Evangelium von Jesus Christus mit dem Täufer beginnen läßt. Dann reicht der Bericht über die ἀρχή bis 1, 13, in der knappen Skizze erscheint der asketische Bußprediger in der That lediglich als der Wegbereiter für den Messias. Schon 1, 9 tritt Jesus selber auf, läßt sich taufen, hört die himmlische Stimme, übersteht die Versuchungen in der Wüste; 1, 14 übernimmt er selber an Stelle des ins Gefängnis geworfenen Johannes die Predigt des εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ: das Reich Gottes ist da, thut Buße und glaubet an das Evangelium! 1, 16—45 schildern die Großartigkeit seiner ersten Erfolge; er sammelt Jünger um sich, wird von dem bewundernden Volk umdrängt, zeigt seine Uebermacht über Dämonen, Fieber und Aussatz. Aber schon 2, 1 beginnen die Konflikte mit Schriftgelehrten und Pharisäern wegen seines Sündenvergebens, seines Verkehrs mit Zöllnern und Sündern, seines Nichtfastens und seiner Verletzung der Sabbathgebote, 3, 6 beraten seine religiösen und politischen Feinde über ein Mittel, ihn zu vernichten. Von 3, 7 an sehen wir ihn immer neue Kräfte in Wort und Werk offenbaren, andererseits den Gegensatz sich immer mehr verschärfen; während ihn die Dämonen als Gottes Sohn anerkennen, schelten ihn jerusalemische Schriftgelehrte Beelzebul; von seinen Blutsverwandten, von dem unverständigen Volk sondert er sich ab; die Parabelrede 4, 1—34 wird durch Auslegung zu einer Heilsenthüllung nur für den kleinen Kreis der Jünger. Noch einmal 4, 35 bis 6, 6 folgt eine Reihe erhabener Thaten, — selbst Totenerweckung — die freilich zur Voraussetzung Glauben haben; dann sendet Jesus 6, 7—13 die Zwölfe aus zur Mitarbeit in Predigt und Krankenheilung: sein Ruhm erreicht selbst den Hof des Herodes. Aber mehr und mehr zieht er sich zurück, teils überhaupt in die Einsamkeit und in die Fremde, teils aus der öffentlichen Thätigkeit; 9, 30—50 nimmt er von Galiläa Abschied für immer. 10, 1—45 durchzieht er Peräa unter Debatten mit den Pharisäern und Gesprächen mit Jüngern und Wohlgesinnten; am meisten liegt ihm an, die Gewißheit des ihm bevorstehenden Todes seinen so wenig darauf vorbereiteten Zwölfen mitzuteilen 10, 32—34. 38f. 45. Von 10, 46 an erzählt Mc. die Geschichte der letzten Lebenswoche Jesu, deren Schauplatz Judäa ist, zuerst die Blindenheilung bei Jericho, den Einzug in Jerusalem mit königlichen Ehren, dann die Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaumes und die Tempelreinigung als Einleitung der Katastrophe; der Kampf mit Hohenpriestern, Pharisäern, Sadducäern, Schriftgelehrten wird akut 11, 27—12, 40; c. 13 hält Jesus eine Abschiedsrede an seine Jünger, größtenteils eschatologisch, c. 14. 15 enthalten die Geschichte seines Leidens, c. 16, 1—8 die seiner Auferstehung.

Offenbar will der Evangelist die Thatsachen in ihrer chronologischen Reihenfolge vorführen. Rückblick wie 8, 1 mit *πάλιν* auf 6, 34, verknüpfende Zeitbestimmungen wie 9, 2 *καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ* und das besonders beliebte *καὶ εὐθύς* beweisen es. Gleichwohl wird vom Autor mit Bewußtsein öfters die Sachordnung der Zeitordnung vorgezogen, die Stücke 2, 13—3, 6 z. B. sind nur durch den gemeinsamen Charakter der Auseinandersetzung zwischen Jesus und dem Pharisäismus zusammengehalten. Aber man behält den Eindruck einer Entwickelung und zwar einer solchen, die der Wirklichkeit einigermaßen entsprechen dürfte, anhebend mit großen Erfolgen, bald regt sich der Groll der herrschenden Klassen, dann muß Jesus auch darauf verzichten, in den breiteren Kreisen seines Volkes Verständnis zu finden; die ihm, der sein Ende klar vor Augen sieht, übrige Zeit benützt er, um nach Möglichkeit seine Jünger auf seinen Tod und die dadurch ihnen zufallende Aufgabe vorzubereiten.

Als Augenzeugen der von ihm berichteten Ereignisse stellt sich der Erzähler nirgends vor. Der eine (*εἷς τις*) Jüngling, der in der Leidensnacht 14, 51 f. Jesu noch ein Weilchen länger gefolgt ist, hat nicht mehr Anspruch darauf als der Evangelist betrachtet zu werden wie der eine (*εἷς τις*) Zuschauer 14, 47, der zum Schwerte greift: beides sind Episoden, die nichts Vorangehendes und nichts weiter Folgendes erklären, beide aber stehen da, um das schreckliche *ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες* v. 50 oder den aus *ἐκράτησαν αὐτόν* v. 46 herausspringenden Vorwurf gegen die Zwölfe, die diesem „Fangen" widerstandlos zuschauen, zu mildern, zugleich die Nutzlosigkeit solcher Auflehnung gegen Gottes Fügung anzudeuten. — Weit wichtiger auch als die Frage nach einer stellenweisen Augenzeugenschaft des Erzählers ist die nach der Glaubwürdigkeit des Mc.-Evangeliums. Ich bin geneigt, sie relativ hoch anzuschlagen. Gewiß wirkt in dieser Richtung günstig auch der frische, lebhafte Ton der Erzählung, die Liebe, mit der auf kleine nur veranschaulichende Nebenzüge eingegangen wird, die Fülle von genauen Orts-, Zeit- und Personalangaben, so kann, z. B. 5, 1—20, was als Zeugnis für die getreue Nacherzählung des Miterlebten genommen wird, ein Triumph schriftstellerischer Kunst sein, die uns um so eher gefangen nimmt, je weniger sie mit den landläufigen Mitteln arbeitet, mit Pathos, feierlichen Phrasen und erlernter Eleganz. Immerhin bleibt die urwüchsige Naivetät, eine gewisse Stillosigkeit des Referats ein Zeichen für hohes Alter und Ursprünglichkeit; noch ist nicht durch die alles umspinnende theologische Reflexion die Freude am Einzelnen ertötet worden. Die Versuche, das Marcus-Evangelium als ein Parteievangelium zu begreifen, ihm eine besondere theologische Tendenz anzudichten, sind gescheitert. Nach den Alt-Tübingern sollte hier ein Mann der Versöhnungspartei schreiben, nach G. Volkmar ein entschiedener Pauliner, nach Wernle ist das Evangelium die wertvollste Quelle für die „Theologie" des Petrus. Alle drei Thesen enthalten ein Stückchen Wahrheit. Keinesfalls ist der Verfasser Judaist; daß das Evangelium auch den Heiden, ja ihnen vorzüglich gehört, lehren Stellen wie 12, 9. 13, 10. 14, 9; mit besonderer Energie werden die pharisäischen Vorurteile, der gesamte Nomismus in c. 2 f. und 7, 1—23 bekämpft; die Davidideuschaft Jesu wird nur vorausgesetzt, nicht extra bewiesen. Paulinisch ist der Universalismus des Verfassers, die Betonung des Glaubens als einziger Bedingung für das Heil z. B. 9, 23 und die Auffassung von Christi Tod als *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* 10, 45 sind bei völligem Absehen von paulinischen Gedanken schwer zu begreifen. Die meisten spezifisch paulinischen Theologumena fehlen allerdings, aber ob sie nicht auch fehlen würden, wenn Paulus etwa in der Form solch eines Evangeliums das, was er „vom Herrn überkommen", aufgezeichnet hätte? Die klaren Thesen über das wahrhaft Verunreinigende 7, 18 ff. klingen nicht „petrinisch", wenigstens wenn wir diesen Begriff nach Ga 2 bilden, und das Grundinteresse des Evangelisten, die Messianität Jesu, Jesum durch seine Thaten wie Leiden als den Bringer der Heilsvollendung zu erweisen, ist allgemein urchristlich. Jesu Stellung zur Messiasoffenbarung wird im Evangelium ziemlich widerspruchsvoll dargestellt, erst recht gilt dies von seiner Behandlung der Volksmassen; nach 4, 1—34 sollen diese das Geheimnis des Reichs Gottes gar nicht erfahren, das er ausschließlich den Jüngern vorbehält, aber Scenen wie 6, 45—52. 7, 14 ff. 10, 13—16, noch 12, 28—34. 41—44 stellen eher die Jünger als die Leute aus dem Volk in ein ungünstiges Licht, die Theorie 4, 10—13 kann sich nicht gut jemand ausgedacht haben, der dem Parabelredner Jesus selber gelauscht hatte. Die sagenhaften Elemente in den Wundergeschichten, wie das Meerwandeln, die beiden Speisungsgeschichten, bei denen namentlich die Verdoppelung so belastend ist, der Riß im Vorhang des Tempels 15, 38 machen große Schwierigkeit, wenn man als Gewährsmann für alle Details den Petrus ansieht. Eine „führende Stellung" des Petrus im Mc.-Evangelium ist zuzugeben. Wie von den Jüngern er zu-

erst erwähnt wird 1, 16 und er zuletzt 16, 7: „sagt's seinen Jüngern und dem Petrus", so auch er am häufigsten; das Messiasbekenntnis von Cäsarea Philippi 8, 29 wird ihm zugeschrieben; eine Geschichte wie die von der Heilung seiner Schwiegermutter 1, 29—31 kann sich kaum anders als durch persönliches Interesse an Petrus lebendig erhalten haben. In den übrigen Stellen teilt Petrus seine Bevorzugung mit den Zebedaiden (und Andreas); ein so hartes Wort, wie es 8, 33 dem Petrus zu teil wird, und die Verleugnungsgeschichte 14, 54—72 möchte man nicht gerade auf Petrus selber zurückführen. Und wenn Petrus, wie wir schon nach den paulinischen Briefen nicht bezweifeln können, unter den Zwölfen von jeher so hervorragte, wird seine häufige Erwähnung im Evangelium einfach zu einer Bestätigung der Glaubwürdigkeit des Mc., nicht darüber hinaus zu einem Beweismoment für intime Beziehungen dieses Evangeliums zu Petrus. Nach jenem Kanon könnte man für die Evangelien des Matth. und Joh. erst recht petrinische Autorität in Anspruch nehmen.

Ohne die Papiasnachricht würde auch wohl niemand unser Evangelium so fest an Petrus knüpfen. Wir dürfen dem „Alten" nicht zugeben, daß Marcus ohne Ordnung und nur lückenhaft erzählt habe, da wir eine sehr wohlüberlegte und wirksame Anordnung im Evangelium wahrnehmen und der Evangelist sicher nichts weggelassen hat, was nach *seiner* Auffassung unentbehrlicher Bestandteil des Evangeliums von Jesus Christus war. Eine nicht um apostolische Autorität für jedes Stück der hl. Schrift besorgte Anschauung wird aber auch die Vorstellung, die sich Papias von dem Verfahren des Marcus bei Abfassung seines Buches macht, ganz unwahrscheinlich finden. Daß der einst in Jerusalem ansässige Mann, der schon im ersten Decennium der Urgemeinde angehörte und mit allen Aposteln, Paulus mit eingeschlossen, in regem Verkehr gestanden hat, in seinem „Evangelium" nur niedergeschrieben haben sollte, was er gerade von Petrus vernommen hatte, noch dazu was Petrus in den auf die Bedürfnisse der Missionsarbeit eingerichteten Vorträgen mitzuteilen pflegte, das ist eine ganz unvollziehbare Vorstellung. Der Freund und Arbeitsgefährte eines Paulus und Petrus, Johannes Marcus, den die Tradition als Verfasser unseres Evangeliums nennt, paßt durchaus zu dem Bilde, das wir ohne Rücksicht auf Tradition aus dem Buche von seinem Autor gewinnen würden: ein geborener Jude, aber des Griechischen mächtig, von höherer jedoch nicht rabbinischer Bildung, begeistert für den Gedanken, dem Evangelium schleunig die ganze Welt zu erobern, damit der Herr bei seiner Wiederkunft urteilen könne, daß seine Getreuen inzwischen nicht geschlafen haben. Er beherrscht den „evangelischen" Stoff; aus dem Reichtum des ihm von Jesu Christo Überlieferten wählt er aus, was, und gruppiert es so, wie es ihm geeignet schien für den Sohn Gottes trotz seiner scheinbaren Niederlage neuen Glauben zu gewinnen, alten zu stärken. Nicht als Historiker, sondern als religiöser Agitator schreibt er, aber es ist vielleicht seine größte That, daß er einsah, diese Agitation durch nichts wirksamer als durch eine Geschichte Christi, eine fortlaufende Erzählung von Jesu Leben, soweit es in den Bereich des Evangeliums fiel, ausführen zu können. Historische Kritik hat er an seinen Stoffen nicht geübt, wahr mußte ja sein, was seinem Glauben entsprach und ihn förderte, aber er ist so wenig „Lehrdichter" gewesen wie pedantisch bemüht, die Vorträge eines anderen bis auf den Wortlaut genau festzuhalten. Er schreibt sein Evangelium mit der Selbstständigkeit, die er schon auf jener ersten Missionsreise zum Verdruß des Paulus bethätigt hatte, nicht dem Paulus und nicht dem Petrus zuliebe, sondern für heilsbedürftige Leser.

Ist Marcus der Evangelist, so muß das Werk wohl spätestens um 75 verfaßt worden sein. Viel früher nicht, weil das Bedürfnis nach einem solchen Evangelium sich nicht so bald einstellte und weil der evangelische Stoff mehrere Jahrzehnte gebraucht hat, um in dem Ineinanderwachsen von urechter Erinnerung und frommer Legende diese geschlossene Festigkeit zu erlangen, die wir am Mc.-Evangelium bewundern (vgl. auch den Ausblick 13, 10), aber auch kaum später, weil z. B. nach 13, 30 der Beginn der letzten Wehen noch von der Generation Jesu erlebt werden soll, vgl. 9, 1. Man streitet, ob Marcus die Zerstörung Jerusalems schon hinter sich habe; manche Stellen in c. 13 klingen eher, als wenn er in den Anfängen des jüdischen Krieges stünde, indes 13, 1 f. 24 — der letzte Vers besonders im Vergleich mit Mt 24, 29 — weisen deutlich auf die Zeit nach 70.

Als Abfassungsort nennt die Tradition von c. 200 an nahezu einstimmig Rom oder doch Italien. Wenn Chrysostomus (hom. 1 in Mt.) statt dessen Alexandrien bevorzugt, so wird der Wunsch, die damit verbundene Ehre einer Metropole des Orients, die auf Marcus als ihren ersten Bischof stolz war, zuzuwenden, der Vater des Gedankens gewesen

sein. Die Mc 15, 21 ziemlich auffallend eingeführten Söhne des Simon von Cyrene, Alexander und Rufus, sind zwar durch Rö 16, 13 und die Acta Petri et Andreae c. 1. 3. 4 (ed. Bonnet p. 117 ff.) wahrlich nicht genügend als in Rom bekannt erwiesen, um die römische Hypothese zu stützen; eher sprechen für römischen Ursprung Latinismen wie *ποιῆσαι τὸ ἱκανόν τινι* Mc 15, 15 und die Verwendung lateinischer technischer Termini besonders bei Münzen und Maßen, am auffallendsten Mc 12, 42 *λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης*. So schreibt nur jemand, der bei seinen Lesern voraussetzt, daß sie mit dem lateinischen Quadrans besser Bescheid wissen als mit dem griechischen *λεπτόν*. Indes auch in Urkunden zweifellos orientalischen Ursprungs begegnen dieselben oder ähnliche Ausdrücke: so werden wir den römischen Ursprung des Mc.-Evangeliums in suspenso lassen, weil leider die Kanonsgeschichte auf die Frage, in welcher Kirche zuerst und durchgreifend Marcus als Autorität behandelt worden ist, uns keine Antwort giebt. Um so sicherer dürfen wir behaupten, daß Marcus sein Buch für griechische Leser und zwar in erster Linie für nichtjüdische berechnet hat. Die Fabel, die schon Ephraem der Syrer (Evang. concord. expositio ed. Mösinger p. 286) vertritt, Marcus habe sein Evangelium lateinisch geschrieben, verdient keine Widerlegung: ihr Motiv liegt zu deutlich am Tage. Daß der griechische Mc. aber auch nicht etwa aus einem hebräischen Original übersetzt worden ist, beweisen weniger die mehrfach mit griechischer Übersetzung stehen gebliebenen hebräischen bezw. aramäischen Worte z. B. 3, 17. 5, 41. 7, 11. 34. 15, 22 — da könnte das *ὅ ἐστιν* oder *ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον* eine freie Zugabe des Übersetzers sein, der den Urtext beibehalten und zugleich verständlich machen wollte — als die urwüchsige Eigenart des Stils, die kein alter Evangelienübersetzer zu stande gebracht hätte. Bestätigend kommen Wendungen hinzu wie 14, 12 „am ersten Tage der ungesäuerten Brote, wo sie das Passah schlachteten" oder 12, 18 „Sadducäer, die da sagen, es giebt keine Auferstehung"; so spricht nicht ein Jude zu Juden, sondern zu Leuten, die er mit den Verhältnissen in der jüdischen Welt erst bekannt machen muß. In der That setzt Mc. auch kaum nähere Vertrautheit mit der hl. Schrift voraus, geschweige mit jüdischer Theologie; „gemeine Hände" deutet er 7, 2 als ungewaschene und begründet v. 3 f. umständlich das Aufsehen, das durch das Essen der Jünger mit ungewaschenen Händen bei den Pharisäern erregt wird. Natürlich gelingt es dem nichts weniger als raffinierten Schriftsteller nicht immer, sich genau auf den Standpunkt seiner Leser zu versetzen, aber im ganzen ist ihm sein Wagnis, jedem der lesen wollte, die Geschichte Jesu objektiv, ohne dogmatischen Kommentar und ohne erbauliche Reflexion darzubieten, wunderbar gelungen. Wir wissen nicht, über was wir mehr staunen sollen, ob über die vornehm-bescheidene Zurückhaltung der eigenen Meinung, die weise Beschränkung auf die Hauptsachen in einer Zeit des erregten Kampfes um die Deutung und um die religiösen Folgerungen oder ob über den durch den Erfolg gerechtfertigten Mut, das Evangelium sich ganz durch sich allein verteidigen zu lassen. Dieser Schritt, den Marcus über seine Meister Petrus und Paulus hinaus gethan hat, erhebt ihn zu einer weltgeschichtlichen Größe.

3. **Marcus und die synoptische Frage. Integrität des Mc.** — Unser bisheriges Urteil würde hinfällig sein, wenn die Griesbachsche Hypothese (im wesentlichen auch von D. Fr. Strauß, Baur, Schwegler, Keim acceptiert) im Recht wäre, wonach Mc. nur eine verkürzende Kompilation aus Mt und Lc darstellte. Sie gründet sich auf die frappierende Beobachtung, daß Mc. beinahe kein Sondergut besitzt, abgesehen von einzelnen Versen oder Versteilen in größeren Geschichten, die er zur Ausschmückung hinzugefügt haben könnte; erhebliche Abschnitte, die er allein unter den Evangelisten vertritt, sind nur 4, 26—29 das Gleichnis von der langsam wachsenden Saat, 7, 32—37 die Heilung des Taubstummen mittelst Speichels, 8, 22—26 die ähnlich vollzogene Heilung des Blinden von Bethsaida. Zufällig kann diese großenteils wörtliche Übereinstimmung zwischen drei verschiedenen Werken — Johannes' Bekanntschaft auch mit Mc. ist an ein paar Stellen gar nicht zu verkennen — nicht entstanden sein; nur schriftstellerische Benutzung macht sie erklärlich. Da aber spricht nahezu alles dafür, daß Mc. den beiden anderen zu Grunde liegt, nicht sie, oder auch nur, wie z. B. Hilgenfeld, Holsten, Klostermann, Zahn wollen, einer, der Matthäus, ihm. Seit den Arbeiten von Chr. H. Weiße und Wilke 1838, denen sich in diesem Punkte schon K. F. Ranke 1855, Güder 1858, dann mit neuen Gründen H. Holtzmann, Weizsäcker, B. Weiß, Volkmar anschlossen, hat sich die Priorität des Mc. vor unserm Mt und Lc immer allgemeiner durchgesetzt. Die Hauptargumente sind: 1. Die Disposition des Mc. zeigt sich als die auch Mt und Lc beherrschende; so vieles sie an eigenem Gut einschieben, sie kehren immer wieder zu dem Mc.-Faden zurück. 2. Fast immer können wir erklären, warum hier Mt, dort Lc, ein paarmal beide, eine

Mc.-Perikope ausgelassen haben, das Verfahren des Mc. dagegen, wenn er nur aus Mt und Lc ausgewählt hätte, bliebe oft rätselhaft. 3. In den Abschnitten, die Mt und Lc mit Mc. gemein haben, sind die Worte, Wendungen und Sätze, in denen sie übereinstimmen, immer die des Mc.; wo sie von Mc. abweichen, entfernen sie sich auch voneinander, und das ihnen mit Mc. Gemeinsame trägt meist im Gegensatz zu ihrer eigenen, mehr abgeschliffenen und straffen Schreibweise den Typus des breiten, derb realistischen, volkstümlichen marcinischen Stils. 4. Auch der Fortschritt der Legendenentwickelung in der Vorgeschichte und in der Leidensgeschichte bei Mt und Lc gegenüber Mc., der eine Vorgeschichte überhaupt noch nicht bietet, aber sicherlich nicht die erbauliche des Mt oder des Lc abgelehnt hätte, fällt schwer ins Gewicht.

Andererseits sind die Beweisgründe der Gegner nicht ganz ohne Eindruck auf die Marcus-Freunde geblieben. Stellenweise schien Mc. wirklich ein Excerpt oder eine auf Mißverständnis begründete Gestalt, die Seitenreferenten den älteren Text zu bieten, besonders bei Jesusworten, z. B. Mc 13, 33—36 neben Mt 24, 42 ff. 25, 1 ff. oder Mc 9, 49 f. neben Mt 5, 13, Lc 14, 34 oder Mc 10, 11 f. neben Mt 5, 32. Daß Mc. so wichtige und herrliche Stücke wie das Vaterunser, die Gleichnisse vom Verlorenen, die Sprüche der Bergpredigt nicht gekannt oder in einem Evangelium für entbehrlich gehalten haben sollte, war nicht anzunehmen. Und endlich, wie erklären sich auffallende Uebereinstimmungen zwischen Mt und Lc in mehreren Abschnitten, die bei Mc. fehlen und doch nicht Jesusworte sind, wie in der Strafrede des Täufers Mt 3, 7—12, vgl. Lc 3, 7—17, wo aus Mc. bloß der eine Vers Mc 1, 7 entnommen sein könnte, die Versuchungsgeschichte mit ihren drei Akten bei Lc und Mt, die Mc. mit wenigen Worten erledigt, die Erzählung von dem gläubigen Hauptmann zu Kapernaum Mt 8, 5—13, Lc 7, 1—10. 13, 28 f.? Man hat eine Antwort auf diese Fragen gefunden, indem man teils einen Urmarcus von unserm jetzigen unterschied, teils (so B. Weiß) den Mc. sein Werk schon unter Benutzung eines Urmatthäus, also mindestens e i n e r schriftlichen Quelle, anfertigen ließ oder auch beide Hypothesen kombinierte. Dem Urmarcus konnte man die von Mt und Lc ignorierten Partien absprechen, — sie mochten später interpoliert worden sein —, andererseits ihn um die Abschnitte bereichern, die von Mt und Lc im Ton des Mc. erzählt werden, aber heut bei ihm fehlen, nicht bloß die oben erwähnten, sondern sogar die Perikope von der Ehebrecherin Jo 7, 53—8, 11 und die Bergpredigt. A priori ist die Möglichkeit, daß der ursprüngliche Marcustext von dem offiziell gewordenen sich erheblich unterschied, nicht zu leugnen, zeigt doch noch die Überlieferung des kanonischen Mc. große Schwankungen, und die alte Kirche hat sich bei der Fortpflanzung ihrer heiligsten Texte nicht von dem Gedanken leiten lassen, daß es gelte, das von Marcus oder Lucas Aufgezeichnete zu erhalten, sondern das, was im Evangelium zu Erbauung und Verteidigung allzeit geeignet schien. Indes in den meisten Fällen gewinnen wir kaum etwas durch den konstruierten Urmarcus; größere Interpolationen in ihn haben nicht stattgefunden, wie die Einheitlichkeit der Haltung und Sprache beweist, und für die vermeintlichen Auslassungen läßt sich schwer ein Motiv auftreiben, sie sind auch nur einer synoptischen Theorie zuliebe angenommen worden. Ohne Mt und Lc verglichen zu haben wird niemand Lücken in unserem Mc.-Texte wahrnehmen; für die Täuferrede ist vielmehr in Mc. gar kein Platz vorhanden, ebensowenig für das ausgedehnte Versuchungsdrama.

Wichtiger an dieser Stelle, aber noch schwerer zu entscheiden ist die andere Frage nach etwaigen schriftlichen Quellen des Mc. oder nach Vorarbeiten, von denen er wenigstens Kenntnis gehabt hätte. Wenn nicht die ganze synoptische Forschung eines Jahrhunderts für bankerott erklärt werden soll, kann der heutige Mt diese Quelle nicht gewesen sein; auch das Kunststück, den hebräischen Mt als Unterlage für Mc. zu postulieren und den griechischen Übersetzer des Mt sich wieder an Mc. anlehnen zu lassen, wird man, so scharfsinnig Zahn es verteidigt, nicht mitmachen. Dagegen könnte eine Sammlung von Jesusworten — apostolische Quelle, Logia, Urmatthäus, Urevangelium, s. d. A. Matthäus —, die von dem Apostel Matthäus verfaßt worden sein soll, dem Marcus um 70 wohl bekannt gewesen sein; es wäre begreiflich, wenn er sich mehr darauf eingerichtet hätte eine Ergänzung zu ihr zu schreiben, als ihren Inhalt zu wiederholen und darum so sparsam in der Aufnahme von W o r t e n Jesu wäre; auch ist dann nicht mehr verwunderlich, daß Jesusworte bei Mt und Lc bisweilen in ursprünglicherem Zusammenhang oder Wortlaut begegnen, wenn Mt und Lc grundsätzlich auf jene älteste Sammlung sorgfältigere Rücksicht als Marcus genommen hätten. Allein ein zwingender Beweis für die Benützung solch einer als Grundlage des Mt und Lc neben Mk. allerdings unentbehrlichen Redensammlung läßt sich nicht erbringen. Gewiß machen Stücke wie Mc 4, 1—34 und die

eschatologische Rede c. 13 den Eindruck von Redaktionsarbeit an einem von älterer Hand geformten Stoff, aber muß diese ältere Form gerade von Matthäus herrühren, muß sie notwendig schriftlich fixiert gewesen sein? Ich würde die zweite Frage gern bejahen, zur ersten keine Stellung nehmen: psychologisch wird mir aber das Unternehmen des Mc. um so begreiflicher, je weniger Vorgänger er hatte, die seine Marschlinie bestimmten; er schreibt 5 eben nicht nach Büchern, sondern aus seinem Herzen, und mit der vollen Freude an einem neuen Wurf. Natürlich hat er viele von den Jesusworten, die bei ihm nicht stehen, gekannt, aber er läßt sie fort, nicht weil er den Logia keine Konkurrenz machen möchte, sondern weil ihm Vollständigkeit gar nicht als Ideal vorschwebt. Durch eine Auswahl des Wichtigsten will er überwältigen, Glauben erwecken; dazu schienen ihm viele Reden des 10 Herrn, weil sie bereits Glauben und Verständnis voraussetzen, weniger geeignet als seine Thaten im Kampf und im Leiden.

Einen schweren Unfall hat das Mc.-Evangelium übrigens zweifellos erlitten. Was wir jetzt als Schluß der Auferstehungsgeschichte lesen Mc 16, 9—20 ist — trotz der intensiven Verteidigung durch Burgon — ziemlich ungeschickt aus Lc und Jo zusammen- 15 gearbeitet. Unsere ältesten griechischen Handschriften, B und ℵ schließen Mc. mit 16, 8; ein Gleiches bezeugen Euseb und Hieronymus von fast allen guten Handschriften ihrer Zeit, auch der sinaitische Syrer kennt keinen anderen Schluß. Daß neben dem durch die Vulgata des Hieronymus im Abendland zu Herrschaft gelangten predigtartigen Abschluß Mc 16, 9—20 lateinische und griechische Codices auch noch eine viel kürzere Recension 20 des Schlusses enthalten, die bei anderen Zeugen sogar neben der längeren abgeschrieben wird, ist ein Beweis mehr dafür, wie schmerzlich man in dem überlieferten Mc. einen passenden Schluß vermißte. Denn wer den kürzeren angefertigt hat, wußte nichts von dem längeren, ebensowenig umgekehrt. Jenen (den kürzeren) können wir höchstens bis ins 4. Jahrh. hinauf verfolgen, diesen bis ins 2., Irenäus kennt ihn bestimmt, vielleicht auch 25 schon Tatian. Die Vermutungen über den Verfasser, der nach armenischer Überlieferung der Presbyter Arist(i)on wäre — so Conybeare, Resch, Rohrbach, Harnack — nützen uns wenig, erst recht nicht, wenn — so Th. Zahn — der unbekannte Verfertiger bloß in v. 14—18 eine bei Papias aufgenommene Diegese des Aristion mitbenützt hat. Zweifellos aber hat doch auch Marcus sein Evangelium nicht mit den Worten ἐφοβοῦντο 30 γάρ und dem Bericht über einen unausgerichtet gebliebenen Auftrag, ohne eine Erscheinung des Auferstandenen zu schildern, beschlossen. Daß einmal ein echter Schluß von der Hand des Marcus vorhanden gewesen ist, läßt sich nun zwar aus dem Petrusevangelium nicht beweisen. Aber die Annahme, daß Marcus vor Vollendung der Arbeit gestorben ist und daß er das unfertige Buch, zu dem er noch Manches hinzuzufügen gedachte, Freunden 35 zu lesen gegeben hat, die es wider seinen Willen vervielfältigten, ist ebenso unbefriedigend wie die, daß durch einen Zufall das letzte Blatt der Urschrift abhanden gekommen wäre. Am wahrscheinlichsten bleibt, daß der echte Schluß von einer kirchlichen Autorität in alten Zeiten schon vor Papias wegen seines starken Widerspruchs gegen die Auferstehungsberichte der anderen Evangelien gestrichen worden ist und daß diese Streichung, 40 weil durch das kirchliche Interesse geboten, sich rasch durchgesetzt hat. Daß der Vernichter nicht sofort für einen passenden Ersatz gesorgt hat, ist allerdings auch verwunderlich, aber wir brauchen es gar nicht zu unterstellen. Er kann der Verfertiger des jetzigen „längeren" Schlusses gewesen sein, den er nur nicht so rasch zur allgemeinen Anerkennung wie seine Atethese zu bringen vermochte; in anderen Kirchenprovinzen, wo man neue Exemplare 45 von Mc.. nach Vorlagen mit dem echten und mit dem interpolierten Mc.-Schluß anzufertigen hatte, trug man Bedenken, sich zu entscheiden, weil das höhere Alter und eigene Ueberlieferung vielleicht diesen, äußere Autorität jenen empfahlen. — Man ließ zunächst den Raum offen, bis der Bischof gesprochen haben würde; so entstanden die schlußlosen Exemplare, die dann wieder neue Versuche, einen erträglichen Schluß zu beschaffen, her- 50 vorgerufen haben. Aber das Echte war obelisiert worden und ist untergegangen — wie manche andere durch den Obelus geächtete Lesart, wohl auch noch an anderen Stellen im Marcus. Jülicher.

Marcus, Nachfolger des Sylvester und römischer Bischof, von Sonntag den 18. Jan. bis 7. Okt. 336 (Catal. Liberian.: „Marcus mens. VIII d. XX. et hic fuit temp. 55 Constantini, Nepotiano et Facundo coss., ex die XV Kl. feb. usque in diem non. octob., coss. ss."), nach dem Lib. Pontif. hieß sein Vater Priscus, und er war von Geburt Römer (s. Lipsius, Chronol. d. röm. Bischöfe, S. 260 f.), bestattet im Coem. Balbinae via Ardeatina. Vielleicht war er bereits z. Z. des Bischofs Melchiades

(Miltiades) Archidiakonus (s. dort). Über ihn ist nichts bekannt außer der teilweise vielleicht zuverlässigen Angabe im Papstbuch (s. Duchesne, Le Liber Pontif. p. 203): „hic constituit ut episcopus Hostiae qui consecrat episcopum palleum uteretur et ab eodem episcopus urbis Romae consecraretur". „Hic fecit ordinationes II in urbe Roma per mens. Decemb.", fährt das Papstbuch fort, aber Marcus hat als Papst einen Dezember nicht erlebt. Zwei Basiliken hat er in Rom erbaut („unam via Ardeatina, ubi requiescit et aliam in urbe Roma iuxta Pallacinis") und große Geschenke von Konstantin für die Kirchen erhalten (s. die Liste im Papstbuch). Die damasische Grabschrift auf ihn findet sich in einem Lorscher Manuskript (de Rossi, Inscr. christ. II, p. 108): „(Insons) vita fuit Marci quam novimus omnes" etc. — Pseudoisidor hat ihm ein Antwortsschreiben an Athanasius beigelegt. **Ad. Harnack.**

Mares s. Ibas Bd VIII S. 612, 9.

Maresius, Samuel, gest. 18. Mai 1673. — „Effigies et Vitae professorum Groningensium" p. 134—153; Bayle, Dict. hist. et crit.; H. L. Benthem, Holländischer Kirch- und Schulen-Staat, Franckf. und Leipzig 1698, II, 243—257; B. Glasius, Godgeleerd Nederland, 's Hertogenbosch 1851—56, II, 441—450; W. B. S. Boeles, Levensschetsen der Groninger Hoogleeraren blz. 27—29 (hinter W. J. A. Jonckbloet, Gedenkboek der Hoogeschool te Groningen, Gron. 1864); Chr. Sepp, Het Godgeleerd onderwijs in Nederland, gedurende de 16e en 17e eeuw. Leiden 1873, 74, Deel II.

Samuel Maresius (des Marets), ein Repräsentant der streitfertigen Orthodoxie reformierter Konfession, ist am 9. August 1599 geboren zu Oisemont in der Picardie, wo sein Vater David des Marets, Seigneur du Feret, ein angesehenes richterliches Amt bekleidete. Nachdem er vom reformierten Pfarrer seines Geburtsortes den ersten Unterricht erhalten hatte, setzte er seine philologischen Studien in Paris fort. Seine theologischen Studien trieb er in Saumur bei Gomarus (s. d. A. Bd VI S. 763) und, als dieser von dort verzogen war, in Genf um die Zeit der Dordrechter Synode bei Diodati, dem älteren Tronchin und Turretin, Männern, welche, nach dem Abschluß der Reformation auftretend, fast nur zur polemischen Verteidigung des geltenden Lehrsystems anleiten konnten. In Genf, dann in Paris — unter Leitung des beredten Samuel Durant — bildete Maresius bei hervorragenden Predigern auch sein homiletisches Talent aus, und wurde 1620 von der zu Charenton versammelten Synode examiniert und in das Ministerium aufgenommen. Nach kurzem Pfarrdienst zu Laon, wo er einen heftigen Streit mit katholischen Missionaren hatte, und das er wegen eines auf ihn gerichteten Mordanschlages 1624 verlassen mußte, und zu Falaise, erlangte er 1624, durch den Einfluß von Elisabeth von Nassau, der Witwe des Marschalls Turenne, das theologische und geistliche Lehramt in Sedan, mit der Vergünstigung, sich auf ersteres noch vorbereiten zu dürfen. Erst nach einer Reise durch Holland, während der er am 8. Juli 1625 in Leyden zum Dr. theol. promoviert auf Grund einer Dissertation „de Justificatione", und bis nach England hinüber, trat er am 24. November 1625 seine Professur in Sedan an mit einer Inauguralrede „de iniqua disputandi nobiscum methodo a Jesuitis usurpata". Als er sah, daß viele angesehene Reformierte zur katholischen Kirche zurückkehrten, schrieb er 1628 zur Warnung für andere sein „Préservatif contre la Révolte". Er hatte sich der Gunst des Landesherrn, des Herzogs von Bouillon, zu erfreuen, den er 1631 nach Holland ins Feld begleitete, sowie er im folgenden Jahre wieder mit der Herzogin in die Niederlande reisen mußte. Dort zum französischen Prediger in Mastricht ernannt, wirkte er durch das ganze Limburgische für seine Konfession. „Crescebat" — so erklärte er selbst — „in dies ecclesia et magno concursu sacra frequentabantur. Multi enim Leodii, multi in agro vicino, multi in provincia Limburgensi nomina dabant Christo et papatui valedicebant." Als aber der Herzog von Bouillon, der Kommandant der Festung von Mastricht war, die katholische Gräfin von Bergen heiratete und trotz der Bemühungen des Maresius selbst übertrat, folgte dieser 1636 einem Rufe an die wallonische Gemeinde in Herzogenbusch, wo ihm bald auch eine Professur an der schola illustris und das Inspektorat der lateinischen Schulen übergeben wurde. Im Jahre 1642 ließ er sich für die Professur seines früheren Lehrers Gomarus in Groningen erbitten, nachdem er 1640 einen Ruf nach Franeker abgelehnt hatte. Am 20. Januar 1643 trat er in Groningen sein Amt an mit einer Eröffnungsrede „de usu et abusu rationis in rebus Theologicis et fidei" (Gron. 1643). Dort wirkte er bis zu seinem am 18. Mai 1673 erfolgten Tode als Docent und (seit 1652 nach dem Tode de la Hayes) als französischer Prediger mit solchem

Erfolg, daß Groningen großen Ruf bekam und der Name Maresius überall im reformierten Auslande gefeiert wurde. Saumur, Marburg, Lausanne und Leyden waren bemüht, einen so berühmten Theologen zu gewinnen. Den Ruf nach Leyden hatte er bereits angenommen im Jahre 1673, aber der Tod hinderte ihn, demselben Folge zu leisten. In Zürich be- 5 trachteten die eifrigen Orthodoxen, welchen Heidegger (s. d. A. Bd VII S. 537) sowenig als die Konsensusformel genügte, den Maresius als ihren Meister in derjenigen Orthodoxie, welche jede Regung nicht schon approbierter Ideen und Methoden zu bekämpfen für Pflicht hielt. In Groningen war er sehr geachtet. Viermal (1644, 51, 60, 72) wurde er zum Rektor ernannt.

10 Seine litterarische Thätigkeit war so groß, daß er vier Folianten opera omnia herausgeben wollte, als der Tod ihn abrief. Das Systhema theologiae von Maresius („Collegium theologicum sive breve systhema universae theologiae", Gron. 1645, neugedruckt und vermehrt 1649, 1656 und 1673, wovon die letzte Ausgabe die beste ist) hat großes Ansehen genossen. Es ist ganz nach scholastischer Methode ausgear- 15 beitet und wurde an vielen Universitäten gebraucht, ja auch von solchen Professoren, die nicht ganz mit Maresius übereinstimmten. Im appendix zu demselben (4. Ausg.) ist ein langes Verzeichnis seiner Schriften zu finden (s. auch Benthem a. a. O. II, 250—257). Die meisten seiner Schriften sind polemische. Viel hatte er mit Katholiken zu streiten, schon in Herzogenbusch, später auch in Groningen. Auch den Socinianismus hat er eifrig 20 widerlegt in der „Hydra Socinianismi expugnata, sive Anti-Vokelius" (3 vol. Gron. 1651—62). Wider die arminianische Lehre ist er auch aufgetreten und fast eben so eifrig hat er sich mit reformierten Kollegen herumgestritten, Decennien hindurch sogar mit dem Utrechter Theologen Gisb. Voetius (s. d. A.), der ein in Herzogenbusch fortgedul- 25 detes geistliches Stift (de Broederschap van de H. Maria) als idolatria indirecta verschrie, wogegen Maresius den dortigen Magistrat verteidigte und im Streiteifer dem Voetius nicht weniger als hundert bedenkliche höchst paradoxe Sätze vorwarf. Beide sahen sich aber dann vereinigt in der heftigen Bekämpfung cartesianischer und coccejanischer Theologen. Fügen wir bei, daß Maresius auch wider die amyraldistische Milderung in der Gnadenlehre gegen Dalläus („Epicrisis Theologica ad quaestiones de gratia 30 et redemptione universali pro restrictione gratiae salutaris et redemptionis in Christo ad solos electos", Gron. 1656), andererseits auch wider den Chiliasmus, z. B. des Petrus Serarius („Chiliasmus enervatus, Gron. 1664), wider den Separatismus von Labadie („Histoire curieuse de la vie, de la conduite et des vrais sentiments du sieur J. de Labadie. La Haye 1670) geschrieben hat, so begreifen 35 wir es, daß Maresius als ein reformiertes Seitenstück zu Calov bezeichnet worden ist. In seinen letzten Lebensjahren (1668—73) befand er sich in heftigem Streit mit seinem Groningenschen Kollegen Jac. Alting (s. P. H. Roessingh, Jac. Alting, een Bijbelsch Godgeleerde, Gron. 1864). Eine Aufzählung aller Gelehrten, gegen welche Maresius geschrieben hat, findet man bei W. te Water „Tweede eeuw-getyde van de geloofs- 40 belydenisse der Geref. Kerken van Nederlant", Middelburg 1762, blz. 167 enz. Sein Eifer um die Handhabung der reformierten Lehre war besonders groß und ist nicht zu tadeln, aber ebenso groß und sehr tadelnswert war seine Sucht, stets auf Ketzereien Jagd zu machen. In den vitae profess. Gron. wurde später von ihm gesagt, daß er, trotz seiner Streitschriften, stets nach Friede verlangte und daß er niemals einen scharfen 45 Ton gebrauchte, außer wenn er fühlte, daß er durch Milde und Mäßigung nichts ausrichtete. Er war ein sehr gelehrter Theologe, der sein Amt als Professor mit großer Hingebung erfüllte. „On peut dire, et qu'il etoit fort laborieux, et qu'il écrivoit facilement et avec beaucoup de feu et d'erudition" (Bayle).

Aus seiner Ehe, am 2. Mai 1628 geschlossen, mit Abigail le Grand, hinterließ er 50 zwei Söhne: Heinrich, zuerst Advokat in Paris, dann französischer Pfarrer in Groningen, 's Herzogenbusch und Delft, und Daniel, französischer Pfarrer in Groningen, Middelburg und 's Gravenhage. Mit ihrem Vater gaben sie die bekannte französische Bibelübersetzung der Desmarets aus („La Sainte Bible Françoise", Amst. 1669, 3 vol. in folio).

(Alex. Schweizer †) S. D. van Veen.

55 **Margaretha, d. h.** s. d. A. Nothelfer, die vierzehn.

Margaretha von Orleans-Angoulême, Herzogin v. Alençon und später Königin v. Navarra, geboren zu Angoulême den 11. April 1492, gestorben den 21. Dezember 1549, im Schlosse Odos bei Tarbes (H^{tes}. Pyrénées). — Litteratur: Charles de Sainte-

Marthe, Oraison funèbre de la mort de l'incomparable Marguerite, royne de Navarre etc. 1550; Brantôme, Vie des dames illustres, Paris 1665—66. Discours V; Victor Durand, Marguerite de Navarre et la Cour de François, I, 1859 in 8°; Miß Freer: Life of Marguerite, queen of Navarra, 1855, 2 Bde, in 8°; De la Ferrière Percy, Marguerite l'Angoulême, Paris 1862, in 16°; Victor Lüro, Marguerite de Angoulême, Paris 1866, in 8°; Felix Frank, Einleitung zu seinem Buche Les Marguerites de la Marguerite des princesses, Paris 1873, 4 Bde, in 16°; Paul Albert, Littérature française au XVI[ème] siècle: Marguerite et la Cour de Nérac, Paris 1881; Jules Bonnet, Etudes sur Marguerite de Navarre et Renée de France, im Bulletin de la Société d'histoire du Protestantisme français, Bd XXXVII, S. 109—114; F. Lotheißen, Königin Margareth v. Navarra, ein Kulturbild aus der Zeit der französischen Reformation, Berlin 1885, in 8°; Mary Robinson, Margaret of Angoulême, queen of Navarra, London 1886; Abel Lefranc, Les idées religieuses de Marguerite de Navarre, d'après son œuvre poétique, Paris 1898; P. A. Becker, Marguerite, duchesse d'Alençon et G. Briçonnet, évêque de Meaux, Paris 1901; H. A. Blind, Marguerite de Navarre et la Réforme; Herminjard, Correspondance des Réformateurs de langue française, 1866; O. Douen, Art. Marguerite d'Orléans, in Lichtenbergers Encyclopédie des Sciences religieuses Bd VIII p. 679.

Margaretha war die Tochter des Herzogs Karl von Orléans und Angoulême und der geistvollen und ehrgeizigen Louise von Savoyen; ihr Bruder Franz, zwei Jahre jünger als sie, wurde König von Frankreich unter dem Namen Franz I. Nach ihres Vaters Tod, wurde Ludwig XII. ihr Vormund; er ließ sie an seinem Hofe trefflich erziehen. Mit seltenen Talenten begabt, wißbegierig, früh für alles Schöne und Hohe begeistert, lernte sie, außer den neueren Sprachen, Lateinisch, Griechisch, Geschichte, Philosophie, Theologie. Dabei blieb sie einfach, bescheiden, voll Mitleid für jeden Dulder, sie war, in einem Zeitalter der Intoleranz, die edle Vertreterin christlicher Duldsamkeit. — Den 9. Oktober 1509 wurde sie mit Karl, dem letzten Herzog von Alençon, vermählt. Nach Franz I. Thronbesteigung (1515) kam Margaretha an den Hof. Der König liebte sie aufs zärtlichste; voll hoher Achtung vor ihrem Verstand fragte er sie oft um Rat in den schwierigsten Dingen; man hat mit Recht gesagt, sie sei sein guter Genius gewesen. — Ebenso wie ihr Bruder, war sie die Gönnerin vieler Gelehrten und Dichter, welche sie an ihren Hof zu Nérac anzog. Daß einer dieser Schützlinge, Clément Marot, der Übersetzer der Psalmen ins Französische, ihr in feurigen Versen seine Liebe antrug, war der Sitte der Renaissance angemessen; die Fürstin duldete es als eine ihrer Freundlichkeit und ihrem Talent dargebrachte Huldigung. Selbst der alte Erasmus, dessen sie sich in seinen Streitigkeiten mit der Sorbonne angenommen hatte, schrieb ihr Briefe voll des begeistertsten Lobes.

Unter den Männern, die sie in ihren Umgang zog, waren indessen auch ernstere Leute, die sie von höheren Gegenständen unterhielten. Diese waren Lefèvre d'Etaples und dessen Freunde Gérard Roussel (Rufus) und Michel d'Arande, Karl von Sainte-Marthe ꝛc. Mit ihnen pflegte M. von religiösen Dingen zu reden, von den Bedürfnissen ihres eigenen Herzens, von den aus Deutschland kommenden, alle Gemüter ergreifenden Nachrichten. Anfänglich hatte sie in den Formen und Übungen des Katholicismus die Befriedigung ihrer frommen Sehnsucht gefunden; diese aber war zu tief, um sich mit äußerem Werke begnügen zu können. Sie kam auch in Verbindung mit Briçonnet, Bischof von Meaux, welcher, mit Hilfe einiger evangelisch gesinnten Prediger, das religiöse Leben in seiner Diöcese zu erwecken versuchte, und er führte sie zur Bibel. Zugleich machte er sie mit den Geheimnissen der Mystik vertraut, in welche sie sich mit aller Macht ihres Gefühls und ihrer Phantasie vertiefte.

Von 1521 bis 1524 unterhielt sie mit Briçonnet einen Briefwechsel, der in der Handschrift Nr. 11495 (Französ. Fonds) auf der Nationalbibliothek zu Paris vorhanden ist. In diesen Briefen spricht sich, in bald klaren, bald dunklen Allegorien, ein Mysticismus aus, welchen der Bischof von Meaux den, durch Lefèvre von Etaples im Jahre 1514 herausgegebenen, Werken des Kardinals Nikolaus Cusanus entnommen hatte. Margaretha verlangt Aufschlüsse über die Wahrheit, nach der ihr Gemüt sich sehnt; Briçonnet lehrt sie die „Wissenschaft der gelehrten Unwissenheit" (Scientia doctae ignorantiae), d. h. die Kunst, alle Folgerungen der Scholastik verachten, Gott vermittelst des Glaubens und der alles übersteigenden Liebe anzuschauen und sich mit ihm zu verbinden. Daneben kommen bedeutsame Stellen vor über die Notwendigkeit einer Reform der Kirche. Der Bischof von Meaux, in seiner reformatorischen Thätigkeit, hatte Lefèvre d'Etaples zum Generalvikar ernannt. Als beim Ausbruch des Krieges mit Karl V. M.s Gatte sich zum Heer begab, wünschte sie, daß einer der in der Diöcese von Meaux wirkenden Prediger zu ihr käme. Briçonnet schickte ihr Michel d'Arande; in geheimen Unterredungen am Hofe selbst, in Gegenwart Franz' I. und Louises von Savoyen, erklärte dieser fromme Geistliche die heilige

Schrift und machte großen Eindruck. Im Dezember 1522 schrieb M. an Briçonnet: „Durch Meister Michaels Mund hat der Herr Seelen bewegt, die geneigt sein werden, seinen Geist zu empfangen.“ Mehrmals sprach sie von den Wünschen ihrer Mutter und ihres Bruders, die Kirche zu reformieren, und von den Fortschritten, die die Ansicht mache: die göttliche Wahrheit sei keine Ketzerei. 1525 sandte ihr Briçonnet Lefèvres Übersetzung der Briefe des Paulus, mit der Bitte, sie auch dem Könige vorzulegen; sie hätte gewünscht, er hätte es selber gethan. Ende 1524, als Briçonnets Prozeß mit den Franziskanern vor dem Pariser Parlament begann, hörte diese Korrespondenz auf (s. d. A. Briçonnet Bd III S. 396). Dagegen blieben Lefèvre d'Etaples, Gerard Roussel und M. d'Arande in dem vertrauten Kreise von Prinzessin; den letzten wählte sie zu ihrem Prediger und Almosenier.

Als im Jahre 1524 Franz I. nach dem Süden zog, um die Provence gegen Karl V. zu beschützen, begleitete ihn seine Mutter und Margaretha bis Lyon. In dem Gefolge der letzteren waren Michel d'Arande und der protestantische Humanist Anton Papillon. D'Arande predigte öffentlich, vor großer Versammlung; auch Louises Leibarzt, Cornelius Agrippa, war für das Evangelium thätig. Mitten in ihrer Freude über die reformatorische Bewegung in Lyon, erhielt M. die Nachricht von der Niederlage von Pavia. Ihr Gatte, der größtenteils schuld war am Verlust der Schlacht, kam flüchtig nach Lyon, wo er schon den 11. April 1525 starb.

Während der Gefangenschaft Franz I. brach in Frankreich die Verfolgung gegen die Evangelischen aus, die Regentin Louise von Savoyen, welche bisher den Mönchen so abgeneigt und der Reformation so günstig schien, gestattete die Einführung der Inquisition in Frankreich. Lefèvre und Roussel, von dem feigen Briçonnet nicht mehr geschützt, flohen nach Straßburg, wo bald nach ihnen auch M.s Almosenier, d'Arande, ankam. — Währenddem war die treue Margaretha nach Madrid geeilt, um ihren gefangenen kranken Bruder aufzurichten und für seine Befreiung zu wirken. Trotz ihrer diplomatischen Gewandtheit erreichte sie zwar nicht den letzten Zweck und mußte Spanien vor dem Abschluß der Friedensunterhandlungen verlassen. Jedoch hatte sie nicht umsonst gewirkt, sie hatte Franz I. wieder Mut eingeflößt und einen solchen Eindruck auf Karl V. gemacht, daß er, noch während der Unterhandlungen, um ihre Hand warb. Zu gleicher Zeit wurde sie von Heinrich VIII. für den Fall seiner erwarteten Ehescheidung als Gattin begehrt. M. schlug den letzten Antrag mit Entrüstung ab, „weil sie zu viel von Christo wüßte, sagte sie, um in eine solche Schlechtigkeit einzuwilligen und nichts von einer Verbindung hören wollte, die ohne den Untergang der unglücklichen Katharina nicht stattfinden könnte“.

Franz I. gab die geliebte Schwester weder dem Kaiser, seinem Feinde, noch dem sogenannten Blaubart-Könige; den 24. Juni 1527 vermählte er sie mit dem tapferen König von Navarra, Heinrich von Albret. M., 11 Jahre älter als ihr Gatte, blieb ihren religiösen Gesinnungen treu und teilte sie auch Heinrich mit, welcher sie in ihren Reformationsbestrebungen unterstützte. Sie wählte Gerard Roussel zu ihrem Prediger und machte ihn zum Abte von Clairac; Lefèvre ward auf ihren Antrag vom Könige zum Bibliothekar im Schlosse von Blois ernannt. Als der treffliche Greis selbst in dieser stillen Verborgenheit von den Sorbonnisten verfolgt wurde, berief ihn M. 1531 an ihren Hof nach Nérac und Erasmus dankte ihr für den Schutz, den sie Lefèvre und überhaupt den Männern gewährte, die in Hinsicht auf die Grenzen einer Kirchenreformation mit ihm übereinstimmten. In Straßburg, wo Lefèvre und Roussel M.s evangelischen Sinn gerühmt hatten, baute man große Hoffnungen auf sie; 1527 sandte ihr Sigismund von Hohenlohe, der reformatorische Dechant des Domkapitels, einige von französischen Flüchtlingen zu Straßburg übersetzte Traktate Luthers, und knüpfte eine Korrespondenz mit ihr an, teilweise mystisch, wie die, welche sie mit Briçonnet geführt hatte, aber im ganzen evangelischer. M.s Briefe zeugen von der Innigkeit ihres Glaubens; sie dankt dem Dechanten für das, was er für die Flüchtlinge, ihre Freunde, gethan hat und bespricht seinen Wunsch, nach Frankreich zu kommen, um für die Reformation zu wirken. Im Mai 1528 widmete ihr Capito seinen Kommentar über den Propheten Hosea; in der Zueignungsepistel sagte er „die Augen aller seien auf sie gerichtet, sie sei die Hoffnung der Evangelischen, sie möge nur die Hindernisse überwinden, die bei einer Fürstin ein offenes Bekenntnis der Wahrheit erschweren“. Im Jahre 1534 schrieb ihr in ähnlichem Sinne Melanchthon, als er sie für den jungen, damals zu Wittenberg studierenden Claude Baduel, um Unterstützung bat. Diese Wünsche gingen in Erfüllung, obschon nicht in dem Maße, wie die deutschen Reformatoren es erwarteten. Weder Melanchthon noch Hohenlohe durften nach Paris kommen; aber der letztere trat mit Franz I. in Briefwechsel über politische Dinge.

Schon in der Stadt und der Umgegend von Alençon hatte die Herzogin viel für die litterarische Kultur und die Reform der Kirche geleistet. In dem Herzogtum Berry, welches sie schon seit 1518 verwaltete, blühte unter ihrem Schutze die Universität von Bourges, wo Melchior Volmar lehrte und Calvin, Olivetan, Beza studierten.

Auch in Béarn wollte sie eine gelehrte Schule errichten, an welche 1533 Johann Sturm und B. Latomus berufen werden sollten; dieser Plan wurde aber nur später, durch ihre Tochter Jeanne d'Albret, in der Orthez-Akademie verwirklicht. Ihre eigene Muße in dem Kloster Tusson, in Angoumois, oder in der Stadt Nérac, wo sie sich meistenteils aufhielt, füllte die Königin von Navarra bald mit Ausarbeitung frommer Betrachtungen in poetischem Gewande, bald mit dem Erzählen von romanesken Novellen in Boccacios Manier, bald mit dem Verfassen und der Aufführung von geistlichen oder weltlichen Komödien (s. die Titel ihrer Werke am Ende dieses Artikels).

Auf ähnlichem Standpunkte wie Margaretha standen Renata v. Frankreich, Herzogin v. Ferrara und Vittoria Colonna, Marchese v. Pescara; es sind mehrere schöne Briefe dieser edlen, geistesverwandten Frauen, welche sie aneinander gerichtet, erhalten. Nur war Renata in vertrauterer Verbindung mit Calvin und, als sie Witwe und Gräfin zu Montargis geworden, bekannte sie sich offen zur Reformierten Kirche, während Vittoria Colonna, die Freundin der Kardinäle Contarini und Pole, römisch-katholischer gesinnt war. Die Königin v. Navarra stand mittlerwegs.

Als sich die letztere 1553 mit ihrem Gatten zu Paris aufhielt, ließ sie durch Gerard Roussel im evangelischen Geiste in der Kapelle des Louvre predigen. Die reformatorischen Reden des Abtes von Clairac brachten große Aufregung hervor. Die Sorbonne und ihre Anhänger wüteten gegen die Königin und ihren Prediger; auf den meisten Kanzeln der Hauptstadt wurde heftig gegen sie getobt. Ein Mönch, Toussaint Lemand, rief aus, man sollte M. in einen Sack stecken und ersäufen; eine Schmähkomödie wurde gegen sie verfaßt und in dem Kollegium von Navarra aufgeführt; in den Straßen fand man aufrührerische Zettel angeschlagen. Der eben zu Paris neuaufgelegte „Miroir de l'âme pêcheresse" wurde wegen Ketzerei verklagt und unter die von der Sorbonne verbotenen Bücher gesetzt, weil weder von den Heiligen, noch von dem Fegefeuer darin die Rede war. Franz I., entrüstet über den seiner Schwester angethanen Schimpf, wollte den Mönch Lemand bestrafen lassen, und unterließ es nur auf M.s Bitten; dagegen verbannte er mehrere der hitzigsten Sorbonnisten. Bei der Universität Paris ließ er durch seinen Beichtvater Wilhelm Petit, Bischof von Senlis, der auf M.s Begehren die Horen ins Französische übersetzt hatte, eine Beschwerde einreichen gegen das über den Miroir gefällte Urteil; auf den Antrag des Rektors Nikolas Cop wurde der Spruch der theologischen Fakultät annulliert. Um die Aufregung in der Stadt zu besänftigen, hatte der König sowohl Roussel als den katholischen Predigern Schweigen geboten, gegen jenen und einige reformatorisch gesinnte Mönche wurde sogar ein Prozeß eingeleitet, da Margaretha jedoch versicherte „er habe nie eine ketzerische Meinung behauptet", wurde er nicht weiter belästigt, nur wurde ihm ferneres Predigen in Paris verboten. M. nahm lebhaften Anteil an den im Auftrag ihres Bruders mit Melanchthon und Butzer gepflogenen Verhandlungen, welche die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen durch gegenseitige Konzessionen bezweckten. Als jedoch Franz I. sich zuletzt völlig auf die Seite der Verfolger warf, verlor M. allen Einfluß in religiösen Dingen. Des Hoflebens überdrüssig, zog sie sich mit ihrem Gatten in ihr Königreich von Navarra zurück. Hier reformierte sie die Kirche mit Zustimmung Heinrichs von Albret und ihren eigentümlichen Grundsätzen gemäß.

Je mehr M. die heilige Schrift ergründet hatte, desto klarer und bestimmter war ihr Glaube geworden. Aus einer blöden Schülerin des mystischen Briçonnet war eine entschiedene Jüngerin des Christus der Evangelien entstanden. Sie übertraf bei weitem, was die Dogmen betrifft, ihre ersten Lehrer M. d'Arande, G. Roussel, selbst Lefèvre d'Etaples, und, wie es aus ihren Marguerites de la Marguerite etc., aus ihren letzten Gedichten (Dialogue de l'homme et de Dieu. Les Prisons) offenbar ist, hatte sie in den Hauptpunkten der Dogmatik, der Heilslehre und den Sakramenten, die Lösungen der Institutio religionis Christianae angenommen. Sie verwarf die Beichte, die Ablässe, die Anbetung der Heiligen und der hl. Jungfrau. — Jedoch, was die äußeren Formen des Gottesdienstes und der Geistlichkeit betrifft, welche ihr gleichgiltig schienen, behielt sie die meisten katholischen, indem sie immer auf eine Ausgleichung der Gegensätze, auf eine Reform, ohne Trennung von der römisch-katholischen Kirche, hoffte. Nur wollte sie jedenfalls die Einheit weder durch Aufgabe des wiedergewonnenen Evangeliums, noch durch die Gewaltmittel aufrechterhalten, welche ihr Bruder anwandte. Diesen Grundsätzen gemäß

befahl sie in ihrem Königreich, daß die Rechtfertigung durch den Glauben an der Spitze der Lehre und allein gepredigt werde. In der Landessprache wurde der Gottesdienst gehalten und die Psalmen gesungen; allerlei Mißbräuche in den Klöstern wurden abgeschafft und nur tugendhafte und evangelischgesinnte Geistliche ernannt. Alle diese, in die Kirche von Béarn, durch M. verordneten und durch G. Roussel als Abt von Clairac und später 5 als Bischof von Oléron eingeführten, Verbesserungen bahnten den Weg zu der tiefer eingreifenden Reform, die später von Jeanne d'Albret durchgeführt wurde, und erklären deren schnellen Erfolg.

Ihr Land war ein Asyl für die verfolgten Protestanten, denen sie auch sonst in jeglicher Not behilflich war. So wie sie schon früher den dem Scheiterhaufen zu Grenoble 10 entronnenen Karl von Sainte-Marthe zu Alençon aufgenommen, und 1536 auf die Bitten des Straßburger Magistrats, die verfolgten Waldenser der Provence der Milde ihres Bruders empfohlen hatte, so verwandte sie sich mehrmal für die der Ketzerei angeklagten Lefèvre d'Etaples, Ludwig de Berquin, Stefan Dolet, den Lyoner Buchdrucker, Andreas Melanchthon, einen evangelischen Prediger in der Guienne rc.; den ersten und den letzten 15 allein gelang es ihr den Krallen der römischen Priesterschaft zu entreißen. Im J. 1544 erschienen zu Nérac zwei flüchtige Sektierer aus Flandern: Poques und Quintin. Da sie von dem „inneren Lichte und der mystischen Heiligkeit" redeten, wurden sie von der Königin freundlich aufgenommen. Schon 1537 hatte sie Butzer vor solchen gewarnt, die ihre eigenen Meinungen für Eingebungen des heiligen Geistes ausgeben, und sie aufge- 20 fordert, nur wahrhaft evangelische, theologisch gebildete Männer zu Predigern zu berufen. Bei ihrem mystischen Hang vermochte sie jedoch den schwärmerischen Reden dieser Flämeng nicht zu widerstehen. Calvin, der es erfuhr, und der diese Leute mit den Libertinern verwechselte, schrieb sofort seinen Traktat: „Contre la secte des Libertins qui se nomment spirituels" und einen anderen, der augenscheinlich gegen M.s Umgebung gerichtet 25 war: „Petit traité montrant que doit faire un homme fidèle cognoissant la vérité de l'Evangile, entre les Papistes." Diese Warnungen fanden bei der Königin kein günstiges Gehör; sie beklagte sich über die Strenge des Reformators und ließ ihm selbst einen Brief schreiben, worin sie ihre Unzufriedenheit nicht verhehlte. Calvin entschuldigte sich durch einen schönen Brief (28. April 1545) an die Königin gerichtet: in dem er 30 an seinem Urteil über die flämischen Schwärmer festhielt; er erkannte aber „die warme Freundschaft, welche M. der Gotteskirche bezeugte, an, und ermutigte sie dem Herrn Jesus und seinen Gliedern zu dienen, wie sie bisher gethan hatte".

M. war übrigens an ihrem Hofe zu Nérac oder im Kloster Tusson, wohin sie sich gerne in Zeiten der Trauer zurückzog, ein Muster christlicher Tugend und Frömmigkeit. Sie 35 pflegte in jedem kritischen Umstand einsam und lange zu beten und kam aus diesen Stunden der Andacht getröstet und gekräftigt heraus. Seit d'Albrets Tod (1544) beherrschte sie das Königreich Navarra mit Weisheit und Milde. An ihrer Tafel versammelte sie einheimische und fremde Gelehrte, unterhielt sich mit ihnen über Litteratur, Medizin, Religion oder Philosophie und pflegte besonders gern Bibelstellen sich erklären 40 zu lassen. Aus dieser Zeit stammen die meisten ihrer geistlichen Dichtungen, welche teils unter dem Titel Marguerites de la Marguerite des princesses veröffentlicht wurden, teils ungedruckt auf der Nationalbibliothek zu Paris liegen.

Neben diesen religiösen Beschäftigungen trieb M. auch andere weltlicherer Natur. In ihrer dichterischen Beschaulichkeit vereinigte sie gerne und arglos fröhliche Lust mit den 45 Betrachtungen und Übungen der Religion. Wir haben schon oben gesagt, wie sie in Nérac und Mont de Marsan einige weltliche Komödien durch eine italienische Truppe aufführen ließ, und wie sie den „Heptaméron des nouvelles" in Boccacios Manier verfaßte. Dies hat einigen Kritikern, z. B. Sainte Beruve und Paul Albert, Veranlassung gegeben M. als eine „Dilettantin der Reform" zu richten; Calvin hatte sie schon eine 50 „platonische Liebhaberin des Evangeliums genannt". Beide Urteile scheinen mir übertrieben. Man muß, um billig gegen M. zu sein, dem Geschmack ihrer Zeit Rechnung tragen; sodann, wie K. Schmidt trefflich bemerkt hat, gedenke man, daß, wenn auch viele Erzählungen meist wirklich vorgefallener Liebesabenteuer unsittlich sind, die Verfasserin stets durch die der Erzählung angehängte Moral ihre Leser vor dem Laster zu bewahren sucht. 55 Aus den Beispielen menschlicher Schwachheit zieht sie die Lehre, man solle sich nie auf seine eigenen Kräfte verlassen, sondern in allen Fällen den Beistand Gottes anrufen. „In Gott allein, sagt sie, ist unsere Kraft."

Während Franz des I. letzter Krankheit begab sich M. zu ihm, ihre Gegenwart schien ihn neu zu beleben; doch sie war kaum nach Nérac zurückgekehrt, als sie seinen, den 31. März 60

1547 erfolgten Tod erfuhr. 40 Tage lang beweinte sie den innig geliebten Bruder im Kloster Tusson. Heinrich II., der neue König, wollte zuerst der stets der Ketzerei verdächtigen Prinzessin den Gehalt von 24 000 Livres entziehen, den ihr Franz I. bewilligt hatte und den sie meist zu Liebeswerken verwendete; gab aber das Vorhaben auf. M. hatte im Jahre 1538 zu Paris ein Waisenhospital für Findlinge gegründet unter dem Namen Hospice des enfants de Dieu le père (volkstümlich: Les enfants rouges). Den 20. Oktober 1548 vermählte sie, obgleich ungern, ihre 1528 zu Blois geborene, entschieden protestantische Tochter Johanna v. Albret mit dem eiteln, unzuverlässigen Anton v. Bourbon. Sie starb nach langer Krankheit im Schlosse Odos im 57. Lebensjahre; die Leichenfeier wurde in der Kirche von Lescar begangen, wobei ihr Requetenmeister K. von Sainte-Marthe eine, von dankbarem Gefühl durchdrungene Lobrede hielt. Sie wurde durch einheimische und fremde Gelehrte und Dichter beweint und besungen, und mit Recht. Denn wie Mary Robinson (später Frau Düclaux) neulich von Margaretha schrieb: „Ohne sie würde der edelste Teil der Männer der Renaissance in Frankreich auf den Scheiterhaufen der Inquisition untergegangen sein. Sie sicherte eine Zeit lang eine mäßige Gewissensfreiheit. Sie lehrte Achtung fürs Leben in einer Zeit, in der man nur die Meinungen in Acht nahm. Ihre starke Vaterlandsliebe wurde während mehrerer Jahre die Schutzwehr gegen die Einfälle des spanischen Aberglaubens. Sie zeigte, daß Mitleid umfassender ist als Überzeugung; Liebe ehrenvoller als Glaube. Durch ihre leidenschaftliche Güte und Hochherzigkeit war sie das Heil einer Nation."

Werke: Le miroir de l'âme pécheresse, auquel elle recongnoist ses facultes et péchés, aussi les grâces et bénefices à elle faictes par Jésu Christ son espoux, Alençon 1531 in 4°; Paris 1533; Lyon 1538; Genf 1539; London 1548, in englischer Übersetzung von der jungen Prinzessin Elisabeth. — Poésies et Dialogue entre Marguerite de France et defuncte Charlotte de France, Alençon 1533. — Les marguerites de la Marguerite des princesses, Lyon 1547, 2 Bde. — L'heptaméron des nouvelles de Marguerite, Paris 1559, in 4°, Bern 1783, 3. Bd mit Kupferstichen von Freudenberg. Beste Ausgabe v. F. Franck, Paris 1877, 4 Bde. Einige Gedichte wurden von A. Champollion in Poésies inédites de François I. (1847) herausgegeben. — Ihre Briefe finden sich zerstreut in Lettere di XIII huomini illustri Venetiae 1564; Wibel, Lebensbeschreibung des Grafen G. von Hohenlohe, Frankfurt 1748; Génin, Lettres de Marguerite d'Angoulême, Paris 1841; A. Champollion, Captivité de François I, Paris 1842, und in Herminjards Correspondance des Reformateurs.

Bonet-Maury.

Margarita (μαργαρίτις, margaritum), die Perle, bezeichnete in der griechischen Kirche das Gefäß, in welchem man die geweihte Hostie aufbewahrte, Margaritae aber hießen diejenigen Stückchen der geweihten Hostie, welche der Priester für die Kranken in einem besonderen Gefäße aufhob. Sie wurden dann in den gesegneten Wein gelegt, mit einem Löffel aus demselben genommen und den Kranken gereicht. Vgl. Du Cange, Gloss. Latin. T. V p. 279.

Neubecker †.

Marheineke (bis 1823: Marheinecke), Philipp Konrad, gest. 31. Mai 1846. — Kling in RE. 1. A. IX, 62; Wagenmann in RE. 2. A. IX, 307 und AdB XX, 338. — K. G. Bretschneider, Theol. Systeme von Schleiermacher, Marheineke, Hase, Lpz. 1828 und Handbuch der Dogmatik, 4. A. I, 115—141; A. Weber, Le système dogmatique de Marheincke, Straßb. 1857. — Außer den die neuere Kirchen- und Dogmengeschichte, sowie die Geschichte der protestantischen Theologie behandelnden Werken vgl. Gaß, Geschichte d. protest. Dogmatik IV, 485; A. Mücke, Die Dogmatik des 19. Jahrhunderts, Gotha 1867, S. 112; K. Rosenkranz, Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems, Königsberg 1840, S. 260; K. L. Michelet, Entwickelungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie, Berl. 1843, S. 370; O. Siebert, Gesch. d. neueren deutschen Philosophie, Gött. 1898, S. 53. — M.s theol. Vorlesungen. Hrsg. von Steph. Matthies und W. Vatke, 4 Bde, 1847—49.

Marheineke, Hauptvertreter des spekulativen Prinzipes nach der kirchlichen Seite, geboren in Hildesheim am 1. Mai 1780, studierte nach Absolvierung des Gymnasium Andreanum seit 1798 Theologie in Göttingen, wurde 1804 daselbst Repetent, 1805 auf Ammons Empfehlung außerordentlicher Professor und zweiter Universitätsprediger in Erlangen, 1807 Professor in Heidelberg, hier auch Mitarbeiter an den von Daub und Creuzer seit 1805 herausgegebenen „Studien", 1811 in Berlin. Auf dem Katheder sprach er mit einer hohenpriesterlichen Grandezza, wie ein Hierophant, daher der Kardinal oder Don Philipp geheißen. Auf der Kanzel der Dreifaltigkeitskirche (seit 1820) fehlte ihm, wie Schleier-

macher berichtet, aller Beifall. Seine Predigten galten als durch pretiöse Affektation und bombastische Phraseologie entstellt. Seinen Berliner Fakultätskollegen, besonders Schleiermacher (dessen „Reden" ihn doch zum erstenmal in seinem Leben mit aller Besinnung religiös und fromm gestimmt hatten), hat er manchen Ärger bereitet. Nicht bloß daß er bei allen wichtigeren Angelegenheiten von ihnen durch ein votum singulare sich absonderte, 5 er hat sie auch gelegentlich vor dem Ministerium der mangelnden Wissenschaftlichkeit bezichtigt. Schleiermachers Gefühlsreligion nannte er eine traurige Einseitigkeit, Neanders auf die spekulative Richtung ausgebrachtes Pereat erregte sein Mitleid. Im Sinne seiner Zeit, wo in der Theologie, mit Ausnahme der Moral, alles mehr den Anblick ehrwürdiger Trümmer bot, begann er seine schriftstellerische Laufbahn mit moralischen Schriften 10 (behandelnd die Geschichte der christlichen Moral im Mittelalter, im 17. und 18. Jahrhundert) und Predigten („Christliche Predigten zur Belebung des Gefühls fürs Schöne und Heilige", Erl. 1805), worauf er berufsgemäß zur Kirchengeschichte überging, als Historiograph im Sinne Schellings zur Idee sich erhebend. In die Geschichte fällt das erste Licht, wenn der schaffende Geist sie an sein d. i. an das Kausalgesetz bindet und damit der 15 bloßen Herrschaft des Stoffes und der Zeit ein Ende macht. Nur was sich als Ursache und Wirkung verknüpfen läßt, wird aus der chaotischen Masse genommen, das übrige dem Archive der Zeit überlassen. Aus dem Gesichtspunkt, daß das Übersinnliche selbst durch die That in das Sinnliche eingetreten und das Sinnliche zur Himmelsleiter geworden ist, eröffnet sich eine weite und herrliche Aussicht über das Feld der Kirchengeschichte, die als 20 ein breiter vom Himmel sich zur Erde herabsenkender Vorhang zu denken ist, die eine Seite desselben neu, die andere zum Judentum hingekehrt. Freundlicher als die mit philosophischem Firniß überzogene „Universalkirchenhistorie" (1806) wurde seine in Originalfarben gemalte „Geschichte der teutschen Reformation" (1817, 2. A. 1831—34) aufgenommen. Der christlichen Symbolik hat er zuerst (in seiner unvollendet gebliebenen „Christ- 25 lichen Symbolik oder historisch-kritischen und dogmatisch-komparativen Darstellung des katholischen, lutherischen, reformierten und socinianischen Lehrbegriffs". Heidelberg 1810—13. Dazu: Institutiones symbolicae, doctrinarum Catholicorum, Protestantium, Socinianorum, ecclesiae graecae, minorumque societatum christianarum summam et discrimina exhibentes. Berolini 1812. Ed. II, 1825, Ed. III, 1830. 30 „Christliche Symbolik". Vorlesungen, Berlin 1848, wieder abgedruckt in Reuters theologischer Klassikerbibliothek 1897) eine wissenschaftliche Haltung und Organisation gegeben, mit großer Unparteilichkeit über den konfessionellen Gegensätzen waltend, zu ihrer Ausgleichung in Deutschland proponierend: alle Männer müßten Protestanten, alle Frauen Katholiken werden. Die durch Reproduktion der göttlich erleuchteten Vernunft der heiligen 35 Autoren bewirkte Identität mit der göttlichen Vernunft ist das Prinzip des Protestantismus, an welchem die katholische Kirche durch den Grundsatz participiert, daß sie allein unfehlbar über den einzig wahren Sinn der hl. Schrift entscheiden kann. Luther selbst hat an der göttlichen Eingebung der Gottesmänner, deren Schriften er übersetzte, teilgenommen. Durch seine Bibelübersetzung hat sich der Protestantismus als die wahre Religion der 40 Deutschen legitimiert („Über den religiösen Wert der deutschen Bibelübersetzung Luthers", Berl. 1815). Die Streitschrift gegen Möhler (1833) bezeichnet als das Falsche am Katholicismus, daß er die substantielle Wahrheit, den hl. Geist in der Kirche aufgehen läßt in einer der Erscheinungsformen der Kirche. Die Identifikation des Gedankens der Kirche selbst mit ihrer Äußerlichkeit ist auch der Vorwurf, welchen Marheineke in seiner, die feinen, 45 ätherischen, fast gespensterartigen Substanzen, an denen die Maschinerie befestigt ist, versichtbarenden „Beleuchtung" des Görresschen Athanasius (1838) erhebt. Görres hat ihn für einen Triarier (res ad Triarios rediit) geachtet, andere, weil er theologisch, nicht historisch gestritten habe, nur für einen der velites (J. Görres, Die Triarier H. Leo, P. Marheineke, K. Bruno, Regensb. 1838; J. Ellendorf, Der erste Triarier an Joseph 50 v. Görres, Essen 1839). — In seiner „Grundlegung der Homiletik" (1811) fand er den festen Punkt, von welchem aus die sämtlichen homiletischen Vorschriften hergeleitet werden können, in der ewigen Idee des Opfers. Opfern heißt, das vergängliche Scheinwesen dem ewigen Urwesen weihen, also die aller Religion Mittelpunkt bildende Idee der Versöhnung vermitteln. Das Opfer ist die Seele des Priestertums. Letzteres, als eigener Stand dem 55 Gefühle erwachsen, daß nur ein reines Gemüt dem Opferaltar nahen dürfe, ist von Christus nicht aufgehoben, sondern aus der Versunkenheit in seiner idealen Wahrheit wieder hergestellt worden. Alle Christen sollen, aufrichtend in sich das überirdische Priestertum, das Opfer Christi geistig an sich wiederholen. Die katholische Kirche hat die Opferidee ins Sinnliche zurückgeführt, den priesterlichen Charakter nur scheinbar behauptet. Die evange- 60

lischen Geistlichen sollen Priester sein — gerade dadurch, daß sie den priesterlichen Zug aus ihrem Charakter verwischten, haben sie alle Vorzüge eingebüßt —, ihr Geschäft ein geistiger Opferakt; sie sollen, von der neuen Litteratur absehend, an die Bibel und einen Kirchenvater (wie Augustin) sich halten und, wenn sie es anders über sich erhalten können, ehelos bleiben. In seinen (anonymen) „Aphorismen zur Erneuerung des kirchlichen Lebens im protestantischen Deutschland" (1814), dem „Blatt vom grünen Baume des Lebens", den „Worten voll That und Leben, für ein Leben der That geschrieben" (Zezschwitz), macht er die Erneuerung des kirchlichen Lebens von einem neuen Glaubensbekenntnis abhängig. Das gemeinsame Leben in einem Glauben ist nicht möglich, ohne diesen Glauben in einer bestimmten Art und Gestalt zu haben. Es muß zum Dogma, zum Bekenntnis kommen. Wenn die Geistlichen nicht der wissenschaftlichen Erkenntnis ermangelten, würden sie die Lehren von der Wesenseinheit Jesu mit dem Vater, von der Einheit seiner Person in zwei Naturen von den Gegenständen ihrer Predigt unmöglich ausschließen können. Die Leute wollen doch eigentlich von nichts anderem hören als vom Sohne Gottes. — Die theosophischen Nebel, in die Marheineke in der Weise der späteren Schellingianer gehüllt war, verscheuchte der scharfe Wind der Hegelschen Philosophie. Er hat, wie der wegen seiner großen Verdienste um die spekulative Theologie von ihm dankbar verehrte Daub (dessen „philosophische und theologische Vorlesungen" er im Verein mit Dittenberger 1838—44 herausgab) im Centrum der Schule stehend, als das eigentliche Wesen der Hegelschen Philosophie die Erkenntnis der Totalität der Bestimmungen des Geistes, die Befreiung des Denkens von der Einseitigkeit, seine Disziplinierung durch Unterwerfung unter die logische Notwendigkeit bezeichnet. Sie ist nicht eine Philosophie von besonderem und bestimmtem Prinzipe. Ihr Prinzip ist, die Prinzipien aller Philosophie zu enthalten. Sie hat die ganze Geschichte der Philosophie in sich aufgenommen und konzentriert. Den Theologen vermag sie in den Stand zu setzen, die Religion zu begreifen als das Wissen des göttlichen Wesens von sich selbst („Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie", Berl. 1842. Hierdurch veranlaßt: J. J. Rohovsky, Unvereinbarkeit der Hegelschen Wissenschaft mit dem Christentum und der christlichen Theologie, Breslau 1842). Der wahre Gott ist in seinem absolutem Sein nicht verschieden vom absoluten Wissen. Da das wahrhaft Menschliche auch das wahrhaft Göttliche ist, so ist jeder wahrhaft im Glauben lebende Mensch ein Zeugnis für die ewige Wahrheit, daß Gott Mensch geworden. Marheineke hat den preußischen Staat gepriesen, daß er den freien Gebrauch dieser Philosophie nicht geächtet, sondern, wie es seiner würdig war, geachtet habe, im Staat überhaupt die erhabene Vermittelung erblickt zwischen der in der Vergangenheit wurzelnden, nur rückwärts schauenden Kirche und der alle Vergangenheit sich vergegenwärtigenden, vorwärts der Zukunft zustrebenden Wissenschaft. „Die Kirche ist die Wahrheit des Staats, der Staat die Wirklichkeit der Kirche." Seine trinitarisch — die Trichotomie entspricht der innersten Natur des Begriffs — gegliederte „Christliche Dogmatik" (1819. Dazu: Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens für denkende Christen und zum Gebrauch in den oberen Klassen von Gymnasien, Berl. 1823, 2. Aufl. 1836) ist der Versuch, die Vorstellung, welche die äußere Form am Religionsinhalt ist, zum Begriff, das Faktum des christlichen Glaubens in den Gedanken, die traditionelle Wahrheit (den Glauben der Gemeinde) methodisch zum spekulativen Wissen zu erheben, dadurch die Wahrheit zu einer gewußten, zu sich selbst gekommenen zu machen, den Zusammenhang der Heilswahrheiten als einen notwendigen, nicht durch Menschen und ihre Gedanken, sondern durch Gott und seine Gedanken gemachten nachzuweisen. Prinzip der Dogmatik ist das unmittelbare, vom göttlichen Geist gewirkte Bewußtsein von Gott oder die sich Gottes als ihres Urhebers, ihrer ursprünglichen Einheit mit der Idee bewußte, alle Geheimnisse lösende Vernunft. Die Inspiration allerdings hat aufgehört, nicht aber eine Spiration oder Irradiation des göttlichen Geistes. Der Strom der Offenbarung rauscht durch alle Zeiten, das θεῖον durchdringt die ganze Weltgeschichte. Das Göttliche außer uns kann nur als Wahrheit entgegentreten, wenn wir es auf die Einheit des Göttlichen in uns reduzieren. Die ursprüngliche Einheit der menschlichen Vernunft mit dem Gottesbewußtsein, dieses „Eingerücktsein des menschlichen Denkens in das göttliche Denken" ist der Grundbeweis für Gottes Dasein. Gott selbst ist es, der sich denkt in der menschlichen Idee von ihm. Das menschliche Wissen Gottes ist das an sich göttliche Wissen. Die Idee Gottes ist aber von Gott selbst nicht verschieden. Die Idee Gottes ist Gott selbst. Die Religion, im unmittelbaren vernünftigen Bewußtsein sich verkündigend, den Menschen in seinem innersten Leben mit dem Gegenstande seines Glaubens verwickelnd, hat sich historisch in drei Stufen

dargestellt: als Religion der Phantasie und Meinung im Heidentum, als Religion der Reflexion und des Gedächtnisses (der Reminiscenz) im Judentum, als offenbare Religion oder Religion des Geistes im Christentum. Das Grundgeheimnis aller Religionen und Zeitalter und selbst der Natur, wenn auch plötzlich wieder durch den materiellen Qualm bloßer Mythen erstickt, ist die Trinität. Sie ist göttliche Wahrheit, weil Gott selbst sich in uns als den dreieinigen, als das Wesen, das an sich, aus sich, für sich besteht, denkt. Gott als die in sich selbst noch ununterschiedene Substanz, als causa sui ist der Vater. Der ewige Exitus Gottes aus sich selbst, in der wahren Religion symbolisiert durch den Begriff der Zeugung, die innere Selbstunterscheidung von Substanz und Subjekt, das ist der Sohn. Er ist die sichtbare Figur des unfigürlichen Gottes, die Resplendescenz des Vaters, welcher ohne den Sohn ein finster ängstliches Wesen in sich selbst sein würde. Kraft seines Wesens hat Gott sich dazu bestimmt, ein Mensch zu sein. Die Idee der Gottheit ist die Idee der Gottmenschheit. Vom Gottmenschen, in welchem die aufgehobene Ichheit als Absolutheit, die aufgehobene Absolutheit als Ichheit gesetzt ist, hat die wahre, in ihrem Wesen ewige Religion ihren Anfang genommen. Das Sichoffenbaren des absoluten Geistes in der Identität mit dem menschlichen bildet den großen Unterschied der christlichen Religion von jeder anderen. Die Unterschiede von Vater und Sohn gehen im hl. Geist in die Einheit zurück. Er ist der Geist des Vaters und des Sohnes; was beiden gemeinsam, ist er hypostatisch. Der Satan, das Prinzip des Urbösen, ein von Gott geschaffener Geist, ist durch das Insichreflektieren, durch das absolute Insichseinwollen von Gott abgefallen. Seine Existenz leugnen heißt annehmen, Christus sei in die Welt gekommen, die Werke eines leeren Hirngespinstes zu zerstören. Der Mensch, nicht imago Dei, sondern ad imaginem Dei, ist, durch den Satan verführt, in Sünde gefallen. Die Sünde ist auch in der materiellen Natur durchgeschlagen, hat alles verunehrt und vergiftet. Das Nichtige wurde das Wirkliche, die göttliche Welt zur Raumwelt und Zeitwelt, die Raumwelt zur Traumwelt, die Zeitwelt zur Leidwelt. In derselben Weise wie die Lehre von der Dreiheit in der Einheit und von den beiden Naturen (unter Voraussetzung der Irrealität der menschlichen Natur) in einer Person hat Marheineke die kirchlichen Formeln von den beiden Ständen, von der auf die satisfactio vicaria gegründeten Versöhnung, von der Präsenz des Leibes Christi im hl. Abendmahl (die sinnlichen Elemente treten geweiht in die übersinnliche Einheit mit dem Gegenstande, auf den sie als Symbole hinweisen), kurz alle Vorstellungen des christlichen Himmels und der Hölle als goldene Gefäße ewiger Wahrheiten gehandhabt. Auch war er der Meinung, daß in jedem Menschen der Anlage nach alle Wunderkräfte Christi verborgen liegen, divinatorische und thaumaturgische, die Schranken des Raumes und der Zeit durchbrechende Kräfte. So meinte er das Alte in neue Formen gegossen und doch den ursprünglichen Sinn und Geist nicht verlassen zu haben. Das spekulative Denken ist auch die wahre Schule der Sittlichkeit, es hat die rein geschichtliche Methode und die bloß abstrakte Form des Sollens abzustreifen und sie als Momente in sich aufzunehmen, demnach in der göttlich offenbarten Sittenlehre des Christentums, die eine dem Menschen nur gegebene ist, das unendlich Vernünftige zu erkennen („System der theologischen Moral", 1847). Seinen Zuhörern in der Dogmatik ist es nicht immer wohl zu Mute gewesen. „Alles von oben herunter aus metaphysischer Höhe, nirgends der Stoff durchdrungen, ein kolbiger, gestiefelter Formalismus, eine klappernde Begriffsmühle, bei der Einem Hören und Sehen vergeht" (Vischer). Gerok meinte hinter der wohlgefügten Rüstung Hegelscher Kategorien, in welcher Marheineke klirrend einherschritt, mehr trockenes Gebein als lebendiges Fleisch und Blut zu gewahren. A. Schweizer berichtet: „Unglaublich trocken hat Marheineke seine Hegelsche Theologie diktiert, so daß ich es bei einmaligem Hospitieren bewenden ließ. Sie war ihm so sehr die einzige wissenschaftliche, daß wer Stipendien wollte, sich in diesen Kollegien zu zeigen hatte." Die Vermittelungstheologen, so sehr sein Streben, Glauben und Wissen zu versöhnen, und das tiefere positive Element in ihm sie anheimelte (Martensen), fanden doch seine Orthodoxie affektiert (Twesten), die wahre Einheit des Idealen und Realen unerreicht, weil die biblischen Thatsachen nur als Folie der spekulativen Idee dienten (Schöberlein). Auch Hengstenberg war wenig erbaut von dem sonderbaren Gemisch aus dem theologischen Schulsystem und der Hegelschen Philosophie, die, an und für sich verworren, in Marheinekes unklarem Kopf noch verworrener geworden. W. Menzel sah im Berliner Althegelianismus ein bodenloses Lügensystem, in Marheineke einen Verteidiger des Antichristentums. De Valenti nannte ihn den widerlichen Affen eines gottvergessenen Selbstanbeters. „Ja, Herr, neige deinen Himmel und fahre herab; taste die Berge an, daß sie rauchen; laß blitzen und zerstreue sie!" („Das Kleeblatt der Wissenschaft, Schleiermacher,

20*

Marheineke und de Wette". Basel 1844.) Dagegen bewunderten die Hegelianer den Koryphäen der theologischen Litteratur, als Dogmatiker tief ergreifend durch priesterliche Weihe. Mit ihm sei der neue, nun dauernde Tag der vernünftigen theologischen Wissenschaft angebrochen. Wissen soll von jetzt an der Theologe so gut wie der Philosoph die absolute Wahrheit, weil es der absoluten Wahrheit Natur ist, gewußt zu werden, geglaubt gewesen zu sein. Allerdings sei, wennschon er begriffen, daß der Inhalt des Glaubens tief spekulativ, die absolute Wahrheit ist, und der Objektivität ihr volles Recht gelassen, sein Gedanke noch nicht der wahrhaft konkrete und allumfassende. Bei aller dankbar anzuerkennenden Bemühung, zu den Mitlautern des Buchstabens die Selbstlauter des Geistes zufügen, habe er doch nicht überall die Übereinstimmung des Denkens mit dem Buchstaben der Schrift und den kanonischen Bestimmungen der Kirche erreicht. Der Rationalismus hatte seine „von allen kritischen Richterstühlen Deutschlands verdammte Dogmatik" ein Dunst- und Nebelgebäude genannt, seine Rechtgläubigkeit ein leeres Wort- und Formelspiel, in welchem Quenstedt und Hollaz sich nicht wieder erkennen würden. Die Antwort hierauf erteilte die berühmte Vorrede zur zweiten Auflage seiner Dogmatik („Die Grundlinien der christlichen Dogmatik als Wissenschaft", Berl. 1827). Der Rationalismus suche das Licht bei der Finsternis, das Leben bei den Toten; sein abstrakter Verstand habe sich gegen den substantiellen Inhalt gekehrt, seine Seichtigkeit nie etwas von den Freuden und Leiden des in seinem Begriff arbeitenden Geistes erfahren. Einem leeren Formalismus verfallen, ohne produktive Kraft, drehe er sich seit dreißig Jahren in seiner unendlichen Inanität immer auf demselben Punkt herum. — Die eintretende Spaltung der Hegelschen Schule hatte Marheineke anfänglich als einen Beweis ihrer Energie, als ein Sich- in sich-dirimieren auffassen wollen, wie ja auch das Christentum durch Differenzierung sich vertieft habe. Aber schon das die heilige Geschichte von ihrem dogmatischen Gedankeninhalt evakuierende „Leben Jesu" von Strauß erpreßte ihm den Seufzer: „es steht schlimm mit uns, diesen Schlag überwinden wir nicht." Als dann die Junghegelianer mit der Losung: „Philosophie oder Christentum" hervortraten, ihm selbst theologische Halbheit und kritische Verstocktheit vorwarfen und seiner Vermittelungswut das Dilemma entgegenstellten: entweder den festen Glaubenstritt Krummachers anzunehmen, oder sich ganz auf die Seite der Philosophie zu stellen, da hat er diese Äußersten als vom unendlichen Inhalt der Idee Ab- und auf einzelne untergeordnete Momente im Ganzen der Entwickelung Zurückgefallene, als Trivialitäten und Excentricitäten eliminiert. Sein Gegensatz gegen Strauß' Glaubenslehre, ausgesprochen in seinem „System der christlichen Dogmatik" (1847), konnte bei der Identität des Ausgangspunktes, dem Denken in der Idee, kein prinzipieller sein, sondern nur in der Divergenz der gezogenen Konsequenzen hervortreten. Wenn bei Marheineke der spekulative Begriff und das kirchliche Dogma inhaltlich sich decken, so statuiert dagegen Strauß ein völlig negatives Verhältnis, wie der Wahrheit zur Unwahrheit, zwischen beiden. Die Straußsche Identifikation des Gottmenschen mit der Menschheit nennt Marheineke eine Verwechselung der Peripherie mit dem Centrum, der Inkarnation des Logos mit der Inhabitation seines Geistes in allen Gläubigen. Nicht die Totalität, sondern die Einzelheit, die Persönlichkeit sei die geeignetste Form, die ganze Fülle der göttlichen Substanz in sich aufzunehmen und sich als Subjekt darzustellen. Christus ist nicht eine welthistorische Person neben anderen, sondern der Mittelpunkt der Weltgeschichte, als solcher der Einzige, in dem die Identität des göttlichen und menschlichen Geistes prinzipiell für die Menschheit gesetzt ist. — Über Kant wie über Schelling war Marheinekes Urteil ein geteiltes. Er hat jenen als Zerstörer aller Versuche der Gotteserkenntnis auf dem einigen Wege des menschlichen Verstandes gerühmt, seine Aufrichtung eines neuen Götzen im Moralgesetz und seine Nichtanerkennung einer menschlichen Erkenntnis Gottes durch Gott als dem Christentum feindlich ausgestellt. Er hat auf Schellings frühere Philosophie, sofern sie das Wissen des Absoluten und das Absolute selbst als das eine und selbige Absolute nahm, als auf ein Großes zurückgeblickt und mit Wohlgefallen Stellen citiert, wo Schelling die Verbindung der spekulativen und historischen Konstruktion des Christentums fordert, insbesondere von der Trinität sagt, daß sie, nicht spekulativ aufgefaßt, ohne Sinn sei. Um so mehr verstimmte ihn die nachmalige Vertauschung dieser Wesensphilosophie mit gnostischer Existenzphilosophie. Das erschien ihm als ein Verlassen des Standpunktes der Idee, nicht als ein Auf-, sondern als ein Hinrichten der Vernunft. Schellings neue Theogonie sei die Beschreibung des menschlichen Naturprozesses, der blindgeborene Gott, von welchem der wahre Gott herkommen soll, ein Moloch, dem gleich den jungen Hunden erst mit der Zeit die Augen aufgehen, die Offenbarungsphilosophie, weil sie Begriff und Realität auseinander fallen läßt, eine nichts erklärende, ihr Urheber der unrechtgläubigste Rechtgläubige unter

den Philosophen. „Wenn Theologen solcher Lehre Beifall schenken, so muß man sagen, daß sie nicht wissen, was christliche Theologie sei" („Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie", Berl. 1643). — Marheineke, der einstige Freund von Schmalz und Verdächtiger Schleiermachers, der im Namen der christlichen Religion Resignation auf eignes Denken („göttliche Wahrheit, nicht subjektive Meinung"; „die Weltweisheit nichts als Thorheit vor Gott"), Unterwerfung der Schriftauslegung unter den überlieferten substantiellen Glaubensinhalt gefordert hatte, und was die Kritik betrifft, (von Strauß) zu den Dickhäutern gerechnet worden war, ist gegen Ende seines Lebens ein Vertreter der Freiheit oder doch gedankenvoller Frömmigkeit geworden. Die größte Schmach sei der Religion angethan, wenn man sich nicht auf ihren Standpunkt begeben könne, ohne der Vernunft zu entsagen, eine Verurteilung Christi, worin noch jetzt Herodes und Pilatus (Pietismus und Atheismus) einverstanden sind. Das wahrhafte Prinzip der evangelischen Kirche ist: weil etwas an und für sich wahr ist, steht es auch in der Bibel; nicht umgekehrt: weil etwas in der Bibel steht, ist es auch wahr. Er hat, Bruno Bauer (an dessen „Zeitschrift für spekulative Theologie" er Mitarbeiter gewesen) in Schutz nehmend, den einen schlechten Theologen genannt, der es nur mit baren, blanken Wahrheiten zu thun haben wolle. „Es ist die innerste Natur der positiven Wahrheit, daß sie, um zu sich selbst zu kommen, in der Wissenschaft sich durch alle ihre Negationen hindurchbewegt." So kam die mit blitzenden Pointen einst niedergedonnerte neoterische Theologie wieder zu Ehren. Hanne konnte ihm seine Schrift vom „idealen Protestantismus" (1845) widmen, als dem Theologen von tiefem Glauben und freier Wissenschaft. **G. Frank.**

Maria, die Mutter des Herrn. — I. Die biblische Überlieferung und die frühesten Anfänge des Marienkultus. — 1. Maria in der Bibel. Die ältere Litteratur über Maria als Mutter der hl. Familie s. bei Hase, L. Jesu § 29. Vgl. die entsprechenden Abschnitte in den „Leben Jesu" von B. Weiß (I, 201 ff.), Beyschlag (I, 148 ff. und II, 42 ff.), K. v. Hofmann (Bibl. Gesch. Neuen Testaments, herausgeg. von W. Volck, 1883, S. 53 ff.), F. W. Farrer (Leben Jesu, Deutsche Ausg., S. 74 f.); auch Lightfoot S. Pauls Ep. to the Galatians[4], p. 247 ff.) und Theod. Zahn, Brüder und Vettern Jesu (bes. § 11: „Die Familie Jesu nach den Geschichtsbb. d. NTs.") in d. Forschungen z. Gesch. des NTl. Kanons, Bd VI, 1900. — Von kathol. Seite: Aloys Schäfer, Die Gottesmutter in der hl. Schrift, bibl.-theol. Vorträge, Münster 1888; 2. Aufl. 1900; O. Bardenhewer, Der Name Maria, Geschichte und Deutung desselben (Bibl. Studien Bd I, 1), Freiburg 1895.

2. Maria in der ältesten patristischen Ueberlieferung. — F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten, Stuttgart 1881; 2. A. 1886 (kath. und teilweise unkritisch); K. Benrath, Zur Geschichte der Marienverehrung: ThStK 1886 (S. 1—28); F. Linsenmann, ThQS 1887 I u. II (Kritik Benraths vom kath. Standpunkt); G. Rösch, Astarte-Maria: ThStK 1888, S. 265—299; Bardenhewer a. a. O. (passim, bes. auch S. 35—39 [polem. Ausführung gegenüber Rösch]); Zahn, Forsch. IV, bes. S. 306 f. 330 f. 338 f.; Thom. Livius C. SS. R., Die allerseligste Jungfrau bei den Vätern der ersten Jahrhunderte, 2 Bde. Aus d. Engl. durch Phil. Prinz v. Aremberg und H. Dhom, Mainz 1901 (gelehrte, aber unkrit. ultramontane Tendenzschrift); J. Richard (kath.), La maternité de Marie chez les Pères du II[e] siècle, Lyon 1901.

3. Maria in den NTl. Apokryphen. — Jppol. Marracci, Apostoli Mariani, seu de singulari ss. Apostolorum in S. Mariam Deiparam V. pietate, Rom. 1643; Rud. Hofmann, Das Leben Jesu nach den Apokryphen, Leipzig 1851 (S. 5 ff.); F. W. Genthe, Die Jungfrau Maria, ihre Evangelien und ihre Wunder, Halle 1852; K. Hase, Geschichte Jesu, Leipzig 1876, S. 78—86; Lipsius, D. apokr. Apostelgeschichten u. Apostellegenden, I (bes. S. 366 f. 445 ff.), II (bes. 235 f.) u. Ergänzungsh., S. 84 f. 216; Benrath, S. 28—33 und S. 51 f.; N. Bonwetsch, Die apokryphen Fragmente des Bartholomäus, Götting. Nachrichten 1897, S. 32 ff. — Vgl. noch: L. Fonck S. J., Das Grab der Gottesmutter (Stimmen aus Mar.-Saach 1897, S. 143 ff.); ders., Bemerkungen z. d. ält. Nachr. über d. Mariengrab: ZkTh 1898; Jos. Nirschl, Das Grab der h. Jungfrau Maria, Mainz 1896; und: Das Haus und Grab der h. J. M.; neue Unterss., ebd. 1900; Frz. Diekamp, Hippolyt v. Theben, Münster 1898, S. 88—96.

Der Name *Μαρία* oder *Μαριάμ* (wie er in den von Jesu Mutter handelnden Stellen der Evangelien gewöhnlich lautet) ist die griechische Form des hebräischen Namens מִרְיָם, welchen nach Exod 15, 20; Num 12, 1 (Mich 6, 4) die Schwester Mosis und Aarons führte. Betreffs dieses Namens, den die LXX mit *Μαριάμ*, Josephus (De Bell. Jud. V, 4, 3 u. ö.) mit *Μαριάμμη* wiedergeben, wurden schon im Altertum mancherlei Deutungen versucht. Philo De somn. II, 20 scheint *Μαριάμ* = *ἐλπίς* zu deuten (wobei er möglicherweise an מַרְאָה „Vision, Gesicht" dachte; doch vergleiche dem gegenüber Barden-

hewer, S. 17 f.). Nach Rabbi Isaak in Pesiktha rabbati würde der Name „Bitterkeit“ bedeuten (von מרר bitter sein). Hieronymus im Liber interpret. nominum hebraicorum (zu Exod 15, 20) citiert die auch in alten griechischen Onomastika vorkommenden Deutungen: illuminatrix (φωτίζουσα), domina (κυριεύουσα, vgl. syr. mar) und amarum mare (πικρὰ θάλασσα oder auch σμύρνα θαλάσσης). Er bevorzugt jedoch seinerseits (l. c., z. Mt 1, 16) die Wiedergabe des Namens mit stella maris oder vielmehr mit *stilla* maris (wie bei ihm wohl zu lesen ist; s. Bardenh. S. 52 ff.). Unter den von neueren Monographen über den Gegenstand versuchten Deutungen treten namentlich hervor: „die Bittere“ oder „Widerspenstige“ (so zuerst Simonis im Onomast. V. Ti., Halle 1741; vgl. Gesenius im hebr. Handwörterb. 2c) und: „die Wohlbeleibte“, d. h. Schöngestaltete, Prächtige (so Schegg, D. Ev. Matth., München 1856, S. 419; Fürst im hebr. u. chald. Hdwb. 1857 f., dann Gildemeister im Rh. Mus. f. Philol. 1865, S. 13). Eine überkünstliche und wenig geschmackvolle Kombination dieser beiden Deutungen brachte A. Schäfer l. c. in Vorschlag (die „Prächtige“ = „die geheilte oder begnadete Bittere“). Dagegen will Bardenh. bei dem Sinn „Die Prächtige“ stehen bleiben, unter vielfacher Zustimmung, besonders von katholischer Seite. — Gleich dieser etymologischen Frage gehört die genealogische, betreffend Marias *Abstammung*, zu den viel umstrittenen und immer nur mit annähernder Sicherheit zu lösenden Problemen. Beide Stammbäume Jesu zu Anfang der evangelischen Geschichte, der matthäische wie der lukanische, weisen zunächst nur Joseph, Marias Gatten, nicht die letztere, als Nachkommen Davids nach; und zumal bei der lückenhaften Beschaffenheit dieser Geschlechtsregister (vgl. d. Art. „Jesus Christus“ IX, 16, 22 ff.) läßt die Annahme, daß Marias Entstammtsein aus Davids Hause seitens der Evangelisten ohne weiteres vorausgesetzt werde, sich sehr wohl verteidigen. Aber auch für ihr Herrühren aus priesterlichem Geschlecht, also aus dem Hause Levi, läßt sich ein biblischer Anhaltspunkt gewinnen, bestehend in der Bezeichnung Elisabeths, der Frau des Priesters Zacharias, als ihrer συγγενίς (Lc 1, 36; vgl. 1, 5). Neuerdings ist Th. Zahn für diese levitische Abkunft der Mutter des Herrn nachdrücklich eingetreten, unter Verweisung auch auf uralte patristische Zeugnisse, wie Clem. R. 1. Cor. 32; Test. Sim. 7, Lev. 2, Dan 2, Gad 8 2c., sowie auf Augustins Verhandlung mit dem Manichäer Faustus (c. Faust. XXIII, 4); s. Forsch. 2c. VI, S. 328 ff. und vgl. den Nachtrag dazu: NKZ 1902, S. 19 ff. Darf diesen und ähnlichen Angaben in der altkirchlichen Überlieferung, z. B. auch der bei Pseudo-Eustath. in Hexaëm. col. 772 M. (s. NKZ a. a. O.), einiges Gewicht beigelegt werden, so kann eine Doppelabstammung Jesu: aus dem davidischen Königshause durch seinen Pflegvater Joseph und aus levitisch-priesterlichem Geschlecht durch Maria, als einigermaßen wahrscheinlich gelten. Gewiß freilich ist sie nicht; denn die συγγένεια zwischen Elisabeth und Maria konnte leicht auf irgendwelcher Ehe zwischen einem priesterlichen Vorfahren der ersteren mit einer Davididin beruhen (vgl. einerseits Schanz z. Luk 1, 36, andererseits Haußleiter, Probleme im Matthäustext, Gütersl. 1902, S. 14 f., wo die Möglichkeit einer Zuzählung Marias zur Ahnenreihe Jesu, auch ohne Bezugnahme auf ihre Abkunft sei es von Levi oder sei es von David, darzuthun versucht wird.

Leichter als jenes etymologische und dieses genealogische Problem läßt auf Grund der biblischen Angaben die Frage nach dem Mutterverhältnis Marias zu Jesu einerseits und zu den „Brüdern des Herrn“ andererseits sich entscheiden. Schon in der Bezeichnung Jesu als ihres „Erstgeborenen“ (Lc 2, 7) sowie in der Angabe über ihr späteres Verhältnis zu ihrem Gatten Joseph (Mt 1, 25; vgl. 1, 13) liegt ein deutlicher Hinweis darauf, daß diese in den Evangg. und in AG 1, 14 als „Brüder“ Jesu bezeichneten Personen Söhne Josephs und Marias, also jüngere Geschwister des Herrn waren. Dazu kommt, daß sie stets als ἀδελφοί, nie als „Vettern“ oder „Anverwandte“ Jesu bezeichnet werden und daß die Mutter, als deren Begleiter sie wiederholt in der evangelischen Geschichte auftreten (Mc 3, 31 u. Par., 6, 3 u. Par.; AG 1, 14) mit Maria der Mutter Jesu zweifellos identisch erscheint. Wird damit die Vettern-Hypothese des Hieronymus (vgl. unten) als unhaltbar dargethan, so scheitert jene andere zur Wahrung ihrer steten Jungfräulichkeit ausgesonnene Theorie, die den Joseph ihr aus seiner ersten Ehe die ἀδελφοὺς τ. κυρίου als Stiefkinder zubringen läßt (die Halb- oder Stiefbrüder-Hypothese des Epiphanius, s. u.) an der Erwägung, daß Jesus keinem seiner Jünger oder Anhänger als rechtmäßiger Messias und Davidssohn gegolten haben würde, wenn er zu Joseph im Verhältnis eines jüngeren Sohnes stand (vgl. Farrar, L. Jesu, S. 74 f., sowie Zahn, Forsch. a. a. O.; auch den Artikel „Jakobus im NT.“ (VIII, 574 ff.) und „Joseph, Pflegvater Jesu“ (IX, 362 ff.). Für den unbefangenen Leser des Neuen Testaments bleibt lediglich die im kirchlichen Altertum durch Helvidius vertretene, aber seit Hieronymus und Ambrosius verketzerte Auffassung

der Maria in Geltung, welche Jesum von derselben auf wunderbare Weise durch den hl. Geist, jene Geschwister Jesu aber von ihr als rechtmäßiger Mutter und als Gemahlin Josephs geboren werden läßt. Beides steht auf Grund der neutestamentlichen Zeugnisse fest: das wirkliche Geschwisterverhältnis der ἀδελφοί und ἀδελφαὶ τοῦ κυρίου zu Jesu, und die Jungfrauengeburt (partus virginalis) als der wunderbare Weg, auf welchem der Herr zum Sohne Marias und zum Bruder des Jakobus, Joses, Judas und Simon wurde. Ja der letztere Thatbestand fußt auf noch bestimmteren und offenkundigeren Schriftaussagen als jener erstere. In Mt 1, 18—25 und Lc 1, 26—38; 2, 7—14 besitzt die Kirche einen unanfechtbaren Rechtstitel für ihr Bekenntnis zu Jesu Christi Empfangensein vom hl. Geist und Geborensein aus Maria der Jungfrau. Für die ebionitisch-rationalistische Auffassung Jesu als eines natürlich erzeugten Sohnes des Joseph und der Maria bieten weder die evangelische Geschichte noch die übrigen neutestamentlichen Quellen irgenwelche Anhaltspunkte dar. Daß Paulus in betreff des Eintritts des Sohnes Gottes ins irdische Dasein eine andere Vorstellung gehegt haben sollte als der Pauliner Lukas, läßt sich mit nichts erweisen, vielmehr muß die Heilsthatsache einer übernatürlichen Geburt desselben auch ihm festgestanden haben. Es ergiebt sich das deutlich genug aus Stellen wie 1 Ko 15, 47; 2 Ko 8, 9; Phi 2, 9 f. und vor allem aus Ga 4, 4; denn auf die naheliegende Frage, warum hier (in den Worten γενόμενον ἐκ γυναικός) nur der Mutter Jesu Christi Erwähnung geschehe, ist doch wohl zu antworten: „Weil im Denken des Paulus neben dem himmlischen Vater Jesu für Joseph als seinen Erzeuger kein Raum war" (Zahn, D. apost. Glaubensbekenntnis, Leipzig 1893, S. 64 f.). Vgl. die durch den Apostolikumstreit der 90er Jahre veranlaßten Schutzschriften von Cremer, W. Schmidt, W. Becker &c., besonders G. Wohlenberg, Empfangen vom hl. Geist, Geboren von der Jungfrau Maria &c., Leipzig 1893, sowie aus neuester Zeit R. Grützmacher, Die Davidssohnschaft Jesu nach den Synoptikern, in d. Evang. KZ. 1901, Nr. 49 (nebst dem Nachtrage ebd. 1902, Nr. 7).

So bestimmt nach dem allem das kanonische Neue Testament sein Zeugnis für eine übernatürliche Weise des Eintritts Jesu in die irdische Geschichte ablegt, so frei erscheint es von jenen ausschmückenden Zügen, womit die Legendenlitteratur der Folgezeit teils Jesu eigene Geburt und Kindheit, teils die Geschichte seiner Mutter vor wie nach seiner Geburt umgeben hat. Die evangelische Geschichte bietet weder über die Herkunft oder die Jugendzeit der Maria irgendwelche Angaben, noch läßt sie dieselbe in den Berichten über Jesu öffentliches Lehrwirken sonderlich viel hervortreten. In der Darstellung von Jesu Jugendgeschichte erscheint sie als reine Jungfrau voll kindlicher Unschuld, Demut und Frömmigkeit. Bemerkenswert ist, daß sie das tiefe Wort ihres zwölfjährigen Sohnes (Lc 2, 49) so wenig als Joseph versteht. Zu Kana drängt sie ihn in liebender Ungeduld zur Beschleunigung der Offenbarung seiner Herrlichkeit und muß sich darob von ihm ernst zurechtweisen lassen (Jo 2, 1—12). Gegenüber der Bethätigung des Unglaubens seiner Brüder behauptet sie mindestens eine passive Haltung und wird von seinem Tadel mitberührt (Mt 12, 46—50; Mc 3, 31—35; Lc 8, 19—23). Echt menschlich und mütterlich zeigt sie sich unter dem Kreuze, und der Auftrag Jesu an Johannes ist ein Zeugnis seiner innigen Sohnesliebe und Verehrung für sie (Jo 19, 25—27). Nach der Himmelfahrt erscheint sie als Gläubige im Kreise der Apostel (AG 1, 14), aber ohne irgendwelche bevorzugte oder gar beherrschende Stellung. Das Neue Testament trägt also keine Schuld an der ungebührlichen Erhebung, welche ihr die spätere Kirche widmete. Auch die ehrenvollen Prädikate, die ihr Lc 1, 28 erteilt werden, entrücken sie nicht der rein menschlichen Sphäre der demütigen Gottesmagd und reich gesegneten Mutter. Im Gegenteil legt Jesus selbst Lc 11, 27. 28 gegen jede übertriebene Verehrung seiner Mutter berichtigende Verwahrung ein.

Das nächste Interesse, welches zu solcher Erhebung leitete, war christologischer Natur. Je reicher sich die Herrlichkeit des Gottmenschen in dem kirchlichen Bewußtsein entfaltete, desto unwillkürlicher übertrug sich die Ehrfurcht vor ihm auf seine Mutter, die durch seine Geburt seine Menschwerdung vermittelt hatte, auf welcher doch sein ganzes Erlösungswerk ruht. So sah man das Mysterium derselben schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts in der Geschichte des Sündenfalls vorgebildet: Adam ist der Typus Christi, Eva der Maria, der Baum des Ungehorsams der Typus des Holzes, an welchem Christus das Werk des Gehorsams vollendet hat. Eva glaubte der Schlange und wurde die Urheberin des Fluches und des Todes, Maria glaubte der Botschaft des Engels und wurde das Werkzeug des Heils und des Lebens (Justin, Dial. 100; Irenäus III, 22, § 4, V, 19, § 1; Tertullian, De carne Christi 7). Nur in diesem Sinne nannte sie Irenäus advocata virginis Evae (Übersetzung von συνήγορος), nicht in der Bedeutung von Fürbitterin, wie die

katholische Kirche interpretiert. Später fand die abendländische Kirche in dem Ave den umgekehrten Namen der Eva, der Mutter der Lebendigen, und bezog die Stelle 1 Mos 3, 15 nach der Version der Vulgata: ipsa tibi conteret caput, auf Maria.

Das zweite Moment, auf welchem die weitere Entwickelung beruht, liegt in der Überschätzung des asketischen Lebens und insbesondere der Ehelosigkeit, wie sie seit dem 4. Jahrhundert besonders durch das Mönchtum weiter verbreitet wurde. Maria wurde das Urbild der Virginität (vgl. Zahn, VI, 308 f. 336 f.). Noch Tertullian hatte unumwunden ausgesprochen (de monogam. cap. 8): Christum virgo enixa est, semel nuptura, damit sie als mater et virgo et univira offenbar werde. Noch Basilius erkennt (hom. in Chr. generationem c. 5) an, daß der Wortlaut von Mt 1, 25 diese Auffassung begünstige, aber er fand doch bereits darin einen Widerspruch gegen das fromme Gefühl. Dagegen bekämpft bereits Epiphanius (haer. 78) die, welche behaupteten, Maria habe nach Jesu Geburt mit Joseph ehelichen Umgang gepflogen und andere Kinder geboren, unter dem Namen Antidikomarianiten als Ketzer (s. den Art., I, S. 584). Nach ihm kommt ihr das Prädikat *πάρθενος* unablösbar zu. Hieronymus bezeichnet auf die gleiche Behauptung hin den Helvidius (de perpetua virginitate b. Mariae) als Herostrat, der den Tempel des hl. Geistes, den jungfräulichen Mutterschoß der Maria, zerstöre. Der römische Bischof Siricius bestätigte um 392 das Urteil, welches wegen derselben Ansicht die illyrischen Bischöfe gegen den Bischof Bonosus (s. d. Art. II, S. 558) gefällt hatten (ep. IX ad Anysium c. 3). Man setzte dieser häretischen Meinung die Behauptung einer bloßen Scheinehe entgegen und erklärte die Brüder des Herrn entweder, wie Epiphanius, für Söhne des Joseph aus früherer Ehe, oder wie Hieronymus, nach welchem auch Joseph die Virginität stets bewahrt hat, für Vettern Jesu und Söhne der Maria, Frau des Klopas und Schwester seiner Mutter (c. Helvid. 11; zu Mt 13, 55, ꝛc.; vgl. Zahn, S. 320—325; Grützmacher, Hieronym. I, 291 ff.). Origenes (hom. in Luc. 6) motiviert diese Scheinehe bereits mit der Notwendigkeit, dem Fürsten dieser Welt das Mysterium der jungfräulichen Geburt zu verheimlichen. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts gilt die Annahme, daß Joseph und Maria sich ehelicher Beiwohnung stets enthalten hätten, als allgemein bezeugte und einzig rechtgläubige (Pseudo-Athanas. contr. Apollin. I, 4).

Noch Tertullian (de carne Christi c. 23) und Origenes (hom. 14 in Luc.) suchten den naturgesetzlichen Vorgang der Geburt Jesu durch die Annahme, daß durch dieselbe der Mutterschoß der Maria erschlossen worden sei, zu wahren. Auch diese verständige schriftgemäße Anschauung wurde seit dem 4. Jahrhundert verletzt. Wahrscheinlich veranlaßte Jovinian, unter dessen anstößigen Behauptungen sie sich befand (Augustin, De haeresib. 82), die Kirchenlehrer seiner Zeit zur Antithese, daß Maria sowohl vor als in und nach der Geburt Jungfrau geblieben sei (*ἀεὶ πάρθενος*, semper virgo) und mithin clauso utero geboren habe. Man fand dies in dem Typus von dem östlichen Thore des Tempels angedeutet, welches nach Ez 44, 1—3 verschlossen bleiben mußte, weil durch dasselbe Jehova hindurchgegangen sei (Ambrosius, De institut. Virginis c. 8. Nr. 52; epist. ad Siricium Nr. 4. 5; Hieronymus, Adv. Pelagianos II, 4), und begründete das Wunderbare des Vorganges vornehmlich mit dem analogen Eingang des Auferstandenen durch verschlossene Thüren bei seinen Jüngern (Gaudentius von Brescia, Sermo IX; Gregor der Große, Hom. in Ev. lib. II, 26). Während ferner noch Tertullian (de carn. Chr. c. 4) und selbst Hieronymus (adv. Helvidium 18) zugaben, daß die Geburt Jesu unter allen contumeliis naturae geschehen sei, bildete sich allmählich die Vorstellung aus, daß Maria ohne alle Wehen und Belästigung geboren habe (Joh. von Damaskus, De orthod. fide IV, 14). Es leuchtet ein, daß dadurch der Geburtsakt der Maria dem Boden der realen Natürlichkeit völlig entrückt und in die Sphäre nicht bloß des Wunders, sondern geradezu des doketischen Scheines versetzt wurde.

Diese Ansichten gestalteten sich zu Legenden in einer Reihe von apokryphischen Erzählungen, in denen die dürftigen Nachrichten über die Jugendgeschichte Jesu durch Dichtungen ergänzt wurden. Die wichtigste ist wohl das Protevangelium Jakobi (abgedruckt in dem Cod. apocryph. N. T. von Thilo, I, 159 und bei Tischendorf, Ev. apocr., ed. 2 [1876], p. XII sq.), aus welchem einzelne Züge schon dem Justin und Tertullian bekannt waren, und das vielleicht bereits dem Origenes unter dem Namen des pseudonymen Verfassers, wenn auch noch nicht in seinem jetzigen Umfange, vorlag. Nach demselben flehten Joachim und Anna wegen der Schmach ihrer kinderlosen Ehe um Leibessegen, und Anna (s. d. betr. Art. I, 552, 30 ff.) gelobte ihr Kind für den Fall ihrer Erhörung dem Herrn zum lebenslänglichen Dienst. Maria wurde geboren, Anna weihte ihr Schlafgemach, jeder unreine Gegenstand wurde von ihr ferne gehalten, reine Jungfrauen zu ihrer Pflege

bestimmt. Ein Jahr später ließ sie der Vater durch Priester bei einem Gastmahle segnen. Nach zurückgelegtem dritten Jahre wurde sie unter Fackelschein zu dem Heiligtum geleitet und wuchs gleich einer Taube heran, die im Tempel nistet: ihre Speise empfing sie aus Engelshand. Als sie zwölf Jahre alt war, wurden auf das Gebot eines Engels an den Priester Zacharias sämtliche Witwer versammelt und ihre Stäbe im Tempel geweiht; aus dem des Zimmermanns Joseph kroch eine Taube und setzte sich auf sein Haupt, nach diesem Zeichen wurde Maria seiner Obhut anvertraut und zog in sein Haus. Mit sechs anderen Jungfrauen aus Davids Geschlecht an dem Weben des Tempelvorhangs beteiligt, empfing sie die Verkündigung des Engels nach Lc 1. Über ihre Schwangerschaft erschrocken, wird Joseph vom Engel im Traume belehrt. Infolge der Anklage des Schriftgelehrten Hannas vor dem Synedrium müssen Joseph und Maria ihre Unschuld dadurch erhärten, daß sie (nach 4 Mos 5, 18 ff.) das fluchbringende Wasser des Wehes trinken; das Gottesurteil entscheidet zu ihren Gunsten. Darauf wandert Joseph mit seinen Söhnen zur Schatzung nach Bethlehem, Maria begleitet sie auf einem Esel, in einer am Wege befindlichen Höhle erwartet sie ihre Stunde; plötzlich lagert sich eine Erstarrung über die ganze Welt und hemmt ihre Bewegung, es harrt die sichtbare und unsichtbare Welt in ängstlichem Schweigen des großen Ereignisses. Joseph ruft eine ihm begegnende Hebamme zur Hilfe; als diese der Höhle sich nähert, hebt sich die Wolke, die sie umschwebt, ein Lichtglanz bricht aus dem Innern, das Kind wird an den Brüsten der Mutter sichtbar. Als darauf Salome, durch die Hebamme von dem Wunder unterrichtet, naht und es zweifelnd wagt, die Jungfrau zu untersuchen, wird ihre Hand vom Feuer verbrannt, aber kaum hat sie das Kind auf ihren Arm genommen, so ist sie wieder geheilt. Darauf die Erscheinung der Magier und der bethlehemitische Kindermord, aber statt der Flucht nach Ägypten die Bewahrung des Kindes durch Versteckung in einer Krippe der Herberge, endlich die apokryphische Erzählung von der wunderbaren Rettung der Elisabeth und des Täufers, sowie der Ermordung des Priesters Zacharias auf des Herodes Befehl. Obgleich die katholische Kirche schon im gelasianischen Dekrete diese apokryphische Litteratur verworfen hat, sind nichtsdestoweniger viele Züge daraus in die kirchliche Tradition übergegangen, so die Namen des Joachim und der Anna, die Erziehung der Maria im Tempel, die im Greisenalter geschlossene Scheinehe des Joseph (nach der Historia Josephi fabri lignarii in seinem 90. Jahre), die Entbindung der Jungfrau in einer Höhle. Jedenfalls sind alle diese Darstellungen der Jugendgeschichte, der Verheiratung und der Geburt der Maria, von der Tendenz beherrscht, den Glauben an ihre Virginität vor, in und nach dem Geburtsakte zu stützen und zu fördern. — Eine weitere Reihe apokrypher Legenden betrifft die spätere Lebenszeit Marias (seit Jesu Himmelfahrt) und ihren Lebensausgang. Sie finden sich in dem, etwa der Mitte des 4. Jahrhunderts entstammenden Apokryphon De transitu Mariae aufgezeichnet (Tischendorf, Apocalypses apocryphae, Lips. 1866, p. 114 sq.; vgl. Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I, 13. 107. 192. 448 f., sowie Diekamp a. a. O.), liegen jedoch in den verschiedenen Hdss. desselben in stark abweichender Fassung vor. Nach den meisten lateinischen Hdss. hätte Maria noch zwei Jahre über Christi Himmelfahrt hinaus im Kreis der Apostel gelebt, nach einigen sogar 22, bezw. 24 Jahre, nach der sahidischen Bearbeitung nur 15 Jahre. Der späte Chronograph Hippolyt v. Theben (7. Jahrhundert) bestimmt die Dauer ihres Zusammenlebens mit den Aposteln nach dem Heimgang Jesu zum Vater auf 11, und die Gesamtdauer ihres Erdenlebens auf 59 Jahre. Von einer Übersiedelung der hl. Jungfrau mit ihrem Pflegsohn, dem Apostel Johannes (vgl. Jo 19, 25 f.) nach Ephesus weiß dieser Chronist nichts; doch existierte eine dahin lautende Überlieferung, nach welcher also Maria ihr Leben in Ephesus beschlossen hätte, bereits im 4. Jahrhundert (Epiph. haer. 78, 11, p. 511 Dindorf). Für Jerusalem als ihren letzten Wohnort und Sterbeort scheinen andere alte Überlieferungen zu sprechen, doch liegen entscheidende Zeugnisse aus dem Altertum weder für die eine noch für die andere dieser Annahmen vor, so daß noch heute für jede derselben gelehrte Plaidoyers versucht werden können. Vgl. einerseits Fonck als Verteidiger der dormitio Ephesina, andererseits Nirschl als Anwalt der dormitio Hierosolymitana, von welchen jener die Offenbarungen der Katharina Emmerich, dieser die einer schon älteren Ekstatischen, der Maria v. Agreda, anzuführen in der Lage ist (s. über diese Kontroverse auch Th. Zahn, Die Dormitio S. Virginis 2c., NkZ 1899, bes. S. 409 ff. 419 ff.). — Wegen der Legende von Mariä Himmelfahrt s. unten (II, bei den Marienfesten).

Trotz der verherrlichenden Züge, womit man ziemlich frühzeitig das Bild und die Geschichte der Maria ausstattete, war man bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts noch nicht geneigt, ihr einen Kult zu widmen oder gar Gebete an sie zu richten. Maria, sagt Epi-

phanius, werde in Ehren gehalten, aber nicht angerufen, dem Herrn allein gebührt Anrufung (προσκυνείσθω); darum habe Christus sie in Kana „Weib" genannt, um jede ungebührliche Verehrung von ihr fern zu halten (haeres. 79, 4. 9). Trotz ihrer Heiligkeit entdeckte man an ihr manche Fehler. Während dem Tertullian die Apostel das Bild der Kirche waren, sah er in den ungläubigen Brüdern Jesu das Bild der Juden, in Maria der Synagoge; in diesem Sinne faßt er den Ausspruch Jesu Lc 11, 27. 28 (de carn. Chr. 7). Origenes (hom. 17 in Luc.) und Basilius der Große (ep. 260 ad Optim.) nahmen an, daß auch sie sich am Leiden Christi geärgert habe, sonst würde dieser nicht für ihre Sünden gestorben sein. Darin meinen sie das von Simeon ihr geweissagte Schwert zu erkennen. Chrysostomus findet (hom. 21 in Joh.) in ihrem Benehmen zu Kana vorlaute und anmaßende Zudringlichkeit, in den Worten Mt 12, 48—50 die verdiente Strafe für die Eitelkeit, womit sie vor dem Volke ihre mütterliche Auktorität zur Geltung bringen wollte. Daß die Quaest. et Respons. ad Orthodoxos (qu. 136) auf Ablehnung eben dieser und ähnlicher Vorwürfe ausgehen und mit verfehlter Exegese den Worten der Rüge Jesu wider seine Mutter ihren tadelnden Sinn zu benehmen, ja Marias Tugenden als die aller Weiber überstrahlend darzustellen suchen, gehört mit zu den ernstlichen Schwierigkeiten, welche der auf den Antiochener Diodor v. Tarsus als Verfasser des genannten Quästionenwerks ratenden Hypothese Harnacks entgegenstehen (TU, N. F. VI, 1901; vgl. Jülicher, ThLZ 1902, Nr. 3).

II. Der Mariendienst vom 5. bis zum 16. Jahrhundert. — 1. Die Mariologie der späteren Väter (bis ca. 700); Benrath, l. c., S. 33—65; Rösch, ThStK 1888, S. 278ff.; F. A. v. Lehner l. c.; Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. II[3], 450f. Vgl. L. Jacobi in ZKG V (1882), S. 246 f. und Krumbacher, Byz. Lit.[2], 666 f.

2. Der Marienkultus im Bilderstreit. Benrath, S. 49f., S. 88—94; J. Langen, Joh. v. Damaskus, Gotha 1876, S. 218 ff. 286—289; Schwarzlose, Der Bilderstreit ein Kampf der griech. Kirche um ihre Eigenart und Freiheit, Gotha 1890, S. 201 ff.; Pitra, Analecta Spicilegio Solesmensi parata, t. I (Paris. 1876), p. XLIII; J. L. Jacobi, Zur Geschichte des griech Kirchenlieds, ZKG V (1882), S. 247; Krumbacher, Gesch. der byzantin. Lit.[2], S. 666; G. A. Schneider, Der h. Theodor v. Studion &c., Münster 1900, S. 6. 97 f. 107.

3. Die älteren Marienfeste. Jak. Gretser, De festis Christianorum ll. II, Ingolstadt 1612 (c. Auctario); Hppol. Marracci, Pontifices maximi Mariani, Rom. 1642; L. Thomassin, Hist. des fêtes, Par. 1683; Prosper Lambertini (Benedict XIV.), Commentarii de Jesu Christi Matrisque eius festis etc., ex ital. in lat. serm. vertit J. A. de Gracomellis, Patav. 1752 in fol., nov. ed. 1766; Nickel, Die hl. Zeiten und Feste nach ihrer Geschichte und Feier in der kath. Kirche, Mainz 1825 ff.; E. Vacandard, Les origines de la fête de la Conception dans les diocèses de Rouen et en Angleterre, RQS. 1897; F. X. Kraus, Real-Encykl. der christl. Altertümer, Art. „Feste" (I, 495 f.); Schrod, Art. „Marienfeste" in KKl.[2], VIII.

Von protest. Autoren: Rud. Hospinian, Festa Christianorum, h. e. de origine, progressu, ceremoniis et ritibus festorum dierum lib. unus, Tigur. 1593 fol. (Genev. 1669. 1674); Joh. Andr. Schmid (Prof. in Helmstädt, † 1726), Prolusiones Marianae etc., Helmstädt 1712—1719 (Prolus. I—X); Augusti, Handb. der christl. Archäologie, I (Leipzig 1836), S. 559—565; Benrath, ThStK 1886, S. 66—73.

4. Mariologie und Marienkult im Mittelalter. Th. Esser, Geschichte des engl. Grußes, HJG V [1884], S. 88—116); A. Salzer, Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Litteratur und lat. Hymnenpoesie des Mittelalters, Linz 1893; O. Bardenhewer, Der Name Maria &c., S. 80—120; Steph. Beissel, S. J., Die Verehrung Unserer l. Frauen in Deutschland während des Mittelalters, Freiburg 1896; F. Kaulen, Artikel „Marienlegenden" im KKL[2], VIII, 831—846.

Von protest. Autoren: J. Kloeden, Gesch. der Marienverehrung, besonders in den letzten Jahrhunderten des MAs, in der Mark Brandenburg und der Lausitz, Berlin 1840; Ed. Preuß, Die röm. Lehre von der unbefleckten Empfängnis aus den Quellen dargestellt, Berlin 1865 (vgl. unten III); Benrath, ThStK 1886, S. 197—267; Harnack, Dogmengesch. III[3], 285 f. 584—588.

5. Monographisches über die Mariologie einzelner Theologen. B. Hänsler, O. Cist., De Mariae plenitudine gratiae secundum S. Bernardum Abbatem et Eccl. Doctorem, Freiburg 1901; R. Rocholl, Rupert v. Deutz; Beitrag z. Gesch. der Kirche im 12. Jahrhundert, Gütersloh 1886, S. 141—147; Aloys Meister, Die Fragmente der Libri VIII miraculorum des Cäsarius von Heisterbach, herausgeg., Rom 1901 (= Suppl. XIII der Röm. QS); M. Weiß, Die kleineren mariologischen Schriften des sel. Albertus Magnus (I. Mariale; II. Compendium super Ave Maria), Paris 1898; F. Morgott, Die Mariologie des h. Thomas v. Aquino, Freiburg 1878. (Gegen dens. Knittel, ThQS 1879, III, 355—401.)

Die schon im 5. Jahrhundert mächtig aufwuchernde Verehrung der Maria mag zum Teil darin ihre Erklärung finden, daß seit Konstantin die Heiden sich massenhaft in die Kirche drängten und ihre gewohnten Vorstellungen mit den christlichen Lehren vermischten. Die heidnischen Kulte, durchaus auf dem Boden der Naturreligion erwachsen und darin vorzugsweise das Phänomen der Zeugung betonend, stellten die apotheosierten Naturkräfte durchgängig in dem polaren Gegensatze der Geschlechter dar. Eine ähnliche Erscheinung zeigt sich in den Syzygien der Gnostiker. Wie leicht ließ sich nun diese Anschauung im Christentum zur Vorstellung von der Mitwirkung eines weltlichen Prinzipes bei der Erlösung ausbilden und wer wäre dazu verwendbarer gewesen, als Maria, die schon den ältesten Vätern der Antitypus der Eva, wie Christus des Adam war. Wirklich bestreitet Epiphanius (haeres. 79) die Kollyridianerinnen, eine Sekte schwärmerischer Weiber, die sich Priesterinnen der Maria nannten und an einem ihr geweihten Festtage Brotkuchen in Prozession herumfuhren, sie ihr zum Opfer brachten und dann gemeinsam verzehrten — Gebräuche, wie sie in den Thesmophorien und in dem von Jeremias (7, 18; 44, 59) beschriebenen Kultus der kanaanitischen „Königin des Himmels" üblich waren. Epiphanius erklärt ihnen entrüstet, daß Maria keine Göttin sei. Vgl. Rösch, ThStK 1888, S. 278 f., der jene Brotkuchen als Phallussinnbilder deutet und die von den Kollyridianerinnen verehrte Maria als identisch mit der arabisch-phönikischen Astarte betrachtet — unter scharfem Widerspruch Bardenhewers (vgl. oben d. Lit. I, 2).

Der wichtigste Wendepunkt in der Entwickelung der Marienverehrung ist der nestorianische Streit. Obgleich wesentlich von christologischem Interesse ausgehend, begann er dennoch mit der entgegengesetzten Folgerung, welche die beiden streitenden Parteien, die alexandrinische und die antiochenische Schule, aus ihrer differenten Ansicht von dem Verhältnisse der beiden Naturen in Christo zu einander und von der Übertragbarkeit der göttlichen Prädikate auf die menschliche Natur zogen: nämlich mit der Frage, ob Maria Gottesmutter (*θεοτόκος*) oder nur Christusmutter (*Χριστοτόκος*) genannt werden dürfe. Das Recht der ersten Bezeichnung siegte, ihr Bestreiter, Nestorius, wurde auf der ökumenischen Synode zu Ephesus 431 verdammt. Die Bedeutung dieser Entscheidung bewies der Enthusiasmus, womit Ephesus die siegreichen Väter bei ihrer Rückkehr aus der Sitzung begrüßte: unter Fackelschein, von Weihrauch umduftet, wurden sie am Abend in ihre Wohnungen geleitet, alle Häuser waren erleuchtet. Der Verteidiger der Gottesgebärerin, Cyrill von Alexandria, verkündigt sie in öffentlicher Predigt zu Ephesus als die Jungfrau und Mutter, durch welche die Dreieinigkeit verherrlicht, das Kreuz des Heilandes erhöht worden, die Engel triumphieren, die Teufel vertrieben, der Versucher überwunden, die Menschheit zum Himmel erhoben ist. Der Gegner und spätere Nachfolger des Nestorius auf dem Bischofsstuhl zu Konstantinopel, der Presbyter Proklus, nennt sie in seiner Homilie De laudibus St. Mariae: „die wahrhaftige Wolke, auf welcher Gott, der über dem Cherubim Thronende, fährt, die einzige Brücke Gottes zu den Menschen, den beseelten Strauch, den das Feuer nicht verzehrt, den Webestuhl der Menschwerdung" (MSG XLV, col. 679 sq.; vgl. v. Lehner[2], 213—217).

Von jetzt an wurde ihre Verehrung allgemein und mit jedem Jahrhundert überschwenglicher. Bereits war durch die Verehrung der Märtyrer dazu der Weg bereitet. Schon Hieronymus hatte diesen Teilnahme an der Ubiquität des Lammes zugeschrieben; Gregor von Nyssa hatte sie in seinen Homilien als gegenwärtig angeredet und sie um ihre Fürsprache gebeten. Jetzt trat Maria an die Spitze der Märtyrer als Königin des himmlischen Chors. Die Gebete an sie wurden allgemeine Sitte. Justinian erflehte in einem Gesetz (Lib. I, Cod. tit. 27 de offic. diaet. Afric. I, 1) ihre Fürsprache um Herstellung des römischen Reichs. Der Feldherr Narses erwartet von ihr die Offenbarung der Zeit und Stunde zum Angriff (Evagrius H. E. IV, 24). Kirchen wurden ihr geweiht, Altäre errichtet, Bilder aufgestellt. Bonifatius IV. ließ sich vom Kaiser Phokas das Pantheon des Agrippa übergeben, entfernte daraus die Standbilder der heidnischen Gottheiten und weihte es 608 der Maria ad martyres. Der christliche Olymp hatte die alte Götterwelt verdrängt. Trotz des chalcedonischen Dogmas war das Menschliche in Christo für das Bewußtsein des katholischen Volkes von dem Göttlichen absorbiert worden, wurde er nur als Gott vorgestellt, verehrt, angebetet. Man bedurfte einer weiteren menschlichen Vermittlung, durch welche die göttliche Majestät zugänglich und die Strenge des Richters für den Gnadesuchenden gemildert wurde: kein Heiliger konnte sie wirksamer übernehmen, als die gebenedeite Mutter. Aus einer Begnadigten wurde sie die Gnadenreiche, die Gnadenspenderin, mit einer Milde, wie man sie selbst Christo nicht zutraute. Laut ertönte ihr Ruhm von den Kanzeln und in den kirchlichen Hymnen (s. Pitra, Jacobi und

Krumbacher a. a. O.). Johann von Damaskus (um 750) nennt sie in einer Homilie die einzige Königin unter den Königinnen, der der Sohn die ganze Schöpfung unterworfen hat, daß diese durch sie bewahrt werde (Langen, S. 218). Die Verehrung für sie wurde noch gesteigert durch die Wunder, die man von ihr erzählte. Gregor von Tours (573 bis 595) will wissen, daß sie in einem ihr geweihten Kloster zu Jerusalem in einer Nacht alle Scheunen mit Korn gefüllt, er selbst will mit Reliquien von ihr eine Feuersbrunst beschworen haben (De glor. martyr. I, 11). Im 9. Jahrhundert berichtet der Biograph des Johann von Damaskus, Johann Juvenilis, als der Chalif Abdalmelek jenem im Zorn die Hand hatte abhauen lassen, sei sie durch die Hilfe der Jungfrau auf sein Gebet im Schlafe ihm wieder angewachsen (Langen, S. 16).

Auch der Bilderstreit hat nur dazu gedient, ihre Verehrung fester zu begründen und weiter zu verbreiten. Selbst die bilderfeindliche Synode von Konstantinopel empfahl 754 ihre Fürbitte, weil sie freieren Zugang zu dem von ihr geborenen Gott habe (Mansi XIII, 345; Anath. XI). Die bilderfreundliche Synode von Nicäa aber erklärte im Jahre 787 (Mansi p. 377), die dem Bilde gewidmete Ehrenbezeigung steige zum Urbild hinan; wer jenes anrufe (ὁ προσκυνῶν), rufe in ihm dieses an. Für die Bereicherung der Liturgie mit Gesängen zum Lob der h. Jungfrau (s. g. *Θεοτόκια* und *Σταυροθεοτόκια*) wirkten eifrig Theodorus Studita und seine Schüler, unter welchen der Hymnograph Joseph († ca. 883) in üppiger Glut seiner Schilderungen und schwülstiger Häufung der Epitheta alle übertraf (Krumbacher [2], 676 f.; Benrath, S. 92 f.). Bald wurden die Marienbilder in Kirchen, Häusern und auf Wegen immer häufiger, man zündete vor ihnen Lichter an, beräucherte sie, betete vor ihnen. Wer sich dem Kloster widmete, ließ seine abgeschnittenen Haare gleichsam in ihren Schoß fallen. Es bildete sich allmählich eine Tradition über ihre Gestalt und ihr Aussehen. Nach dem Mönch und Presbyter Epiphanius (bei Nicephorus Callisti h. eccl. II, 23) soll sie mittlerer Statur, bräunlicher Farbe, ovalen Gesichtes, schmaler und länglicher Handbildung gewesen sein. Als das berühmteste Bild galt das angeblich von Lukas gemalte; es existierte in mehreren Exemplaren, deren jedes seine eigene Tradition hat. Andere in Italien und Spanien sollten sogar von Engeln gemalt sein u. s. f. (vgl. unten IV).

Mit besonderer Vorliebe mußte der Marienkult von den germanischen Völkern aufgenommen werden. In dem altgermanischen Charakter lag eine zarte Scheu vor der weiblichen Natur, in der man ein Höheres, Reines und Heiliges ahnte (das sanctum et providum bei Tacitus, Germ. 8). Aus dieser Verehrung erwuchs jener romantische Frauendienst des Mittelalters, der unmittelbar neben dem Gottes- und Herrndienst seine Stelle fand und mit ihnen die Kreise bildete, in denen das fröhliche Rittertum und der Minnensang sich bewegten. Was war natürlicher, als daß Maria den christlich germanischen und romanischen Völkern das Ideal der in Gott verklärten Weiblichkeit wurde und daß man ihr Bild mit aller Hoheit, Anmut, Milde, Schönheit, Demut und Reinheit ausstattete, welche man an den Edelsten ihres Geschlechtes zu bewundern gewohnt war? Die ganze Galanterie des Rittertums mischte sich in den Mariendienst, selbst der Name: unsere Frau (frowe, Herrin, die angebetete Geliebte des Ritters im Unterschiede von wîp, Ehefrau) oder notre dame ist daher entlehnt. Zugleich trat der ethnisierende Zug mit aller Stärke hervor: Maria, die Himmelskönigin, wurde immer mehr der menschlichen Sphäre enthoben. Hoch über allem Geschaffenen, selbst über den Engeln, die sie verherrlichen, thront sie neben Gott und partizipiert an seiner Gewalt und Weltregierung.

Ildefons von Toledo († 667) bewies noch einmal die beständige Virginität der Jungfrau gegen die längst dahingegangenen Jovinian und Helvidius sowie gegen die Juden mit den Argumenten des Ambrosius und Hieronymus, die er nochmals in seiner Schrift De illibata b. Virginis virginitate adv. tres infideles (MSL col. 53—110; vgl. Benrath, S. 53 ff.) zusammenstellte. Ratramnus (s. den Art.) bestritt um 845 Gegner, die behaupteten, Jesus habe auf anderem als dem gewöhnlichen, auf einem unbekannten Weg den Mutterschoß der Jungfrau verlassen (vgl. Joh. Damasc. de orth. fid. IV, 14) und trat für die Wahrhaftigkeit seiner menschlichen Geburt ein. Paschasius Radbert dagegen leugnete, daß Maria nach dem gewöhnlichen Naturgesetz geboren habe. Viele stimmten darin überein, daß die Geburt vulva clausa erfolgt sei und beriefen sich dafür gleichfalls auf den Durchgang des Auferstandenen durch die verschlossene Thüre (J. Bach, Dogmengeschichte des MA.s, I, S. 152 ff.; Harnack III, 285 f.).

Eine noch glanzvollere Periode für die Mariaverehrung eröffnet sich mit dem 11. Jahrhundert. Peter Damiani preist Maria als die vollendete Kreatur, er nennt sie deificata, kein Ding sei ihr unmöglich, Verzweifelnde richte sie zur Hoffnung der Seligkeit auf. Sie

tritt vor den Altar der Versöhnung nicht als Magd, sondern als Herrin, befehlend, nicht bittend (Serm. I, de nativit.). Sie ist das goldene Bett, auf dem Gott, ermüdet von der Menschen und Engel Treiben, sich zur Ruhe niederlegt. In wahrhafter Ekstase schaut er die Vorbereitungen zur Verkündigung: die vernünftige Kreatur fällt, der Allmächtige birgt schweigend seine Verlegenheit, endlich wird Maria geboren und reift zu solchem Zauber der Schönheit, daß Gott, in Liebe entbrannt, das hohe Lied zu ihrem Preise singt; er versammelt die Engel und verkündet ihnen seinen Ratschluß, daß, wie durch ihn alles geschaffen worden sei, so auch durch sie alles erneuert werden soll. Dieser Ratschluß wird in Schrift gefaßt und dem Gabriel übergeben u. s. w. (Serm. IX de annunc.). Bernhard von Clairvaux predigt (Serm. II in Pentec. c. 4): Auf Maria sehen die Bewohner des Himmels, wie der Hölle, jene, um wiederhergestellt, diese, um erlöset zu werden; in ihr finden die Engel ihre Lust, die Gerechten Gnade, die Sünder Vergebung in Ewigkeit. Er fragt seine Zuhörer (Serm. in nativit. c. 4): „Fürchtest du in dem Sohne die göttliche Majestät? Willst du einen Fürsprecher (advocatum) auch vor ihm haben? Nimm deine Zuflucht zu Maria, rein ist in ihr die Menschheit, es wird die Mutter der Sohn, den Sohn der Vater erhören“ (s. überhaupt Hänsler, l. c.). Abt Ruprecht von Deutz, der in seiner Auslegung des Hohenliedes durchgängig die Beziehung desselben auf Maria festhält, findet in den Gewürzbergen (8, 14) die Heiligen angedeutet, in Maria sieht er den Berg aller Berge, die Heilige aller Heiligen, von der der Psalmist gesungen: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von denen mir Hilfe kommt“ (Rocholl a. a. O.). Bonaventura (Serm. de B. Virg.) nennt sie den Fels, der in dem Leiden des Herrn allein nicht wankte und auf den er darum seine Kirche gebaut hat. Thomas v. Aquin (Serm. in die Purificat. V. Mar.) deutet die sieben Säulen der Weisheit in Spr. Sal. 9, 1 auf sieben Tugenden der Maria; in seiner Summa (P. III, qu. 29, a. 1) preist er sie als das Bild der gesamten Kirche, welche gleichfalls Jungfrau und Einem Manne, nämlich Christo, verlobt und angetraut sei. Berthold v. Regensburg mahnt aufs angelegentlichste und immer wiederholt zur Anrufung der h. Gottesmutter, die zwar demütig ist gleich dem milden Lichte des Monds, aber die große Versöhnerin der ganzen Christenheit (ein suonerin aller kristenliute) „deren Bitten und Rufen mehr hilft denn das aller anderen Heiligen zusammen“ (vgl. Stromberger, Berth. v. Regensburg, Gütersloh 1877, S. 174 ff.). — Ihren Höhepunkt erklimmen die Leistungen dieser panegyrischen Marien-Homiletik in dem Mariale des Mailänder Franziskaners Bernardinus de Bustis († ca. 1500), einer Mustersammlung von Predigten über die h. Jungfrau für alle Sonn- und Festtage des kirchlichen Jahreslaufs. In der letzten dieser 63 Prunkreden wird dieselbe angeredet: „O redemptrix universi! O mutatrix cursus naturalis! O recuperatrix perditi orbis! O renovatrix humanae naturae! O mediatrix Dei et hominum! O fundamentum nostrae fidei! O scala, per quam in coelum ascenditur! O regina et imperatrix universi orbis! Defende nos a malignis spiritibus!“

Diese Romantik der Prediger teilten die Minnesänger; selbst ein Walther von der Vogelweide und ein Konrad von Würzburg wetteiferten in ihrem Preis. In ihrem Sang wird die Herrlichkeit Christi von dem Glanze verdunkelt, der die Himmelskaiserin strahlend umfließt. „Gras und Laub, Regentropfen und Sterne, wenn jedem eine Zunge geliehen würde, könnten doch ihr Lob nicht aussprechen; sie heißt Maria, weil sich alle Güte in ihr vereinigt, wie das Meer alle Flüsse in sich aufnimmt.“ Rainmar von Zweter (Hagen, Minnesinger, II, 175) singt: „Durch Minne ward der Alte jung, der immer war ohn' Ende; vom Himmel that er einen Sprung herab in dies Elende, ein Gott und drei Genende (Namen oder Personen der Trinität) empfingen von einer Magd Jugend: das geschah durch Minne.“ Wilhelm Grimm füllt in der Einleitung zur goldenen Schmiede Konrads von Würzburg einen Bogen mit den Prädikaten, die ihr die Dichter beilegen. — Auch in Hervorbringung neuer Marien-Legenden und sagenhafter Berichte über Marienwunder leisten die letzten Jahrhunderte des MA.s Großes. Von den jüngst durch Al. Meister herausgegebenen drei ersten Büchern eines umfänglicheren (auf 8 Bücher angelegten, aber unvollendet gebliebenen) Wunderbuchs des Cäsarius v. Heisterbach bietet das dritte lediglich Erzählungen von Wundern — 83 an der Zahl — welche durch die h. Jungfrau gewirkt sein sollen (s. o. d. Lit.). In Jacobs de Voragine Legenda aurea (vgl. Bd VIII S. 561, 5 ff.) spielen derartige Geschichten gleichfalls eine stark hervortretende Rolle. Der „ekstatische Doktor“ des Karthäuserordens Dionysius v. Rickel beschließt sein apologetisches Dialogion de fide catholica (t. XVIII opp. Dionysii Carth., Montreuil 1899) im 8. Buch mit einem Abschnitt über die Wunder Christi und der Heiligen,

worin Maria als Wunderthäterin ihrem Sohne völlig gleichgestellt erscheint. Sie bewirkt das Wiederanheilen der dem Papste Leo II. und dem Joh. von Damaskus abgehauenen Hände, sie erscheint zu wiederholten Malen den Heiligen Martinus, Bernardus, Franziskus 2c., kurz: Miraculorum eius non est numerus; mortuos multos aeterna morte damnandos vitae restitui a Deo Filio procuravit etc. Das Volkslesebuch der Miracula B. Mariae V. existiert in zahlreichen lateinischen Handschriften; es wurde in der ital. Ausgabe: Miracoli della gloriosa Vergine Maria während der vier letzten Jahre des 15. Jahrhunderts an verschiedenen Orten Italiens nicht weniger als 14 Male gedruckt (Benrath, S. 229). — Wegen des gleichfalls sehr beträchtlichen Anteils der bildenden Künste an der Bewirkung dieses unerhörten Aufschwungs der Mariolatrie s. u. IV.

Selbstverständlich errang sich Maria einen immer breiteren Boden im kirchlichen Kultuswesen und in dessen liturgischen Formen. Machte auch die scholastische Theologie, gleichsam um das böse Gewissen zu beschwichtigen, einen Unterschied zwischen der Dulia, welche den Heiligen, und der Latria, welche Gott und Christo allein zugewiesen wurde, so überflügelte doch schon vermöge der Hyperdulia, welche man der Maria zuerkannte, ihre Verehrung die aller anderen Heiligen. In der Praxis aber schwand der kleine Abstand, der sie von Christo trennte, vollends. Seit dem 11. Jahrhundert widmete man ihr zuerst in den Klöstern ein Officium und heiligte ihr den Samstag, wie Christo den Sonntag. Das Konzil zu Clermont dehnte 1095 die Rezitation des Officiums auf den gesamten Klerus aus. Der 25. Kanon des Konzils von Toulouse verfällte 1229 alle christlichen Hausväter und Mütter in eine Geldstrafe, wenn sie es versäumten, am Sonnabend zu Ehren der Jungfrau die Kirche zu besuchen. Auch die Vigilien der hohen Feste wurden ihr gewidmet und viele fasteten am Samstag, oft bei Wasser und Brot, um von ihr zu erwirken, daß sie nicht ohne Beichte und Absolution aus der Welt scheiden. Für die Einbürgerung eines täglichen, ja beständigen Kultus der Maria im christlichen Volksleben ist nichts in gleichem Grade wichtig geworden wie die Einführung des **A v e M a r i a** oder engelischen Grußes (vgl. Lc 1, 28 Vulg.) als unentbehrlichen Zusatzes zum Herrngebet oder Paternoster. Seit Mitte des 12. Jahrhunderts von Frankreich aus, wo besonders der h. Bernhard für seine Verbreitung thätig war, allmählich zur Einführung in den Nachbarländern Deutschland, England, Spanien 2c. gelangt, erscheint diese Bittformel gegen Ende des 13. Jahrhunderts überall im katholischen Abendland heimisch. Durch die Einführung der Angelus-Sitte, d. h. der Praxis eines täglich dreimaligen Ave-Maria-Betens beim Anschlagen der Glocke (Bulle Johanns XXII. vom 7. Mai 1327), sowie weiterhin durch die Gewöhnung an massenhaft gehäufte Ave-Gebete im Rosenkranz, befestigte sich der Einfluß dieses an Maria sich wendenden kurzen Gebetsakts auf die katholische Volkssitte in zunehmendem Maße. Die Wichtigkeit des Vaterunsers trat in demselben Maße zurück, wie die dieser Anrufung der Mutter Jesu immer stärker betont und — namentlich auch durch jene Legenden und Mirakelgeschichten — dem Volke empfohlen wurde (Esser in HJG V, l. c.; Benrath, S. 219—226; vgl. d. Art. „Rosenkranz“ in PRE[3] XIII, 61 ff.). — Auch aus dem reichen Schatze der hymnologischen Litteratur ließen sich viele Belege dafür geben, wie der h. Jungfrau immer mehr göttliche Prädikate und Gnadenwirkungen beigelegt wurden. In dem kirchlichen Hymnus: O felix puerpera, wird von ihr die Auferweckung der Toten erwartet. Auch die Legende von ihrer Hadesfahrt kam, etwa seit dem 11. Jahrhundert, in Umlauf (Tischendorf, Apocalypses apocr. p. XXVII). Ältere Kirchenlieder, wie die Notkersche Sequenz: Sancti spiritus adsit nobis gratia, wurden auf Maria umgedichtet. Das Frevelhafteste leistete in dieser Beziehung das sogenannte Psalterium Mariae magnum, welches die 150 Psalmen geradezu in Mariengebete travestiert. Es wurde mit Unrecht als das Werk Bonaventuras angesehen.

Gegen das Ende des 11. Jahrhunderts lassen sich im Abendlande schon über 100 ihr geweihte Klöster urkundlich nachweisen, dreihundert Jahre später waren ihr allein in der Altmark 42 Stadtkirchen geweiht und war sie in der Neumark schon Patronin fast aller Gotteshäuser. Begreiflich waren auch ihre Reliquien vor allen anderen gesucht und wunderkräftig; hier besaß eine Kirche ihr Hemd, dort Tropfen von ihrer Milch, oder von ihr für sich und ihren Sohn gewobene Gewänder, oder ein Stück von ihrem Schleier. Das bedeutendste Kabinet aus ihrem Nachlasse hatte sich der römische Kaiser Karl IV. angelegt; darin fanden sich unter anderen ein Rest der Wachskerze, die bei ihrem Tode gebrannt, und einer der Palmzweige, welche die Apostel vor ihrer Bahre hertrugen. Umsonst bezweifelte Abt Guibert von Nogent († 1124), daß Maria nur einen Tropfen ihrer Milch der Nachwelt zur Verehrung hinterlassen habe. Solche Stimmen der Besonnenheit

verhallten ohne Wirkung. Ihre berühmteste Reliquie ist ihr Wohnhaus, welches nach dem Verluste Palästinas 1291 die Engel nach Tersato in Dalmatien, drei Jahre später nach Recanati in Picenum getragen haben sollen, wo es den Wallfahrtsort Loreto (s. Bd XI S. 647) begründete.

Besondere Verehrung genoß Maria in den Orden. Der deutsche Ritterorden wählte 5 sie zu seiner Patronin, die Dominikaner widmeten ihr seit 1270 den Rosenkranz (s. d. A.), die Franziskaner ereiferten sich für ihre unbefleckte Empfängnis. Ihrer besonderen Gunst rühmten sich die Karmeliter oder Frauenbrüder, deren sechstem Generale, Simon Stock, sie 1246 ein Scapulier mit den Worten überreicht haben soll: „Wer in demselben stirbt, wird das ewige Feuer nicht erleiden." Durch die Scapulierbruderschaft können auch Laien 10 an diesem Ordensschatze und seinen Privilegien teilnehmen (s. Bd X, 85, 37 ff.), wie durch die von Sprenger in Köln 1375 gestiftete Rosenkranzbruderschaft an den Verdiensten des Dominikanerordens (s. PRE[2] XIII, 64 f.). — An der Grenze des 14. und 15. Jahrhunderts vereinigten sich allenthalben Gleichgesinnte zu sogenannten Liebfrauengilden, verpflichteten sich, die Marienfeste feierlich, besonders mit milden Spenden zu begehen, ge- 15 währleisteten sich gegenseitig anständiges Begräbnis, Leichenbegleitung und Seelenmessen, und legten zu dem Ende aus regelmäßigen Beiträgen eine gemeine Kasse an. Die Zusammenkünfte schlossen mit einem frohen Mahle. Eine adelige Brüderschaft unserer lieben Frauen, Gesellschaft zum Schwanenorden genannt, stiftete der eifrige Marienverehrer Kurfürst Friedrich II. von Brandenburg 1443 (vgl. Klöden a. a. O.). Selbstverständlich wurden 20 alle diese Stiftungen mit reichen Ablässen ausgestattet.

Der Entwickelungsgang des Marienkultus stellt sich in der Geschichte ihrer Feste dar. Die bis gegen Ende des Mittelalters entstandenen sind folgende:

1. Mariä Verkündigung (*ἡμέρα ἀσπασμοῦ, χαριτισμοῦ, εὐαγγελισμοῦ*, annuntiatio domini s. Mariae, *ἡμέρα ἐνσαρκώσεως*, festum incarnationis s. con- 25 ceptionis s. Christi) galt der Ankündigung der Geburt Christi; da man annahm, Maria habe durch das Wort des Engels mittelst des Ohres den Logos empfangen, so wurde das Fest eigentlich zum Gedächtnis der Empfängnis Christi gefeiert und hieß darum auch Fest der Inkarnation. Es wird daher nach römischer Observanz gerade neun Monate vor dem Christfest, am 25. März, und wenn dieser in die Charwoche fällt, am Montag nach Quasi- 30 modogeniti begangen. In Rom stattet an ihm die Bruderschaft Annunciata in der Kirche Maria sopra Minerva eine Anzahl Jungfrauen für die Ehe oder für das Kloster aus. Die ersten sicheren Erwähnungen gehören dem 7. Jahrhundert an: Andreas von Kreta (um 650), das 10. Konzil von Toledo 656 (can. 1) und das Trullanum 692 (can. 52); doch muß die Feier, wie ihre Bezeichnung als *ῥίζα* und *πρώτη ἑορτή* bei Chrysostomus 35 (Fragm. ap. Georg. Hamartol., cf. Leo Allat., De hebd. graec. 1403) zu erkennen giebt, schon im 4. Jahrhundert üblich gewesen sein; auch scheint die oben erwähnte Lobrede des Proklus († 446) auf die h. Theotokos in Beziehung zu ihr gestanden zu haben. Unecht sind freilich die dem Athanasius, ja sogar schon dem Gregor. Thaumaturgus beigelegten Sermones in Annuntiat. S. M. V. (s. Benrath, S. 70). Die ältesten mit Be- 40 stimmtheit auf Mariä Verkündigung bezüglichen Festpredigten der griech.-patrist. Litteratur sind die jenes Andreas v. Kreta und seines Zeitgenossen Sophronius v. Jerusalem († 638). Von den lat. Vätern gehört Beda als ältester Autor auf diesem Gebiete hierher (vgl. Ant. Ballerini, Sylloge monumentorum ad immac. conc. Deiparae illustr. II, 32 ss.).

2. Mariä Reinigung oder Lichtmeß (festum purificationis Mariae, prae- 45 sentationis Domini, Simeonis et Hannae, candelarum sive luminum, occursus, *Ὑπαπάντη* oder *ὑπάντησις τοῦ κυρίου* — der Name *καθαρισμός* ist der griechischen Kirche fremd), wird zur Erinnerung an die Darstellung Jesu im Tempel (Lc 2, 22 ff. — also gleichfalls ursprünglich ein Herrenfest) 40 Tage nach dem Christfest (gemäß der Vorschrift 3 Mos 12, 2—7), am 2. Februar, gefeiert. Es soll nach Georg Hamartolus und 50 Cedrenus schon unter Kaiser Justin I. (ca. 526), nach Nicephorus H. E. I, 17, 28 unter Justinian eingeführt worden sein, und zwar im Jahre 541, auf Veranlassung eines Erdbebens und einer Seuche, damit (wie Chroniken des Mittelalters erzählen) „der Erlöser, der dem Simeon im Tempel begegnete, den bedrängten Völkern gnädig zu Hilfe käme". Abendländische Schriftsteller (zuerst Ildefonsus, später Durandus ꝛc.) bringen es in Zu- 55 sammenhang mit den altrömischen Lustrationen, welche Numa im Februar dem Februo, d. i. Pluto, als dem februierenden (reinigenden) Gott gestiftet haben soll und an deren Stelle die christliche Feier getreten sei. Im Abendlande, wohin es wohl erst aus dem Morgenlande verpflanzt wurde (während freilich Baronius [Ann. ad ann. 544] es hier bereits durch Papst Gelasius I. 492 eingeführt werden läßt), erhielt es, so wenig es auch 60

zu den Vorstellungen von dem partus virginis paßte, seine besondere Beziehung auf die h. Jungfrau. Bei der Feier pflegten schon zu Bedas Zeit Prozessionen mit brennenden Kerzen und Gesang aus der Kirche durch die Stadt zu ziehen, wahrscheinlich ein altrömischer Ritus. Nach der heutigen Sitte werden an dem Tage die Kerzen in der Kirche geweiht (s. d. Art. „Lichtmesse").

Während die beiden hier genannten Feste einer biblischen Grundlage nicht entbehren und daher auch in den kirchlichen Jahrescyklus der Evangelischen Aufnahme gefunden haben, fehlt für die folgenden jedes kanonisch-biblische Fundament. Wohl das älteste Fest, welches von vornherein der Verherrlichung der Jungfrau galt, ist

3. Mariä Geburt (*γενέθλιον, γενέσιον τῆς θεοτόκου*, Nativitas oder Natalis B. M. V.) zu Augustins Zeit noch unbekannt, für den Orient jedoch schon durch Andreas von Kreta (650), für Rom durch das Calendarium Frontonis, für Spanien durch Ildefonsus, für Frankreich durch Paschasius Radbert bezeugt. Warum es auf den 8. September verlegt wurde, ist unbekannt (vgl. Durandus, De div. officiis, VII, 28; Marracci, Pontifices Mariani, bei Sergius I).

4. Mariä Himmelfahrt (festum assumptionis, dormitionis, depositionis, pausationis B. M. V., *κοίμησις* s. *ἀνάληψις τῆς θεοτόκου*), eigentlich der Todestag der Maria; denn auch die Ausdrücke assumptio, assumi bezeichnen ursprünglich den Hingang der erlösten Seele, insbesondere des Märtyrers zu Gott. Das Fest ist durchaus aus apokryphischen Quellen, wie Joannis ap. *εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης* und Melitonis ep. Sardens. de transitu Mariae (geschrieben um 400) erwachsen. Die in diesen Schriften enthaltene Sage vom Transitus Virginis (gegen deren kirchlichen Gebrauch noch Gelasius I. in seinem Decretum de libris recipiendis et non recipiendis ein strenges Verbot erließ) wird zuerst von Pseudo-Dionysius (De nomin. div. c. 3) und Gregor von Tours als wahr angenommen und vom letzteren (De gloria martyrum I, 4) in folgenden Zügen wiedergegeben: Um die sterbende Maria stehen alle Apostel in ihrem Hause versammelt und wachen bei ihr, da naht Jesus mit seinen Engeln, nimmt ihre Seele auf und übergiebt sie dem Erzengel Michael. Als sie am nächsten Morgen ihren Leib zu Grabe bringen wollen, erscheint Jesus zum zweitenmale und entrückt ihn in einer Wolke in das Paradies, wo sich die Seele mit ihm wieder vereinigt. Ungleich reicher ausgestaltet erscheint die Legende bei Johann von Damaskus: nicht nur die Engel, auch die Patriarchen, selbst Adam und Eva umstehen mit den Aposteln die Sterbende; die letzteren preisen ihre Urenkelin selig, daß sie ihren Fluch gelöst habe. Ein Jude, der sich an der Bahre vergreifen will, verliert beide Hände; der Leib ruht drei Tage unverweslich im Grabe und wird dann zum Himmel erhöhet. (Näheres bei Langen, S. 224 ff.). Das Fest wird zuerst von Andreas von Kreta (um 650) unter Berufung auf den Areopagiten erwähnt, er vergleicht in seiner Homilie *Εἰς τὴν κοίμησιν* Marias Ausgang mit dem des Henoch und des Elias. Eine Nachricht bei Niceph. h. e. XVII, 28 läßt den Kaiser Mauritius 582 das Fest zuerst anordnen. — Die Begehung der Pausatio in Rom am 15. August bezeugt für das 8. Jahrh. das Calendarium Frontonis, für das fränkische Reich das Mainzer Konzil von 813 (can. 36) und das Aachener von 818. Gleichwohl gilt der Satz, daß Maria auferstanden und leiblich in den Himmel aufgenommen sei, in der römischen Kirche nur als pia sententia, nicht als Glaubenssatz; doch hat man von Pius IX. auch seine Dogmatisierung erwartet. Auch unterscheidet die katholische Theologie zwischen der ascensio (von Christus vermöge der göttlichen Natur) und der assumptio (von der Maria kraft der Gnade und des Verdienstes). In Deutschland erhielt das Fest auch den Namen f. herbarum, Würzweihe, Würzmesse, weil man früher an diesem Tage Kräuter weihte, denen der Aberglaube die Kraft zuschrieb, den Teufel zu vertreiben, Gift unschädlich zu machen, Blitze abzuleiten u. s. w. (vgl. Binterim, Denkwürdigkeiten aus d. chr. Archäol. V, 1, S. 437 f.; Benrath, S. 66—68).

5. Mariä Opferung (festum praesentationis, *ἡ ἐν ναῷ εἴσοδος τῆς θεοτόκου*), bereits im 9. Jahrhundert durch die Homilien des Georg von Nikomedien bezeugt und von Manuel Komnenus im 12. Jahrhundert für das ganze griechische Reich angeordnet. Seine Feier wurde 1372 auf den Wunsch König Karls IV. von Gregor XI. für Frankreich befohlen und auf den 21. November verlegt. Der Gegenstand derselben ist die aus den apokryphischen Evangelien geschöpfte Tradition, nach welcher Maria nach vollendetem dritten Lebensjahre vermöge des Gelübdes ihrer Eltern dem Tempel übergeben wurde, woselbst sie 11 Jahre zugebracht haben soll.

6. Mariä Heimsuchung (festum visitationis M. V.), nur der abendländischen Kirche eigen, gilt dem Andenken ihres Besuches bei Elisabeth und wird zuerst in dem

Festkatalog des Konziles von Mans 1247 erwähnt (Mansi 23, 764). Nachdem die Franziskaner es auf ihrem Generalkapitel zu Pisa 1263 als Ordensfest aufgenommen hatten, erhob es Urban VI. 1389 zum allgemeinen Feste der Christenheit, um die durch das Schisma zerspaltene Kirche — Elisabeth und Maria sollten wohl dabei als Vorbilder der Einmütigkeit dienen — unter den Schutz der Jungfrau zu stellen. 5

Zu den Marienfesten von geringerer Bedeutung gehören:

7. Verlobung Mariä (festum desponsationis) mit Joseph, gefeiert am 23. Februar angeblich seit dem 14. Jahrhundert, seit 1546 durch den Dominikaner Petrus Auratus mit einem neuen Offizium begabt (später durch Benedikt XIII. 1725 auf die ganze Christenheit ausgedehnt). 10

8. Festum spasmi M., später F. septem dolorum genannt (am Freitag vor Palmsonntag), sowie das neuerdings abgekommene Festum gaudiorum M. (24. Sept.). Beide stellen den Marienkult nach seiner ästhetischen, sowohl der schmerzlichen als freudigen Seite dar, wie sie auch in der Andacht des Rosenkranzes hervortreten. Die Freuden erscheinen bei dem englischen Gruß, der Reise über das Gebirg, der Niederkunft ohne Wehen, 15 dem Wiederfinden Jesu im Tempel, der Himmelfahrt. Die sieben Schmerzen werden entweder von der Weissagung Simeons und der Flucht nach Ägypten oder vom Beginn der Passion (Abschied Jesu von seiner Mutter) an gezählt, sind z. Tl. biblisch, z. Tl. nur durch fromme Legenden bezeugt. Sie erreichen ihren Höhepunkt unter dem Kreuze und bei der Grablegung. Zahlreiche Hymnen haben seit dem 13. Jahrhundert, wo das F. 20 spasmi im Schoße des Servitenordens (vgl. PRE[2] XIV, 161 f.) zuerst aufgekommen sein soll, diese Situationen verherrlicht: ihre duftigste Blüte ist offenbar das Stabat mater des Franziskaners Jacoponus de Benedictis († 1306) mit der Komposition von Pergolese († 1739). Als eifriger Schutzredner für die Andacht zu den 7 Schmerzen Jesu ist neuerdings (1887) Nik. Gihr aufgetreten; vgl. unten III (3a der Lit.-Angaben). — Das Fe- 25 stum compassionis am 19. Juli, seit 1423 in Meißen eingeführt, hat nur lokale Geltung behalten.

9. Das Festum M. ad nives (Mariä Schnee-Feier) ist ein römisches Lokalfest, gefeiert am 5. August zur Erinnerung an die Stiftung der Kirche Maria Maggiore in Rom, zu deren Erbauung dem Patricier Johannes und seiner Gemahlin ein an dem ge- 30 nannten Sommertage auf dem Esquilin gefallener Schnee in Verbindung mit einer Marienerscheinung den Ort bezeichnet haben soll. (Vgl. Gregorovius, Gesch. der St. Rom I[3], 102.)

Andere Feste, wie Mariä Erwartung (18. Dez.), Namensfest (Sonntag nach Mariä Geburt), das Fest Mariä vom Berge Karmel oder Scapulierfest (16. Juli), Festum B. 35 M. V. de mercede (24. Sept.), Festum patrocinii B. M. V. (3. Sonntag im Nov.), desgleichen mehrere nur der griechischen Kirche eigene (worüber J. A. Schmid in Prolus. VIII seiner Prol. Marianae Bericht giebt), sind von untergeordneter Bedeutung. — Dagegen hat schon gegen Ende des Mittelalters und viel mehr noch in der nachreformatorischen Zeit eine hohe Wichtigkeit erlangt das Fest: 40

10. Mariä unbefleckte Empfängnis. Es gehört lediglich dem Abendlande an, denn das Fest der Empfängnis der hl. Anna, auf welches bereits Georg von Nikomedien (um 880) eine Homilie geschrieben und dessen Feier eine Konstitution des Kaisers Emanuel Komnenus († 1180) auf den 9. September angeordnet hat, gilt der in den apokryphischen Evangelien erzählten wunderbaren Befreiung der Anna von der Schmach der Sterilität. 45 Wenn auch Augustin (de nat. et grat. c. 42) erklärt, aus Ehrfurcht gegen den Herrn wolle er dessen Mutter, wenn von Sünde die Rede sei, stets ausgenommen wissen, so hat er dabei nur an aktuelle Sünde gedacht, denn in anderen Stellen (De Genes. ad litt. lib. X, 18, nr. 32) sagt er, ihr Fleisch sei de carnis propagine empfangen und (in Ps. 34, conc. II) vermöge ihrer Abstammung von Adam sei sie wie dieser dem durch 50 die Sünde in die Welt gekommenen Tod erlegen. Allein in der Schrift glaubte man zu finden, daß Jeremias (1, 5) und der Täufer (Lc 1, 15) schon im Mutterleib geheiligt worden seien, und obgleich dies nur von deren Bestimmung zum prophetischen Berufe verstanden werden kann, so deutete man es dennoch auf die Befreiung beider von der Erbsünde bereits vor ihrer Geburt. Da man nun Maria über alle Heiligen stellte, mußte 55 man ihr mindestens den gleichen Vorzug sichern. Schon Pasch. Radbertus sagt De partu virg., daß sie weder eigene Fehltritte begangen, noch in die Erbsünde verflochten gewesen (nullis, quando nata est, subjacuit delictis neque contraxit, in utero sanctificata, originale peccatum). Aus der nämlichen Verherrlichungstendenz erscheint die

Ägidius-Legende von den drei Lilien hervorgegangen. Der in einer Einöde unweit Nimes (Nemausus) als Gärtner lebende fromme Aegidius aus Athen erhält auf seine dreifache Frage: ob Maria vor, in und nach der Empfängnis gleich jungfräulich geblieben sei? eine dreifach bejahende Antwort, darin bestehend, daß bei jeder der drei in den Sand ge-
5 schriebenen Fragen plötzlich eine Lilie wunderbarerweise aus dem dürren Sande hervorwächst (ASB t. I Sept.). Nach Anselm freilich (cur D. h. II, 16) ist Maria in Sünden nicht nur empfangen, sondern auch geboren, wie alle hat auch sie in Adam gesündigt. Erst 1140 traten einige Kanoniker in Lyon mit der Behauptung auf, Maria sei auch unsündlich empfangen, und feierten zum Gedächtnis dieser Empfängnis ein festum concep-
10 tionis (nicht etwa immaculatae conceptionis) B. V. Mariae. Sie wurden von Bernhard von Clairvaux (ep. 174) bekämpft, der ihre Meinung im Widerspruche mit der Vernunft und Tradition fand, in der unsündlichen Empfängnis ein Prärogativ sah, das Christo allein gebühre, damit er alle heilige, und der Maria nur den Vorzug vorbehielt, daß sie schon vor ihrer Geburt heilig und mit einer solchen Segensfülle überströmt
15 worden sei, daß sowohl ihre Geburt als ihr späterer Wandel sündlos und rein geblieben wäre (Preuß, S. 12 ff.). Alexander von Hales, Albrecht der Große, Bonaventura und Thomas traten ihm bei und entschieden sich, unter Ablehnung der Annahme eines unbefleckten Empfangenseins der h. Jungfrau, für ihre sanctificatio in utero. Sie faßten dieselbe, wie bereits Bernhard, als Akt der Reinigung von der Erbsünde, der die Beseelung
20 des organischen Lebenskeimes voraussetze. Bonaventura unterscheidet von dieser ersten sanctificatio, die sie nur dem Jeremias und dem Täufer gleichstellte, eine zweite bei der Verkündigung (Lc 1, 35), durch welche sie erst dem Sohne konform geworden sei. Thomas macht darauf aufmerksam, daß wenn jener reinigende Akt vor der Beseelung stattgefunden hätte, Maria von den Segnungen der Erlösung ausgeschlossen gewesen wäre. Unterdessen
25 verbreitete sich jenes Fest weiter. Der anfängliche Widerspruch einzelner kirchlicher Instanzen gegen dasselbe — z. B. noch eines Oxforder Konzils von 1222 (dessen c. 8 die Feier des festum conceptionis ausdrücklich als unnötig ablehnte) — verstummte allmählich. Bischof Durandus v. Mende (ca. 1286) gehörte zu den letzten eifrigeren Gegnern desselben. Die Franziskaner nahmen das Fest auf ihrem Generalkapitel zu Pisa (1263)
30 an — auch ihnen galt es freilich nur als „Fest der Empfängnis", nicht der unbefleckten. Nach Thomas wurde es nur von einigen Partikularkirchen gefeiert und von Rom bloß geduldet. Gleichwohl verwirft auch er die Feier nicht, sofern sie ihrer Heiligung gelte, deren Zeitpunkt man nicht kenne. Erst der Franziskaner Duns Scotus († 1308) trat dem Thomas entgegen. Er lehrt die absolute Präservierung der Maria von der Erbsünde
35 als überwiegend wahrscheinlich (l. III, dist. 18, qu. 1, § 14: „Virgo beata, quae nunquam fuit inimica actualiter respectu peccati actualis, et forte nec pro peccato originali, quia fuit praeservata etc.; vgl. Seeberg, S. 247 f.). Die Sage, daß Duns seine Ansicht in Paris gegen 200 Dominikaner siegreich verfochten habe, ist zwar erst ein Produkt des 15. Jahrhunderts, jedenfalls aber bildete seine Lehre
40 einen der Differenzpunkte, welche Dominikaner und Franziskaner, Thomisten und Scotisten trennte. Zwar entschied sich Maria selbst in den Visionen der heiligen Birgitta († 1373) für die Franziskanermeinung, aber der Ordensschwester der Dominikaner, der heiligen Katharina von Siena, offenbarte Gott das Gegenteil. Trotzdem führten immer mehr Bischöfe das Fest ein, und als 1380 auch die gallische Nation auf der Pariser Universität
45 sich dafür aussprach, wußten sich die Dominikaner nicht mehr zu zügeln. Sie schilderten in ihren Predigten die Befleckung und Erbschuld der Maria in den grellsten Farben. Aber die Propositionen, worin der Dominikaner Johann v. Mouçon (de Montesono, † 1412) die scotistische Lehre als pflicht- und glaubenswidrig angriff, wurden von der Universität Paris und dem Papste 1389 verworfen. Nicht nur Peter d'Ailli, sondern auch der Kanzler
50 Joh. Gerson sprachen sich zu Gunsten des Franziskanerdogmas aus. Der letztere suchte den Widerspruch, in welchem dasselbe zur Tradition stand, durch die Behauptung zu beseitigen, der heilige Geist offenbare bisweilen der Kirche und ihren Lehrern Wahrheiten, welche er den früheren verborgen gehalten habe; darum habe Moses mehr gewußt als Abraham, die Propheten mehr als Moses, die Apostel mehr als die Propheten; ja die
55 Lehrer der Kirche hätten viele Wahrheiten zu den von den Aposteln her überlieferten hinzugefügt (Preuß, S. 41 ff.). Auch das Volk nahm in Frankreich gegen die Dominikaner Partei, es entzog ihnen die Almosen, mied ihre Kanzeln und Beichtstühle und verfolgte sie mit Hohn und Mutwillen. Schon die Kirchenversammlung zu Basel proklamierte am 17. September 1439 die Franziskanerdoktrin, weil mit Schrift, Glauben und Kultus im
60 vollen Einklang, als Dogma der Kirche (Preuß, S. 45—58); aber da sie bereits schis-

matisch geworden war, blieb ihr Beschluß wirkungslos. Auch die päpstliche Politik hielt ein so rasches Durchgreifen in einer Streitfrage zwischen den beiden mächtigsten Orden nicht für opportun. Selbst der Franziskaner Sixtus IV., der als Mönch die Theorie seines Ordens in einer eigenen Schrift verteidigt, als Papst die Messe und das officium conceptionis bestätigt und die Feier des Festes mit dem vollen Ablaß des Fronleichnams- 5 festes für alle Teilnehmer ausgestattet hatte, bedrohte doch 1483 beide Teile mit Exkommunikation, wenn sie sich unterstünden, die gegnerische Meinung als häretisch zu bezeichnen, da die Kirche die Frage noch nicht entschieden habe. Die Ansicht der Franziskaner fand immer gewichtigere Vertreter. Der Abt Johann Trithemius entschied sich für sie und wagte es, die Visionen der heiligen Katharina für unglaubwürdig zu erklären; Gabriel Biel sah 10 in der von der Kirche begünstigten Festfeier die Prämisse, aus der die scotische Meinung von selbst folge. Am 3. März 1496 beschloß die Sorbonne, niemand in ihr Kollegium aufzunehmen, der sich nicht eidlich verpflichte, diese Lehre nach Kräften zu verteidigen. Sofort leisteten 112 Doktoren der Theologie den Immakulateneid. In Frankfurt am Main stritt der Dominikanerlektor Wigand Wirth 1500 auf der Kanzel mit dem allverehrten 15 Stadtpfarrer Konrad Hensel, einem Schüler Johannes von Wesel; der letztere, von den Dominikanern bei dem Bischof von Straßburg auf Injurien verklagt, wurde von Sebastian Brand verteidigt und die Dominikaner mit ihren Klagen abgewiesen. In Rom hatten sie nicht besseren Erfolg. Als sie aber, um ihrer Ordenstheorie aufzuhelfen, einem schwachsinnigen Schneidergesellen im Kloster zu Bern Marienerscheinungen vorspiegelten, wurde 20 der Betrug entdeckt und auf den Spruch päpstlicher Kommissarien vier Schuldige am 31. Mai 1509 vor der Stadt öffentlich verbrannt. Vgl. G. Steitz' Darstellung des Prozesses aus Frankfurter Akten (im „Archiv für Frankfurter Geschichte und Kunst", VI, 1—36, 1877), sowie aus neuester Zeit Rud. Steck, Der Berner Jetzerprozeß in neuer Beleuchtung, nebst Mitteilungen aus den noch ungedruckten (Berner) Akten: Theol. Z. aus d. Schweiz 1901, 25 H. 1—4.

III. **Die Marienverehrung seit der Reformation.** — 1. **Stellung der Reformatoren zur Mariolatrie.** Luther, Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt (EA. Bd 45; Weim. Ausg. Bd VII); vgl. Köstlin, Luthers Theologie[2], I, 85 f. 371 f., II, 5 f. 135 ff. Paul Speratus, Etliche Gesänge, dadurch Gott in der gebenedeiten Mutter Christi und Opfe- 30 rung der weisen Heiden, auch im Symeon rc. gelobt wird, alles auf Grund heiliger Schrift (Königsberg 1526). Melanchthon, Apol. Conf. art. XXI, 25 ss.; Chemnitz, Exam. Conc. Trid., loc. VI (p. 120—122 ed. Preuss); Flacius, Centur. Magdeb., Cent. IV, p. 298 sq. 1010. 1453 etc.; Cent. V, 499 sq.; VI, 342 sq.

2. **Römische Mariologie des 16. bis 18. Jahrhunderts und deren liberal- 35 katholische Kritiker.** a) Mariologen. Petr. Canisius, S. J., De Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice ll. V, Ingolstadt 1577 (= tom. II der Commentarii de verbi Dei corruptelis); Stephanus Mendez, O. Pr., Doze libros de la dignidad de la Virgen madre de Dios, 3 voll., Barcelona 1606; Petr. Morales, S. J., De ss. V. Deipara Maria veroque eius dulcissimo sponso Josepho ll. V, Lyon 1614 (fol.); A. Wichmans, Brabantia 40 Mariana, Antwerpen 1632; desselben Sabbatismus Marianus etc.; M. Inchofer, Epistola Mariae ad Messanenses, Viterbo 1632 (vgl. Benrath, S. 9); Jo. Euseb. Nieremberg († 1658), De affectu et amore erga Virg. Matrem Jesu [Antwerpen 1645], Trophaea Mariana u. a., gesammelt in: Opera parthenica de supereximia et omnimoda puritate Matris Dei, Lyon 1659 fol.; Ippolyto Marracci († 1675), Pontifices maximi Mariani, Rom 1642; Apostoli 45 Mariani, ebd. 1643, u. s. w. (s. u. im Text); Christoph Vega, S. J. († 1672), Theologia Mariana, h. e. certamina literaria de b. Virg. Dei genitrice Maria etc., Lyon 1653 fol. (neue Ausg., Neapel 1866); B. Plazza, S. J., Causa immaculatae conceptionis d. Mar. etc., IV tt., Palermo 1747; Alf. Mar. de Liguori, Le glorie di Maria, 1750 u. ö. (s. das Nähere in Bd XI, S. 495 f. Art. „Liguori"). 50

b) Kritiker der mariolog. Exzesse. Desid. Erasmus, Peregrinatio religionis ergo, 1524 (vgl. Hase, Prot. Polemik[7], S. 313—315); Theophil Raynaud († 1663), Marialia in tom. VII seiner Opp. Lugd. 1665 (vgl. u. im Text); Monita salutaria a b. Virg. ad indiscretos cultores, edita per Adamum de Wiedenfeld (Köln), 1673; J. Launoy, Tractat. de immac. concept. etc., Par. 1676 (vgl. Preuß, S. 110 ff.); Adam Baillet, De la dévotion à la Ste. Vierge, 55 Paris 1693; L. Anton Muratori, Esercizi spirituali, 1723; auch ders. unter d. Namen Anton. Lampridius, De superstitione vitanda, Mediol. 1740 (vgl. Hurter, Nomenclator II, 1357).

3. **Das Immakulata-Dogma seit Anfang des 19. Jahrhunderts** a) Ultramontane (immakulistische) Autoren: Aloys Lambruschini, O. Barn., Sull' immacolato concepimento di Maria SS., Roma 1843 (auch deutsch: Schaffhausen 1843); Giovanni Perrone, 60 De immaculato B. V. Mariae conceptu, Rom. 1847 u. ö.; ders. in s. Praelectiones dogmaticae, t. IV; J. H. Oswald, Dogmatische Mariologie, Paderborn 1850; Passaglia S. J.,

Commentarius de Immaculato Deiparae S. V. Conceptu, ll. III, Rom 1854 f.; J. B. Malou, L'immaculée conception de la bienheureuse V. Marie considérée comme dogme de foi, 2 t., Bruxelles 1857; T. J. Gousset, La croyance générale et constante de l'église touchant l'immac. concept. etc., Par. 1855; Ed. Preuß (nach s. Konversion z. Katholizismus), Zum Lob der unbefl. Empf. der allerseligsten Jungfrau, von einem der sie vormals gelästert hat; F. Morgott, Die Mariologie d. Thomas v. Aquino, 1878 (s. o. II, 5); M. J. Scheeben, Handb. der kathol. Dogmatik, III, 1, Freiburg 1883; Nikol. Gihr, Die Sequenzen des röm. Meßbuchs, nebst einer Abh. über die Schmerzen Mariä, Freiburg 1887; Chr. Pesch, S. J., Praelectiones dogmaticae, t. IV. Appendix: De b. V. Maria, p. 277—307 (Freiburg 1896); J. B. Terrien, La Mère de Dieu et la Mère des hommes. Prem. partie: La Mère de Dieu, 2 vols., Par. 1900; G. Diessel, C. ss. R., Maria der Christen Hort, 2 Bde, Regensburg 1901.

[Vgl. überhaupt: C. Sommervogel, S. J., Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jésus, Paris 1885; G. Kolb, S. J., Wegweiser in die marianische Litteratur, zunächst für Maivorträge und Vereinsansprachen. Eine Sammlung vorzugsweise deutscher Werke der vier letzten Jahrzehnte, Freiburg 1888 (nebst Suppl. ebd. 1900); M. Tavagnutti, Mariologische Bibliographie (Kath.-theol. Bücherkunde, III), Wien 1891].

b) Liberal-kathol. und protest. Kritiker. J. J. Döllinger, Janus² (= Das Papsttum 2c., München 1892), S. 282 ff. 533 f.; Huber, Der Jesuitenorden, S. 315—331; J. Friedrich, Gesch. des Vatikan. Conzils I, 331 ff.; ders., Jgn. v. Döllinger II, 350 f. III, 130 ff.; F. H. Reusch, Die deutschen Bischöfe u. der Aberglaube, Bonn 1879; ders., D. Index verbot. BB., passim; ders. in Schürers ThLZ 1887, S. 155 ff.

E. Preuß (vor seiner Konversion), De immaculato conceptu b. Mar. Virginis (App. zu s. Ausg. v. Chemnitz Examen Concilii Trid., Berlin 1861, p. 965—1024); ders., D. röm. L. v. d. unbefl. Empf., 1865, S. 108 ff. 116 f.; E. B. Pusey, Eirenikon, I (nämlich der erste, in scharfer Polemik gegen Pius IX., insbes. dessen neues Mariendogma, sich ergehende Teil der Schrift: The Church of England a portion of Christ's One Holy Catholic Church, London 1865—1870 [vgl. unten im Text, Abschn. IV, z. E.]); O. Andreä, Vier offene Sendschreiben an den Bischof von Paderborn Dr. Conr. Martin, Soest 1865 (mit intereff. Mitteilungen aus neueren, bischöflich approbierten Marienlitaneien in Nr. IV dieser Sendschreiben, S. 20—24). Ferner: Hase, Ev. Polemik⁷, S. 309—335; Tschackert, Ev. Polemik, Gotha 1885, S. 118 ff. 147 ff.

F. Huet, La révolution religieuse au XIXᵉ siècle, Paris 1888; Graf Hoensbroech, D. Papsttum I³, Leipzig 1901, S. 222 ff. 291 ff.; A. B. Müller, Alphons v. Liguori und der Madonnenfetischismus, Halle 1902.

4. Territoriale und lokale Verbreitung der Mariolatrie. M. Gumppenberg, S. J., Atlas Marianus, quo S. Dei Genitricis Mariae Imaginum miraculosarum origines XII historiarum conturiis explicantur, München 1672, 2 t. fol. (neue Ausg. in t. XI. und XII. von J. J. Bourassé, Summa aurea de laudibus B. V. Mar., Paris, Migne, 1866); H. Scherer, S. J., Atlas Marianus s. praecipuae totius orbis habitati imagines et statuae magnae Dei matris etc., München 1702; Collin de Plancy, Dictionaire critique des Reliques et des Images miraculeuses, 3 vols., Paris 1821 f.; A. Egron, Le culte de la S. Vierge dans toute la catholicité, Paris 1842 (auch ital.: Mailand 1846); M. Rohrmaier, Marianisches Wallfahrtsbuch, Regensburg 1844; E. M. Oettinger, Iconographia Mariana oder Versuch einer Lit. der wunderthätigen Marienbilder, Leipzig 1852; G. Ott, Marianum, Legende von den hl. u. sel. Dienern U. L. Frauen und den berühmtesten Gnadenorten der Himmelskönigin (m. Abbild.), Regensburg 1861; Spencer Northcote, Berühmte Gnadenorte U. L. Frauen in versch. Ländern Europas, a. d. Engl. durch Studemund, Cöln 1869; G. Kolb, S. J., Marianisches Oberösterreich, Denkwürdigkeiten der Marienverehrung im Lande ob der Enns, Linz 1889; Léon Clugnet, Bibliographie du culte local de la Vierge Marie (I: France), Paris 1899 f.; Streber, Art. „Marienwallfahrtsorte" im KKL² VIII, 849 sq.

Von protest. Autoren: Claus Frantz, Versuch einer Geschichte des Marien- und Annendiensts in der kath. Kirche, Halberstadt 1854; Th. Trede, Das Heidentum in der röm. Kirche: Bilder aus dem relig. und sittl. Leben Südtitaliens, Gotha 1889 ff. (bes. II, 30. 44. 95 ff., III, 102 f. 220 2c.); derselbe, Der Wunderbrief, Beitrag z. Geschichte des Marienkultus, Barmen 1892 (bes. auf Sizilien bezüglich); K. Geiger, La Salette, eine kath. Wunderstätte des 19. Jahrhunderts, Barmen 1892; ders., Lourdes, Deutsch-ev. Bl. 1891 u. 1899. (Wegen anderer Spezialschriften s. u. im Text.)

Die Kirche der Reformation kehrte bezüglich der Verehrung Marias im wesentlichen auf den Standpunkt der apostolischen und unmittelbar nachapostolischen Christenheit zurück. Während Luther noch 1516 (in einer Predigt auf Maria Empfängnis, Weim. Ausg. I, 107) die h. Jungfrau in Übereinstimmung mit der scotistischen Scholastik und mit Anspielung auf ihren Namen (Mirjam = stilla maris) als „den einzigen reinen Tropfen im Meere

der menschlichen massa perditionis" gefeiert hatte, hob er 1521 in seiner Auslegung des Magnifikat (W. A. VII, 568. 573 f.) wesentlich nur die Niedrigkeit dieser heiligen Magd Gottes hervor, welche „keine helfende Abgöttin sei, uns auch nichts gebe, in welcher vielmehr nur Gott als der allein Gebende gelobt werden solle". Daß er übrigens an der traditionellen Vorstellung von einer immerwährenden Jungfräulichkeit Mariä festhielt (s. die 5 Belege dafür bei Köstlin II, 135 f.), änderte nichts an seiner entschieden ablehnenden Haltung gegenüber dem katholischen Postulat einer Anrufung ihrer Fürbitte. Dieselbe Position sieht man die übrigen Vorkämpfer der deutschen Reformation festhalten; so u. a. Speratus in seinem evang. Liederbüchlein von 1526 (s. darüber D. Erdmann, in Pipers Ev. Jahrb. 1863, S. 200 f.) und dann die Späteren wie Flacius in s. Darstellung der älteren Kirchen- 10 geschichte, Chemnitz im Ex. Conc. Tridentini etc. (s. o.). Vgl. was die lutherischen Symbole betrifft, zunächst C. Aug. 21 (wo bei der Ablehnung der invocatio sanctorum keinerlei Ausnahme zugunsten der Maria gemacht wird), sodann Apol. p. 227 Müll. (wo zwar ein orare pro nobis der M. als möglich zugestanden, aber trotzdem ihre invocatio als unzulässig bezeichnet wird); A. Smalc. p. 305; F. Conc. 679, 24 (wo zwar ihre 15 beständige Jungfrauschaft, aber nicht ihre Sündlosigkeit und ebensowenig ihre Mittlerschaft ausgesagt ist). — Ähnlich die Reformatoren und die Bekenntnisschriften des Reformiertentums, nur daß diese zum Teil in noch schärferen Gegensatz zur katholischen Überlieferung treten (besonders auch auf kultischem Gebiete, wie dies u. a. ihr weniger schonendes Vorgehen gegen die Marienfeste des Kirchenjahrs zeigt). Vgl. die Darstellungen der christlichen 20 Symbolik von Oehler[2] (S. 363 f.) und von E. Müller (S. 120. 221 f.).

In den katholischen Ländern erfuhr die Marienverehrung durch die Reformation nur eine vorübergehende Stockung. Der Jesuitismus belebte sie wie alle mittelalterlichen Institutionen mit neuem Enthusiasmus. Salmeron analysierte den Namen der Jungfrau in Mater misericordiae, Advocata afflictorum, Refugium redeuntium, Inven- 25 trix iustitiae i. e. quum innocentiae, tum indulgentiae, Amica angelorum. Nach dem Vorgange Berardins de Bustis (s. o. II) und Pelwarts von Temeswar († 1500) lehrten Salmeron, Possevin und andere: Maria sei der mystische Inhalt und Einheitspunkt der ganzen Schrift. Selbst die Behauptung wurde gewagt, sie sei an der Abfassung des Neuen Testaments näher beteiligt als der hl. Geist. Gegenüber den Magdeburger 30 Centurien des Flacius unternahm Canisius (Bd II des oben genannten Werks) die Aufrechterhaltung der älteren mariologischen Traditionen in ihrem vollen Umfang. Im folgenden Jahrhundert interpretierte der Jesuit Christoph Vega den mosaischen Schöpfungsbericht: „Im Anfang schuf Gott Joachim und Anna, Anna aber war unfruchtbar, Trauer lag auf ihrem Antlitz und der hl. Geist schwebte tröstend über ihren Thränen: da sprach 35 Gott, es werde Licht, d. h. die Jungfrau." Der „deutsche Horaz" der Loyoliten, Jakob Balde, sang das Lob der h. Jungfrau teils deutsch in seinem „Ehrenpreiß der allerseel. Jungkfrawen" ꝛc., teils lateinisch in seinen 70 Odae Partheneae (vgl. F. Lists Artikel: II, 369, 44 f.). Der gelehrte Ippolyto Marracci aus Lucca ließ sich zur Abfassung von mehr als zehn Sammelschriften zu ihrer Verherrlichung begeistern, welche (unter Titeln 40 wie: Pontifices maximi Mariani, Apostoli Mariani, Reges M., Antistites M., Principes M., Heroïdes Marianae, Purpura Mariana, Trutina M., Polyanthea M.) zwischen 1642 und 1670 erschienen und wovon das umfänglichste: die zweibändige Bibliotheca Mariana (Rom. 1648) über mehr als 3000 mariologische Autoren Bericht giebt. — Den erneuten Aufschwung des Marienkultus bezeugte auch eine Menge neu ge- 45 stifteter weiblicher Orden: die Sorores Theatinae Conceptionis immaculatae, Religiosae Annuntiationis, Visitationis, Praesentationis, Septem dolorum, Assumptionis M. V., Servae B. M. secundi et tertii ordinis, Virgines dictae filiae B. M., Religiosae B. M. Refugii, Charitatis, Misericordiae u. s. w. Die meisten dieser Genossenschaften, über welche Schmid in der 10. seiner Prolusiones Marianae 50 (s. o. II, Nr. 3 der Litt.-Angaben) ausführliche Nachrichten giebt, sind in der Regenerationsperiode im 16. und 17. Jahrhundert entstanden, nur wenige sind älteren Ursprungs.

Noch einmal sollte die freisinnigere Bewegung, welche innerhalb des Katholicismus teils durch den Jansenismus, teils durch litterarische Bestrebungen seit der Mitte des 17. Jahrhunderts angeregt wurde, eine Reaktion gegen den von den Jesuiten gehegten 55 Aberglauben und insbesondere gegen den Marienkultus hervorrufen. Schon der gelehrte Theophil Raynaud aus Sospello bei Nizza († 1663 in Lyon) drang in seinen Diptycha Mariana (Grenoble 1643; Lyon 1654) auf Anwendung einer schärferen Kritik bei dem auf Verherrlichung der h. Jungfrau ausgehenden Streben seiner Zeit- und Glaubensgenossen (während er freilich in anderen der in Bd VII seiner Werke unter dem Gesamt- 60

titel Marialia vereinigten Schriften sogar für die Immac. Conceptio eintrat; vgl. Hurter, Nomencl. I², 404—406). Weiter gingen der die scotistische Immakulatadoktrin mit unerbittlicher Schärfe kritisierende J. de Launoy (1676), sowie A. Baillet (1693), welch letztere die der Jungfrau von der Kirche nachgerühmten Vorzüge für unwahre Schmeicheleien erklärte und auf Beschränkung ihres Kultus drang. Muratori erklärte in seinen Esercizi spirituali 1723 ihre Verehrung für löblich und nützlich, aber nicht für notwendig. In dem von dem kölnischen Rechtsgelehrten Adam von Widenfeld 1673 herausgegebenen Buche Monita salutaria a B. V. ad indiscretos cultores, das Bourdaloue bestritten, der Papst verdammt, angesehene Prälaten und katholische Theologen empfohlen haben, lehnt Maria selbst jedes Mittleramt ab, verwirft jede Liebe zu ihr, welche der zu Gott Eintrag thue, verbietet den Schmuck ihrer Bilder und die Erleuchtung ihrer Altäre. In Salzburg bildet sich unter der Regierung desselben Erzbischofs von Firmian, der die Protestanten ausgetrieben hatte, 1740 ein Verein junger hochgebildeter Männer, zum Teil aus Adeligen und Geistlichen, zur Besprechung wissenschaftlicher Fragen in Muratoris Geiste. Als die Benediktiner, damals im Besitze der Universität, mit den Kapuzinern dagegen Opposition machten, als einer der ersteren predigte, das Reich der Gerechtigkeit und Gnade sei zwischen Gott und der Maria geteilt, als der Prokanzler der Hochschule P. Böhm bei einer Prozession nach Maria Plain gegen Muratori polterte und die Religion in Gefahr erklärte, als man die Freunde Muratoris als liberi murarii oder Freimaurer dem Volke verdächtigte, ließ der Erzbischof Graf Firmian durch seinen Bibliothekar Gaspari ein Werk in echt römischem Ausdrucke zur Rechtfertigung von Muratoris Grundsätzen über die Marienverehrung ausarbeiten und publizieren. Die Niederlage der Mönche war so vollständig, daß bald die Lehrstühle mit Männern der Wissenschaft besetzt wurden und längere Zeit ein Erasmischer Geist die Hochschule beherrschte.

Solche Bestrebungen waren nur die Vorläufer der Reform Kaiser Josephs. 1784 wurden auf kaiserlichen Befehl die goldenen und silbernen Herzen, Hände und Füße mit den anderen Votivgaben von den Marienstätten und aus den Kirchen weggenommen, die fernere Austeilung von Scapulieren, Gürteln, Amuletten und Medaillen verboten. In seinem Hirtenbriefe von 1782 erinnerte der treffliche Erzbischof Hieronymus Franz Colloredo von Salzburg die Gläubigen, daß Gott nicht ein zorniger Richter, sondern die Liebe, Maria aber nur ein Geschöpf sei, welches höchstens Fürbitte, aber nur um geistliche Gaben, einlegen könne. Aber gegenüber der damals schon entfesselten Strömung des Reaktionsstrebens heißblütiger italienischer Zelanti vermochte die Reformrichtung dieses und der anderen deutschen Vorkämpfer einer idealeren Katholicität nicht Stand zu halten. Auf die Tage von Ems und von Pistoja 1786 folgte unmittelbar die schwere Niederlage, welche Pius VI. dieser josephinisch-antiultramontanen Opposition bereitete, und mit derselben sanken die Hoffnungen derer, die auf eine gründliche und dauernde Austreibung des jesuitischen Geistes aus der Romkirche hingearbeitet hatten, bald genug ins Grab dahin. Schon Jahrzehnte vor der förmlichen Restitution des loyolitischen Ordens gelangte, ausgehend von Unteritalien und unaufhaltsam auch in die übrigen katholischen Gebiete eindringend, eine Weise katholischer Frömmigkeitsübung zur Vorherrschaft, welche gerade im Punkt der Mariolatrie das Stärkste und Übertriebenste, was jemals in Zeiten des MA. und der jesuitischen Reaktion von überspannten Mönchen behauptet worden war, wieder hervorholte und mit noch kühneren Behauptungen verstärkte. In Liguoris Glorie di Maria, deren Verbreitung auch über Italiens Grenzen hinaus gerade seit den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts mit Macht betrieben wurde (vgl. Bd XI, S. 495, 24 f.) wird Marias Mittlerschaft als noch mächtiger denn die Jesu gefeiert. Da sieht P. Leo in einer Vision zwei Leitern, auf der roten stand Christus, auf der weißen Maria; die auf der ersten den Himmel zu erklimmen wagten, sinken nach den ersten Schritten zurück, die es mit der zweiten versuchten, wurden von Maria emporgehoben zum Paradiese. Da spricht Christus zu seiner Mutter: du hast mich mit deiner Menschheit bekleidet, darum bekleide ich dich mit der Allmacht meiner Gottheit. Ja, Liguori behauptet dreist, Gott erhöre die Gebete der Maria, als wären es Befehle; sie könne sogar Seelen aus der Hölle erretten (vgl. überhaupt den Art. „Liguori", l. c.). — Unter Einwirkung dieses einflußreichsten populären Mariologen des neueren Katholicismus, der seine Erhebung zum Doctor Ecclesiae durch Pius IX. nicht am wenigsten dem gerade auf diesem Gebiete Geleisteten verdankt, ist der Weg zum endlichen Siege der immakulistischen über die makulistische Theorie, wie ihn die zweite Hälfte des letzten Jahrhunderts brachte, geebnet worden. Spätere Autoren aus dem Redemptoristenorden, wie Brondhain, der erfolgreiche Beförderer der Rosenkranzandachten (durch seine „Reichtümer des Rosenkranzes" rc.), Dilgskron, Diessel rc. haben dem Bischof von

St. Agata nachgeeifert, doch hat keiner dieser Mariologen der uns näher liegenden Zeit es ihm gleichgethan.

Der Kampf zwischen thomistischer und scotistischer Mariologie durchzieht die ganze neuere katholische Kirchengeschichte bis zum J. 1854. Auf dem Konzile zu Trient versuchten die Franziskaner die von Sixtus IV. vorbehaltene Entscheidung der Kirche zu provozieren, sie stellten die Forderung, daß man von der in dem Dekrete ausgesprochenen Allgemeinheit der Erbsünde die Maria ausdrücklich ausnehme, und hatten sich der lebhaften Unterstützung der Jesuiten Lainez und Salmeron zu erfreuen. Die Dominikaner widersprachen lebhaft, und als die bedrängten Legaten darüber nach Rom berichteten, erging sofort von dort die Instruktion, man müsse, um die Gefahr eines Schisma fernzuhalten, versuchen beiden Teilen gerecht zu werden. So geriet man auf den vermittelnden Ausweg, zu erklären, die Synode sei nicht gesonnen, unter dieses Dekret auch Maria zu stellen, andererseits aber die Konstitution Sixtus' IV. aufs neue einzuschärfen. In dieser Fassung wurde das Dekret in der feierlichen Sitzung vom 17. Juni 1546 verkündigt (Sess. V. de peccato orig. Nr. 5; s. Denzinger, Enchiridion symbolorum etc., 182; Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums [2], 206). Anfangs hielten sich die Besonneneren, selbst unter den Jesuiten, an den Beschluß. Der Jesuit Maldonat verlangte von der Sorbonne 1575 die Einstellung des Immakulateneides und zog sich, durch die bereits entstandene Kontroverse verstimmt, vom Katheder zurück. Bellarmin erklärte einfach die conceptio, nicht aber die immaculata für den Gegenstand der Festfeier. Dionysius Petavius leugnete, daß die unbefleckte Empfängnis, obgleich er sich persönlich für sie entschied, de fide sei. Selbst als im Anfang des 17. Jahrhunderts der Franziskaner Franziskus de Jago den Streit in Spanien wieder anfachte und die Jesuiten sich für die Meinung des seraphischen Ordens entschieden, als die Reichen zur Ehre der unbefleckten Empfängnis Münzen schlagen, Bilder malen, Denksäulen errichten ließen, der Pöbel aber das Bild des heiligen Thomas von Aquino verhöhnte und die Dominikaner verfolgte, als Philipp III. und IV. deshalb Gesandtschaften nach Rom sandten, behauptete der apostolische Stuhl noch immer seine diplomatische Haltung, Paul V. verbot 1617 beiden Teilen die öffentliche Bekämpfung, Gregor XV. dehnte dieses Verbot auch auf Privatgespräche aus; der spanischen Krone erwiderte er, daß ihm die ewige Weisheit den Kern des Geheimnisses noch nicht offenbart habe. Aber doch neigte sich auch in Rom die Stimmung der scotistischen Ansicht allmählich mehr zu. Alexander VII. nennt sie schon uralt und fromm, wenn er auch untersagte, die entgegengesetzte häretisch zu nennen. (Näheres bei Preuß, Die röm. Lehre zc., S. 106 f.). Clemens IX. gab dem Feste eine Oktave, Clemens XI. erhob es am 6. Dezember 1708 zu einem gebotenen Kirchenfeste der Christenheit. Benedikt XIV. versuchte, (noch als Kardinal Lambertini), in seinem berühmten Buche über die Feste (II, 15 § 1 f.) die Vermittlung durch die Unterscheidung der conceptio activa und passiva, deren jene in den Moment der Befruchtung des organischen Lebenskeimes, diese in den Moment der Vereinigung der Seele mit dem Fötus falle; nur auf die letztere will er die Wirkung der heiligenden Gnade bezogen wissen. Die Kirche, bezeugt er übrigens, neige mehr zu der scotistischen Meinung (§ 25). Während Muratori den Immakulateneid 1714 bekämpfte und später Joseph II. ihn aufhob, hat Liguori in seiner erwähnten Schrift die scotistische Ansicht mit neuen Argumenten verteidigt. Es ziemte, sagt er, der Trinität, die Maria vor der Erbsünde zu bewahren: dem Vater, weil sie seine älteste Tochter sei, dem Sohne, weil sie seine Mutter werden sollte, dem heiligen Geist, weil er sie zu seiner Gemahlin erkoren habe. — Schon unter Gregor XVI. zeigte sich eine starke Tendenz zur Dogmatisierung der Lehre. Der päpstliche Generalvikar lud in den jährlichen inviti sacri unverhohlen zur Feier der conceptio immaculata ein. Mehrere französische Bischöfe und der von Paderborn erteilten 1844 die Erlaubnis in der Messe die Empfängnis der Maria als unsündlich zu bezeichnen. Der Dominikanergeneral Ancarani suchte 1843 um die Erlaubnis nach, in die Präfation der Messe von Mariä Empfängnis das Wort „immaculata" einzuschalten und das auf solche Weise erweiterte Offizium in den Kirchen seines Ordens einzuführen.

So stand es, als Pius IX., der Romantiker unter den Päpsten, den Stuhl Petri bestieg. In der Marienverehrung konzentrierten sich alle seine frommen Gefühle. In seiner Jugend soll er auf ihre Anrufung von der Epilepsie befreit und fähig geworden sein, die Priesterweihe zu empfangen. Bei der Flucht aus dem Vatikan am Abend des 24. November 1848 soll ihn Marias besonderer Schutz vor der Gefahr der Gefangennehmung bewahrt haben. Ein vom Sturm der Revolution verschlagener Flüchtling, rief er von Gaeta aus in der Encyclica vom 2. Februar 1849 die Bischöfe zur Erklärung auf, in

wie weit die dogmatische Definierung der unbefleckten Empfängnis ihren und ihrer Gläubigen Wünschen entspreche. Sehr ernste Stimmen ließen sich warnend vernehmen (Preuß, S. 120—132). Der Kardinal Schwarzenberg, die Bischöfe von Ermland und Paderborn, der Fürstbischof von Breslau sahen keinen Grund, welcher Entscheidung fordere, und fanden die Zeitverhältnisse derselben ungünstig. Der Erzbischof Sibour von Paris hielt die Erhebung der pia sententia zum Glaubensartikel für untheologisch. Überhaupt sprachen sich nur drei Viertel der Bischöfe für den Wunsch des Papstes aus. Allein zu mächtig drängten die Jesuiten. Perrone hatte schon 1847 in einem ausführlichen Werke bewiesen, daß die Frage zur Entscheidung reif sei. Schon 1850 ernannte Pius eine Kommission zur Untersuchung, in welcher Perrone (neben seinem Ordensbruder Passaglia) als tonangebender Stimmführer wirkte und welche bis 1853 die Entscheidung erbrachte: zur Dogmatisierung einer katholischen Lehrmeinung bedürfe es keiner Zeugnisse aus der h. Schrift; die Tradition auch ohne Schriftzeugnis genüge dafür, und diese Tradition brauche nicht einmal in ununterbrochener Reihe bis zu den Aposteln zurückzureichen (vgl. Preuß, S. 134). Da diese Ansichten der Kommission mit der Neigung des Papstes im schönsten Einklang standen, berief dieser auf den Herbst 1854 eine Anzahl Prälaten — es fanden sich 54 Kardinäle und etwa 140 Bischöfe ein — die in einer Vorversammlung den Entschluß des Papstes mit stürmischem Beifall begrüßten. Durch eine Proklamation stellte der päpstliche Generalvikar am 2. Dezember die feierliche Verkündigung in Aussicht. So erscheint der 8. Dezember, der Papst wird in Prozession in die Peterskirche getragen und besteigt mit der dreifachen Krone geschmückt den Thron; der Dekan des heiligen Kollegiums tritt vor ihn und erfleht im Namen der verlangenden Christenheit den Richterspruch über die Empfängnis der Maria; der Statthalter ihres Sohnes antwortet, daß er, um diese Bitte gewähren zu können, erst den Beistand des heiligen Geistes anrufen müsse, und nachdem das Veni creator abgesungen worden, verliest er das längst entworfene, beratene und beschlossene Dekret, dessen Spitze der Glaubenssatz bildet, daß Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis (d. h. nach dem ganzen Zusammenhang der Bulle: im Moment der Vereinigung von Leib und Seele) vermöge einer besonderen Gnade von seiten des allmächtigen Gottes im Hinblick auf die Verdienste Christi vor aller Makel der Erbschuld bewahrt worden sei. Das Dekret, veröffentlicht durch die Bulle Ineffabilis Deus vom 10. Dezember 1854 (vgl. Denzinger, Enchir.[8], 357; Mirbt, Quellen[2] rc., 362 f.), lautet: „Ad honorem s. et indiv. Trinitatis, ad decus et ornamentum Virg. Deiparae, ad exaltationem fidei catholicae et christianae religionis augmentum auctoritate Domini nostri J. Christi, beatorum apostolorum Petri et Pauli ac nostra declaramus, pronuntiamus et definimus: doctrinam, quae tenet, beatiss. Virg. Mariam in primo instanti conceptionis fuisse singulari Omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Chr. Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam."

Die Bedeutung des durch diese Worte vollzogenen Akts der definitiven Dogmatisierung einer seit länger als einem halben Jahrtausend kontrovers gewesenen Lehrmeinung ist eine zweifache. Zunächst wurde dadurch ein die katholische Kirche seit Jahrhunderten beunruhigender theologischer Schulstreit aus der Welt geschafft und anstatt der zwiespältigen eine homogene katholische Lehrtradition, sich darstellend in einer Synthese von Thomismus und Scotismus (oder was dasselbe: in einer jesuitischen Neuscholastik, vgl. Bd VIII, 782,17 ff.) begründet und sanktioniert. Aber diese konziliatorische Bedeutung des neuen Dogma ist doch von geringerem Belang verglichen mit dem gewaltigen Schwergewicht, welches die neue Lehre, und zwar schon durch die Art ihres Zustandekommens, zugunsten des päpstlichen Strebens nach Verabsolutierung der papalen Lehrautorität bethätigte. Als der absolut Unfehlbare, als der sich selbst mit der kirchlichen Tradition ohne weiteres Identifizierende hatte Pius IX. der katholischen Christenheit jenes Dogma aufgenötigt. Um so leichter ließ sich anderthalb Jahrzehnte später die in diesem Schritte bereits enthaltene Konsequenz ziehen, welche in der feierlichen und förmlichen Definition der Unfehlbarkeit des ex cathedra dozierenden Papsts bestand und deren früheres oder späteres Heraustreten in die Wirklichkeit seitens der schärfer blickenden Beurteiler des Dogmas schon sofort nach dessen Bekanntwerden vorhergesagt worden war.

Übrigens schreibt die überaus üppige Entwickelung des Marienkults in der heutigen römisch-kirchlichen Praxis sich durchaus nicht erst vom Mariendogma Pio Nonos her. An dieser autoritativen Schlichtung eines alten Schulstreits über eine im Grunde unlösbare

physiologisch-psychologische Frage — die Frage nämlich: Ist Maria im Moment der Empfängnis selbst (nach scotist. Doktrin) oder erst nach derselben im Mutterleibe (nach Thomas und seiner Schule) von der erbsündlichen Befleckung gereinigt worden? — konnte doch nur die theologische Gelehrtenwelt ein unmittelbares Interesse hegen. Die Beseitigung dieses „Streits um ein paar Augenblicke" (vgl. Benrath, ThStK 1886, S. 263) hätte sogar noch länger auf sich warten lassen gekonnt: dem längst schon entflammten Enthusiasmus des katholischen Volks für seine Madonna wäre durch solchen Aufschub kein Eintrag geschehen. Was den Marienkult in seiner modernen Form populär und der gesamten katholischen Welt sozusagen unentbehrlich gemacht hat, ist nicht das Immakulatadogma Pius' IX., sondern die schon Jahrhunderte vorher durch Dominikaner gleichermaßen wie durch Jesuiten mit rastlosem Eifer betriebene Agitation für marianische Andachtsübung, wodurch der Gedanke an die Mutter Jesu in jedem einzelnen Gebetsakt notwendigerweise eingemengt, der an Jesum selbst mehr und mehr zurückgedrängt, die Mittlerschaft der Gottesmutter zu weit größerer Wichtigkeit als die ihres Sohnes erhoben wurde. Nicht erst Papst Pius nebst seinen jesuitischen Sekundanten Perrone und Passaglia hat zu der dermalen über die gesamte katholische Welt verbreiteten Mariolatrie den Grund gelegt, sondern schon Salmeron samt seinen Nachfolgern Canisius, Suarez, Vega rc. Daß der heutige fromme Katholik kaum umhin kann die Gottesmutter als auf den Thron des Dreieinigen selbst erhoben zu denken, daß ihm die Trinität thatsächlich zu einer Quaternität, die Kirche Christi zu einer „Kirche Mariä" geworden ist (vgl. Pusey im Eirenikon, Part. I, 1865), daß faktisch die Begriffe „Neukatholicismus" und „Marianismus" sich jetzt so gut wie decken (nach Huet, La révolut. rel. au XIXe siècle). — all diese Verwilderung und Verheidnischung des römisch-kirchlichen Glaubenslebens ist gemeinsame Schuld der während der letzten Jahrhunderte zu bildendem Einfluß auf die Kultusübung dieser Kirche gelangten Ordenstheologie, und zwar zumeist derjenigen, die im 18. Jahrhundert ihren Hauptvertreter an dem Redemptoristenstifter Liguori, im folgenden an dem Jesuitengeneral Beckx gehabt hat. Die Gloires de Marie des ersteren und der „Monat Mariä" des letzteren (Wien 1837 u. ö.; 16. deutsche Aufl. Freib. 1896) sind wirksamere Mittel zur Förderung des marianischen Andachtswesens geworden als alle gelehrten Apologien der immakulistischen Dogmatiker Passaglia, Oswald, Scheeben, Morgott, Pesch rc. zusammen genommen.

Von den Bereicherungen des katholischen Kirchenjahres mit Marienfeiern, wie sie auch noch in nachreformatorischer Zeit versucht worden, sind zwei von erheblichem Erfolge begleitet gewesen: die vom Dominikanerorden ausgegangene Stiftung des Rosenkranzfestes am 1. Sonntag im Oktober, allgemein eingeführt durch Gregor XIII. 1583 (s. d. A. „Rosenkranz"), und die jesuitische Veranstaltung der marianischen Mai-Andachten, wodurch der ganze Maimonat den Charakter einer Festzeit zu Ehren der Gottesmutter erhalten hat. Diese Weihung des Frühlingsmonats zum besonderen Eigentum der Maria (Mensis b. Mariae) soll gegen Ende des 18. Jahrhunderts zuerst in Italien, als kirchliches Gegenstück zu den frivolen Frühlingsfeiern der französischen Revolution, üblich geworden sein, von wo sich die Sitte dann nach Frankreich, Belgien, Österreich und Deutschland (besonders Bayern) verbreitete. Pius VII. empfahl die Feier durch ein Breve vom 21. März 1815 und stattete sie mit reichlichen Ablässen aus. Im Mittelpunkte der aus Rosenkranzgebeten und Marienliedern bestehenden Andachten stehen Predigten über die hl. Jungfrau. Unter den klassischen Erzeugnissen dieser neuesten mariologisch-homiletischen Litteratur steht der Beckxsche „Marienmonat" obenan (vgl. Kaltner, Die Mai-Andacht, Regensburg 1878). — Als ein weiteres Mittel zur Hebung und Förderung marianischer Frömmigkeitsbethätigung ist das schon dem 16. Jahrhundert entstammende, aber besonders seit der Restaurationsepoche unter jesuitischer Pflege mächtig entwickelte Institut der Marianischen Sodalitäten oder Kongregationen hier hervorzuheben. Die in Rom von dem Flamländer Joh. Leo, Lehrer am Collegium Romanum, seit ca. 1563 unter diesem Namen ins Leben gerufenen studentischen Vereinigungen stattete Gregor XIII. 1584 durch die Bulle Omnipotentis Dei mit reichen Ablässen aus. Nach dem Muster derselben entstanden dann allmählich marianische Genossenschaften auch für junge Kaufleute, für Gesellen und Lehrlinge, für Frauen und Jungfrauen. Im 18. Jahrhundert förderte und empfahl das Institut Benedikt XIV. durch die sog. goldene Bulle Gloriosae Dominae (27. September 1748). Zu noch höherer Blüte entwickelte sich dasselbe unter jesuitischer Pflege seit der Restauration, besonders auf Grund eines Reskripts Leos XII. von 1825 an den Jesuitengeneral, wodurch dieser die Befugnis erhielt, jede auf kanonische Weise neu errichtete marianische Sodalität der römischen Erzkongregation anzugliedern und

an deren Ablässen und Privilegien teilnehmen zu lassen (vgl. Delplace S. J., Histoire des congregations de la S. Vierge, Bruges 1884; A. Niederegger S. J., Der Studentenbund der Marianischen Sodalitäten, Regensburg 1884; Heimbucher, Orden und Kongr. II, 151 f.; — protestantischerseits: Kolde, Die kirchlichen Bruderschaften und das rel. Leben 5 im mod. Katholicismus, Erlangen 1895, S. 13 ff.).

Fast unzählbar sind die dem marianischen Lokalkultus dienenden Wallfahrtsstätten oder Gnadenorte, wo wunderthätige Madonnenbilder oder Reliquien ꝛc. ihre Anziehungskraft auf die aus nah oder fern herzuströmenden Scharen von Pilgern ausüben. Seit dem frühen Mittelalter sah jedes Jahrhundert neue Stätten dieser Art er-10 stehen und noch in dem vor kurzem abgelaufenen wurde sogar den höchstcivilisierten Ländern neuer Zuwachs an dergleichen zu teil. Frankreich erhielt sein La Salette (seit 1846) und sein Lourdes (seit 1857), Italien sein Neu-Pompeji (seit ca. 1880), Deutschland sein Marpingen bei Trier (1876) und sein Dietrichswalde in Ostpreußen (1877). Schon Gumppenbergs Atlas Marianus (1672) vermochte mehr als 1200 wunderthätige Marien-15 bilder zu beschreiben, wovon ungefähr die Hälfte allein auf Deutschland kam. Als Zweck seiner mühevollen geographisch-statistischen Arbeit gab dieser Autor an: es solle dadurch jedermann erfahren, „daß Maria der Atlas der Welt sei", als Lohn erbittet er sich von Gott nur dies: „von der hl. Jungfrau ganz voll zu sein und nur ganz in ihr zu leben". Jeder seiner Nachfolger (wie Scherer, Rohrmaier, Oettinger ꝛc., s. o.) weiß das Register 20 der Gnadenbilder um etliche jüngst aufgekommene oder von den Vorgängern vergessene zu vermehren. Es kommt allerdings vor, daß diese oder jene marianische Offenbarungsstätte binnen kurzem ihre Anziehungskraft wieder einbüßt oder gar, wegen stattgehabten Schwindels, bald wieder geschlossen wird (vgl. wegen Marpingen und Dietrichswalde: Kurtz-Tschackert, Kirchengeschichte 13, § 191, 7). Aber andere, auch von den erst in jüngster 25 Zeit zu Ruhm gelangten, behaupten sich trotz aller Kritik in ihrem Ansehen. Zur Madonna di Pompeji — einem wunderthätigen Bilde, das, nachdem es einst für 4 Francs bei einem Antiquar gekauft worden, jetzt auf einem für 150 000 Francs hergestellten Thron aus kostbaren und seltenen Steinarten ruht — wallen alljährlich gegen 100 000 Personen, unter ihnen die Aristokratie Neapels; die Krönung dieser neuen Himmelskönigin durch 30 Kardinal Valletta im Jahre 1887 erfolgte mit unerhörtem Pomp im Beisein vieler Tausende (Trede II, 97. 355). In Russisch-Polen wird die berühmte Mutter Gottes zu Czenstochau als „Königin Polens" und Schutzherrin des polnischen Volks gefeiert; an der Anrufung dieser wunderwirkenden Polenkönigin nehmen auch österreichische und reichsdeutsche Unterthanen polnischer Nation und Religion, wenn nicht öffentlich, so doch heimlich 35 teil (vgl. des Kulmer Bischofs Dr. Redner hirtenamtliches Einschreiten gegen die auf diesen Kultus bezüglichen, in Thorn gedruckten polnischen Andachtsbücher, 1899). Frankreich besitzt an seinem sprudelnden Wunderquell von Lourdes, welchen die am 11. Februar 1858 der 14jährigen Bernadette Soubirous mit den Worten „Je suis l'Immaculée Conception" erschienene Madonna nachwies, einen Attraktionspunkt, der jahraus jahrein 40 Myriaden von Pilgern nach den Pyrenäen lockt und dessen auffallende Heilwirkungen selbst Männer der Wissenschaft beschäftigen — Mediziner ebensowohl (z. B. Dr. Boissarie in dem durch Baustert [Luxemburg 1902] übers. Werke „Die großen Heilungen v. Lourdes"), wie fortschrittlich gerichtete Theologen (s. bes. H. Schell, Apologie des Christentums I [Paderborn 1901], S. 335 f.). Von den altberühmten, durch allen Wechsel der Zeiten 45 hindurch beliebt und vielbesucht gebliebenen Marien-Wallfahrtsstätten seien hier noch in Erinnerung gebracht: Assisi (S. Maria Portiuncula) und Loreto in Mittelitalien (s. die betr. Art. Bd VI S. 201, 17 ff. u. Bd XI, S. 647); Maria Einsiedeln und Maria Stein in der Schweiz; Monserrat del Pilar und Guadelupe in Spanien; Hall in Belgien; ferner in der Rheinprovinz Kevelaer mit seinem seit 1642 vielbesuchten Wunderbild, und Aachen, 50 wo seit nahezu tausend Jahren das Hemd der hl. Jungfrau samt den Windeln des Jesuskinds aufbewahrt und zeitweilig ausgestellt wird; in Bayern Altötting, Bogenberg, Ettal; in Steiermark Maria Zell, in Niederösterreich Maria Taferl ꝛc. (vgl. die gedrängte Übersicht in Stadlers Heiligenlex. s. „Maria" [IV, 168 ff.], sowie die eingehendere bei Streber im KKL[2]). — Als bequeme Ersatzmittel für die an Ort und Stelle selbst ungenießbaren 55 Heilkräfte der Gnadenorte dienen allerhand in die Ferne verschickte Gegenstände. So in Frankreich das schon seit 1869 kistenweise versandte „Wunderwasser" von Lourdes; so anderwärts kleine Miniaturbildchen von wunderbaren Madonnen, die als Heilmittel zum Verschlucken beim Rosenkranzbeten empfohlen werden, wie z. B. die bei Jesuitenmissionen unter dem polnischen Landvolk in Masse zum genannten Zwecke verkauften Bildchen der 60 „Gottesmutter aus Campo Cavallo" ꝛc. (vgl. die schon von Pater Franz Pepe, dem

jesuitischen Lehrmeister Liguoris, gehandhabte und empfohlene Praxis des Verschluckens kleiner Cartellini mit dem Lobpreis der Immac. Conceptio — nach Döllinger-Reusch Moralstr. 2c. I, 392).

IV. Die Verherrlichung Marias durch die bildende Kunst. 1. Altkirchliche und byzantinische Darstellungen der Gottesmutter. — Didron, Manuel d'iconographie grecque et latine, Paris 1845. G. Schäfer, Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos, Trier 1855. J. E. Wessely, Ikonographie Gottes und der Heiligen, Leipzig 1874, S. 25—47. Rohault de Fleury, La sainte Vierge, 2 vols. 4°, Paris 1875 (nur in s. Abbild. wertvoll; Text unkritisch). Ch. Bayet, Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétienne en Orient, Paris 1879. Ders., Notes sur le peintre byzantin Pansélinos etc., in d. Revue archéologique 1884, p. 325 ff. (vgl. Phil. Meyer in d. ThLZ. 1899, Nr. 7). Eug. Müntz, Études sur l'hist. de la peinture et de l'iconographie chrétienne, Paris 1882. F. A. v. Lehner, D. Marienverehrung 2c. (s. o. I, 2). Jos. Liell, D. Darstellungen der allersel. Jungfrau und Gottesgebärerin Maria auf den Kunstdenkmälern der Katakomben, Freiburg 1887. Frz. Xaver Kraus, A. „Marienbilder" im Realwörterbuch der christl. Altertt. II, 361—365 (mit einer aus Garruccis Storia dell' arte cristiana etc. entnommenen genauen Statistik der ältesten Mariendarstellungen). Jos. Wilpert, Ein Cyklus christologischer Gemälde, Freibg. 1891 (vgl. dens. in RQS 1900, IV, S. 309 ff.). H. Detzel, Christliche Ikonographie. Ein Hdb. zum Verständnis der chr. Kunst, Bd I, Freibg. 1894 (insbes. S. 100—112. 150—179). Adolfo Venturi, La Madonna. Svolgimento artistico delle rappresentazioni della Vergine, Mailand 1900.

Von protest. Autoren: Edm. Venables, im DchrA II, 1150 ff. Victor Schultze, Archäolog. Studien über altchristl. Monumente, Wien 1880, S. 177 ff. Ders. in s. Archäologie der chr. Kunst, München 1895, S. 174 ff. 358 ff. Max Schmid, D. Darstellung der Geburt Christi in d. bildenden Kunst, Stuttgart 1890. E. v. Dobschütz, Christusbilder; Unterss. zur chr. Legende (= TU Nr. 5 III, 1899), S. 79—89. 263 ff.; auch Belege S. 146 bis 153. — Vgl. auch Benrath, ThStK 1886, S. 34 ff. 74 ff.

2. Mittelalterliche und neuere Darstellungen. E. Male, L'art religieux du XIIIe siècle en France, Paris 1898 (p. 306—338). Hermann Ulrici, Ueber die verschiedenen Auffassungen des Madonnen-Ideals bei den älteren deutschen und italienischen Malern, Halle 1854. Anna Jameson, Legends of the Madonna, London 1852; 3. ed. 1863. Eckl, Die Madonna als Gegenstand christlicher Kunstmalerei und Skulptur (vollendet von Atz), Brixen 1883. A. Venturi l. c. (schließend mit Correggio und Tizian). Wessely a. a. O., Müller und Mothes, Illustr. archäolog. Wörterbuch der Kunst 2c. (Leipzig u. Berlin 1897) S. 637 ff. Benrath a. a. O. 239—246. Detzel, I, 112—130; 431 f. 509—531.

Hinsichtlich der Datierung der frühesten künstlerischen Darstellungen der hl. Jungfrau besteht zwischen der katholischen und der protestantischen Kunstforschung der Gegensatz, daß die letztere im allgemeinen erst die Epoche des Streits über die Theotokie, also das 5. Jahrhundert, als Entstehungszeit eigentlicher Madonnenbilder betrachtet, während die erstere denselben ein bereits vornestorianisches Alter zuschreibt, ja einzelne von ihnen aus den nächsten Zeiten nach den Aposteln herrühren läßt. Die richtige Lösung dieses Konflikts der Meinungen dürfte darin bestehen, daß das vornestorianische Alter mancher bildlichen Darstellungen der Maria als Bestandteil von Gruppenbildern zugestanden, dagegen das Herrühren eigentlicher marianischer Kultusbilder (Abbildungen der M. als Gegenstand religiöser Adoration) aus so früher Zeit verneint wird. Maria erscheint in den ältesten christlichen Kunstwerken durchweg „als Glied einer Komposition" (Benrath), nämlich als verknüpft mit Scenen der Geschichte Jesu, und zwar zumeist mit denen der Verkündigung, der Magier-Anbetung oder der Darstellung des Kindes im Tempel. Die ältesten Darstellungen der Verkündigung, dabei die berühmte, sicher vorkonstantinische aus der Priscillakatakombe (Liell, Tafel 2.; Wilpert, Ein Cyklus 2c. Tafel 6, 2), halten sich ganz und gar im biblischen Rahmen. Dasselbe gilt von den verhältnismäßig zahlreichen Abbildungen der Anbetung der Magier nach Mt 2, 11; weder die beiden Freskenbilder dieser Art aus der Domitillakatakombe oder die aus S. Pietro e Marcellino, aus S. Sotere 2c., noch die mehr als 20 Reliefbilder auf Sarkophagen 2c. geben irgendwelchen Hinweis auf eine besondere kultische Auszeichnung der Figur der Maria zu erkennen (vgl. Schultze, Archäol. Studien 2c. S. 211 ff. und Arch. der altchristlichen Kunst, S. 328 f. 359). Nicht einmal da, wo Maria, statt in einer jener biblischen Scenen, nur als Mutter der heiligen Familie oder nur mit dem Christkinde abgebildet ist, sind Spuren ihrer Vergöttlichung oder Entrückung zu überirdischer Höhe wahrzunehmen. Sie erscheint auf einem dem 2. Jahrhundert entstammenden Gemälde (in einem Kubikulum von S. Priscilla, s. Schultze, S. 328 f. und Detzel I, 106 f.) mit dem Kinde in ihren Armen,

mit einer nicht deutlich erkennbaren männlichen Figur — entweder Joseph, oder nach der gewöhnlichen Deutung Jesajas — neben sich, und mit dem die Gruppe überstrahlenden Stern (Mt 2, 9 f.) über sich; irgendwelche auf Überirdisches hinweisende Attribute sind an ihr nicht zu entdecken. Wo sie, wie zuweilen auf Sarkophagbildern und wie
5 öfters auf Goldgläsern (seit dem 5. Jahrhundert), als Orans mit betend erhobenen Händen abgebildet ist, da drückt diese Geberde schwerlich etwas anderes aus, als ihr gläubiges Vertrauen zu Gott, dem sie sich als Dahinscheidende befiehlt. Dafür daß sie in solchen Darstellungen etwa als himmlische Fürbitterin für die Christen vorgeführt werde, deutet wenigstens nichts Bestimmtes auf den betr. Skulpturen oder Gemälden hin, mag immer-
10 hin in dem einen oder anderen Falle diese Vorstellung hierbei schon mitgewirkt haben (Schultze 360 f.; vgl. Benrath, S. 35 f.). Auch die Einwirkung apokryphischer Marienlegenden tritt doch erst ziemlich spät auf diesem Gebiete der Kunstüberlieferung hervor. Jenes Marmorgraffito der St. Maximin-Krypte in der Provence, welches in Anlehnung an das Protev. Jacobi die Maria als „Tempeldienerin zu Jerusalem“ (MINESTER
15 DE TEMPVLO GEROSALE) abbildet, scheint eher erst frühmittelalterlichen als schon altkirchlichen Ursprungs zu sein (Detzel S. 106; Schultze 161). — Eine Feier des Gedächtnisses der Maria durch ihrem Namen geweihte Baudenkmäler (Kirchen d. hl. Theotokos) läßt sich auch vor dem 5. Jahrhundert nicht geschichtlich belegen. Wenn Konstantins Mutter Helena die Grotte der hl. Geburt zu Bethlehem mit „bewundernswerten Denk-
20 mälern“ ausschmücken ließ, zu welchen dann ihr Sohn Weihgeschenke, bestehend aus Gold, Silber, bunten Vorhängen ꝛc. hinzufügte (Euſ., V. Const. III, 43, 2), so ist die betreffende Angabe nicht auf ein Kirchgebäude zu beziehen, sondern auf allerlei plastischen Schmuck, heilige Geräte u. dgl.; auch galt die Ehrung nicht so sehr der „Gottesgebärerin“ (wiewohl der betr. Eusebsche Bericht dieselbe zum erstenmal mit diesem Namen bezeichnet),
25 als dem Gottessohne und dem Mysterium seiner Menschwerdung. Bestimmtere Nachrichten über der Maria speziell geweihte Kirchbauten begegnen erst seit dem 5. Jahrhundert, speziell seit dem Sieg der Theotokie-Lehre in Ephesus 431. Eben die ephesinische Kirche, in welcher das III. ökumenische Konzil getagt hatte, erhielt von da an den Namen der heiligen Theotokos beigelegt. Roms älteste Marienkirche, S. Maria Maggiore auf dem
30 Esquilin, wurde bald nach 432 durch Sixtus III. an der Stelle einer etwa 100 Jahre älteren Basilika des Bischof Liberius errichtet und von dem ersteren Papste, gleichfalls mit Bezug auf den Sieg des Theotokos-Dogma in Ephesus, als S. Maria Mater Dei bezeichnet. Diese große Prachtkirche — mindestens ein halbes Jahrhundert älter als ihre ungefähre Zeitgenossin S. Maria in Trastevere, über welche erst vom Jahre 499 sichere
35 Nachrichten vorliegen — enthält auf ihrem Triumphbogen hervorragend wichtige Mosaikgemälde mit Scenen aus Marias Geschichte. Deutlich erkennbar sind drei dieser Scenen: die Verkündigung an Maria durch den Engel Gabriel, die Darstellung im Tempel und die Huldigung der Magier — bemerkenswert wegen der Zweizahl der Magier und des selbstständigen Sitzens des Jesuskindes auf einem Throne, mit Maria rechts und Anna
40 links neben ihm —; eine vierte Komposition aus derselben Zeit (1. Hälfte des 5. Jhrdts.) ist streitiger Deutung; sie scheint eher zur Taufe Jesu als zu etwelchem apokryphem Zug aus Marias Geschichte Bezug zu haben (s. Schultze, Archäol., S. 234—237). In diesen und ähnlichen, zumeist wohl aus Konstantinopel stammenden Mosaikdarstellungen aus Saec. 5—8, denen eine Anzahl sonstiger Bilderwerke (Elfenbeinschnitzereien, Miniaturen ꝛc.) von
45 ähnlichem Alter und Charakter zur Seite steht, bleibt die Gottesmutter zwar immer noch in dem Zusammenhang biblisch geschichtlicher Vorgänge eingefügt, erfährt aber dabei mehrfach schon Andeutungen ihrer überirdischen Würde, z. B. in der Verkündigungsscene auf dem Triumphbogen von Maria Maggiore dadurch, daß eine weiße Taube auf die Sitzende herniederschwebt und daß drei Engel ihren Stuhl umstehen. Auch beginnt gegen
50 das 8. und 9. Jahrhundert neben den biblisch wohl fundamentierten Verkündigungs- und Darstellungsbildern die Himmelfahrt der Jungfrau (der transitus oder die assumptio S. Dei genitricis) anziehend auf das Interesse der Künstler zu wirken. Parallel diesen frühesten Assumtionsbildern, die meist nur aus alten Beschreibungen bekannt sind (s. Benrath S. 75 f.), gehen einige jetzt noch erhaltene Einzelabbildungen der im Himmel thronen-
55 den Maria mit dem Kinde; so auf den von Paschalis I. ca. 816 für die römischen Kirchen S. Cäcilia und S. Maria della Navicella gestifteten Mosaiken. Bis zur Verleihung eigentlich königlicher Attribute an die hl. Jungfrau schreitet die Kunst dieser Übergangszeit von der alten Kirche zum Mittelalter noch nicht fort. Jene Darstellung in der Apsis der oben genannten Kirche S. Maria in Trastevere, welche den Weltrichter
60 Christus seinen Thron mit der Gottesmutter teilen läßt, ist bedeutend jünger als die

Kirche selbst; sie bezeichnet eine in vormittelalterlicher Zeit „noch nicht erreichte Höhe der Entwickelung des mariolatrischen Gedankens“ (Benrath, 78).

Seit der Epoche der Bilderstreitigkeiten trennen sich die Wege der griechischen und der abendländischen Kunsttradition betreffs der Auffassung und Darstellung der Gottesmutter mehr und mehr. Für die byzantinische Madonnen-Darstellung giebt es seit Beendigung jener Streitigkeiten, also seit Mitte des 9. Jahrhunderts, keine Entwickelung mehr. Das Malerbuch vom Athos — in seiner Grundgestalt bis ungefähr in diese Zeit, in der definitiv maßgebend gewordenen Redaktion des Panselinos bis ins 11. Jahrhundert hinaufreichend — verhängt über die ikonographische Behandlung sowohl der Heiligen überhaupt wie der Maria insbesondere den steifsten Regelzwang. Es wird darin aufs Speziellste vorgeschrieben, wie zu verfahren sei bei Darstellung von Mariä Verkündigung und Geburt, bei Abbildung ihres Gesegnetwerdens durch die Priester, ihres Eingangs in den Tempel, ihrer Verlobung mit Joseph, ihres Tods und ihrer Himmelfahrt. Mit peinlicher Genauigkeit wird angegeben, wie die thronende Madonna darzustellen sei, besonders auch hinsichtlich ihres Gesichtsausdrucks, ihrer Gewandung ꝛc. Aus diesem System stereotyper Regeln schreibt sogar die bräunliche oder schwarze Gesichtsfarbe der byzantinischen Madonnen sich her, behufs deren Erklärung man gewöhnlich die Worte der auf Maria gedeuteten Braut des Hohenlieds: *Μελαινά εἰμι καὶ καλή* (HL 1, 5) herbeizuziehen pflegt, während neuere Kunsttheoretiker dem Phänomen entweder archaistische Tendenz, bestehend in dem Streben die nachgedunkelten Farben alter Gemälde möglichst treu nachzubilden (so der Grieche Dragatses, s. Krumbacher², 1117), oder Nachbildung des Kolorits der schwarzen Artemis von Ephesus (so Raoul-Rochette, Jakob Grimm, F. Piper, G. Rösch [StKr 1888, 297]) zu Grunde liegen lassen. Mosaiksteinchen oder auf Leinwand oder Holz aufgetragene Farben dienen als erlaubte Darstellungsmittel; die Anwendung plastischer Kunst ist — bis auf etwaige Verwendung von Kleiderstoffen für das Gewand der Jungfrau — ausgeschlossen. Wie denn überhaupt das Verbotensein der Darstellung von Heiligenbildern durch Statuen zu den unterscheidenden Merkzeichen der byzantinischen kirchlichen Kunst gegenüber der des Abendlands gehört (Gaß, Symbolik der griech. Kirche, S. 328; Kattenbusch, Konfessionskunde I, 467 f.). Parallel dieser der darstellenden Kunst auferlegten Beschränkung geht in der Architektur des Morgenlands die konstante Verwendung des griechischen Kreuzes als Grundrisses für die Kirchbauten. Durch alle Jahrhunderte hindurch haben die der Theotokos geweihten Kirchen und Kapellen im wesentlichen diese Grundform gewahrt (Zöckler, Das Kreuz Christi ꝛc., S. 199 f.).

Ganz anders in der abendländischen Christenheit. An dem hier in der kirchlichen Baukunst vor allem zu kräftiger Ausprägung gelangenden Entwickelungsfortschritt erscheint die Madonnendarstellung durch alle Hauptepochen hindurch beteiligt. Die Aufeinanderfolge eines byzantinisch-ravennatischen, eines romanischen, gotischen und Renaissancestils gelangt, wie in der Architektur der Marienkirchen, so in der Form und Haltung auch der Marienstatuen und Mariengemälde zum Vollzuge. Gerade dieses Hindurchgehen durch mehrere im Laufe der Jahrhunderte einander ablösende Stilarten hat das Madonnen-Ideal hier zu einem bewundernswerten Reichtum von Abwandlungen seines Grundtypus gelangen lassen. — Schon in den Marienkirchen tritt dies auf charakteristische Weise zu Tage. Der Gottesmutter zu Ehren haben nacheinander byzantinisch geschulte, romanische, gotische und zu altklassischen Mustern sich zurückwendende Meister mehr oder weniger ausgezeichnete Denkmäler errichtet. Aus der ersten Epoche — für deren mehrfaches Beinflußtsein von Byzanz her überhaupt jeder Zweig der abendländischen Kunstentwickelung charakteristische Beispiele aufweist (die Malerei z. B. ihre dunkelfarbigen Madonnenbilder) — gehören mehrere namhafte Marienkirchen Roms hierher, sowie von denjenigen Deutschlands der nach dem Vorbild des Aachener Münsters errichtete Urbau von S. Maria auf dem Kapitol in Köln. Mehr oder weniger hervorragend schöne Marien- oder Liebfrauenkirchen aus der romanischen Zeit bezw. der Übergangsepoche zur Gotik, sind die von Grimma, Marienthal bei Helmstädt, Dortmund, Soest, Lippstadt, Koblenz und Trier — diese letzte als Repräsentantin des wesentlich vollendeten Uebergangsprozesses ein besonderes Interesse bietend. Überaus zahlreich sind die Frauen-, Liebfrauen- oder Marienkirchen teils früh- teils spätgotischen Ursprungs. Für Norddeutschland genügt es, von den im Besitz namhafterer Baudenkmäler dieses Namens befindlichen Städten an Lübeck, Rostock, Stralsund, Stargard, Stolp, Danzig, Marienburg und Marienwerder, Prenzlau, Berlin, zu erinnern; für Süddeutschland und Deutsch-Österreich an Worms, Eßlingen, Nürnberg, Ingolstadt, Würzburg (Marienkapelle), Prag (Maria-Schnee), Wien (Maria Stiegen), Krakau ꝛc.; für die außerdeutschen Lande an die Notre-Dame-Kirchen in Paris, Lyon, Rouen ꝛc. an die

Marienkirchen zu Cambridge, Oxford 2c. Bis in die spätere Renaissance- und Barokzeit hinein reicht die Baugeschichte der meisten großen Marien-Wallfahrtskirchen sowohl des Nordens wie des Südens (Maria Einsiedeln, Assisi, Loreto 2c.). — Auch die Geschichte der christlichen Plastik weist in jedem ihrer Hauptstadien bedeutende hierher gehörige wichtige Leistungen auf, bestehend in Reliefs aus der Geschichte und Legende, Elfenbein- und Holzschnitzwerken, Mariensäulen 2c. Aus dem früheren Mittelalter gehören hierher Tuotilos Tafel in St. Gallen nebst mehreren ähnlichen Elfenbeinschnitzereien (in Darmstadt, Augsburg, Trier 2c.); aus dem Übergang zur neueren Zeit vor allen der Nürnberger Veit Stoß (gest. 1533) mit seiner Krönung Mariä in der Krakauer Frauenkirche, seinen Bamberger Hochaltartafeln, seinem kunstvollen Rosenkranz in der Lorenzerkirche zu Nürnberg 2c. (vgl. R. v. Rettberg, Nürnbergs Kunstleben 2c., S. 145; F. Wagner, Nürnberger Bildhauerwerke des Mittelalters, I [Nürnberg 1847]; Lübke, Kunstgeschichte[9], II, 256 f.). — Auf dem Gebiet der gemalten Madonnenbilder werden in der Regel (im Anschluß an Ulrici, Das Madonnen-Ideal 2c. [s. o. IV, 2], an J. Jungmann in s. Ästhetik [3. A., 1886] u. AA.) vier mittelalterliche Entwickelungsstadien unterschieden, die mit dem, was die byzantinisch-karolingische und die romanische Zeit, die Gotik und die Renaissance für die Architektur und die Plastik bedeuten, sich im wesentlichen decken. Nur erstreckt sich die Dauer jenes noch teilweise byzantinisch beeinflußten ersten Stadiums, das sich durch den feierlichen Ernst seiner Muttergottes-Darstellungen kennzeichnet, etwas weiter ins reifere Mittelalter hinein (nämlich bis zum Schluß des Kreuzzugs- und Hohenstaufenzeitalters) als dies bei der ersten Epoche der Architektur- und Skulpturgeschichte der Fall ist. Das zweite, mehr schon auf Vermenschlichung des Madonnenideals ausgehende Stadium fällt ungefähr mit dem 14. Jahrhundert zusammen, das dritte, hauptsächlich die reine Jungfräulichkeit der Himmelskönigin feiernde, deckt sich mit der Epoche der Spätgotik (15. Jahrhundert). Das vierte endlich, gekennzeichnet durch seine fast vollständige Naturalisierung des Madonnentypus, entspricht nach Art wie Zeitdauer der Renaissanceperiode; es reicht, gleich dem Humanismus auf philologisch-kritischem und poetischem Gebiete, bis tief in die neuere Geschichte hinein (Detzel I, 112—130). Aus der ersten bis an die Grenze der altkirchlichen Zeit sich zurückerstreckenden Periode sind nur wenige Künstlernamen uns überliefert. In der zweiten Periode glänzen zunächst hauptsächlich Giotto von Florenz und die Sieneser Guido und Simone Martini. In Angelico da Fiesole ersteht dann der große Meister, der aus dieser, das Moment der Überirdischen in Maria und dem Christkinde noch vorwiegend betonenden Periode zur nächstfolgenden hinüberleitet, für welche das Jungfrauen-Ideal in der Madonna zum Hauptgegenstande der Darstellung wird (Masaccio, Mantegna, Pietro Perugino, Pinturicchio, Filippo Lippi in Italien; Meister Stephan, der unbekannte Urheber des Kölner Dombildes, Hans Memling, Schongauer 2c. in Deutschland). Zu einer Mannigfaltigkeit eigenartiger Richtungen entfaltet sich das von besonders genialen Kräften getragene künstlerische Schaffen im 16. und 17. Jahrhundert. Aber die Richtung auf das Naturwahre und sinnlich Reizende drängt den religiösen Faktor jetzt mehr und mehr zurück. „Das Madonnenideal wird Fleisch" (Springer); die ihm zu Grunde liegenden weiblichen Porträts gewinnen in zunehmendem Maße bemerkbaren Einfluß. Raffael, Correggio, Tizian statten ihre italienischen Frauenschönheiten mit einem menschlichen Liebreize aus, dem — wenigstens bei den beiden letzteren — die hehre religiöse Weihe fast ganz mangelt. In den Marienbildern der Deutschen Dürer und Holbein prägt sich nicht so sehr religiöse Andachtsglut aus, als der keusche und fromme Sinn der in ihrem Hauswesen beschäftigten glücklichen Familienmutter. Murillo weiß in glutvoller Hingebung an das franziskanisch-jesuitische Frömmigkeitsideal die weichen Züge spanischer Schönheiten ins Schwärmerische zu verklären, um so unter Verwertung apokalyptischer Sinnbilder (Offb. 12, 1) das Mysterium der unbefleckten Empfängnis dem menschlichen Vorstellen näher zu bringen.

In der bewundernden Anerkennung des im Laufe der Jahrhunderte auf diesen verschiedenen Gebieten der Kunst erwachsenen Edlen und Schönen besitzen der Katholicismus und der Protestantismus ein Feld gemeinsamen Strebens, wo beide sich einträchtiger als fast irgend sonstwo zusammenfinden. Soll nun evangelischerseits noch weiter gegangen und zur Gemeinsamkeit des Kunstinteresses eine Beteiligung auch am kultischen Verhalten der Katholiken zu ihrer Maria hinzugefügt werden? Soll etwa, unter Zurückgehen auf P. Speratus' Vorgang (s. oben, III, zu Anf.), in den Hymnenschatz der älteren Kirche hineingegriffen und aus ihm — mit weiser Diskretion natürlich — marianisches Liedermaterial behufs Bereicherung unseres häuslichen und kirchlichen Andachtslebens hervorgeholt werden? soll an jenen Dieleinschen Versuch zur Ehrung der „selig zu preisenden Jung-

frau" durch ein protestantisches Seitenstück zum katholischen Ave (W. O. Dietlein, Evangelisches Ave Maria! Ein Beitrag zur Lehre von der allein selig zu preisenden Jungfrau, Halle 1863) wieder angeknüpft werden, unbekümmert um die Proteste, die wie damals (vgl. z. B. Evang. KZ. 1863, Nr. 71), so auch jetzt wieder reichlich und kräftig genug laut werden würden? 5

Die Sache ist schlechthin unausführbar. Nicht einmal in der Theorie würde eine derartige Annäherung an den katholisch-mariologischen Standpunkt sich vollziehen lassen, noch viel weniger aber in der Praxis. Als E. B. Pusey, der Führer der anglokatholischen Bewegung in England, die in Teil I seines Eirenikon (1865) an der modernen Mariolatrie der Romkirche geübte scharfe Kritik durch entgegenkommende Er- 10 klärungen in Teil II derselben Schrift teilweise wieder zurücknahm und sogar das immakulistische Dogma hier einer gewissen Sympathiebezeugung würdigte (vgl. Reusch im Bonner ThLB 1870, Sp. 21 ff.), machte er immerhin doch einen Vorbehalt von entscheidender Bedeutung. Maria dürfe nicht, so lautete seine Darlegung, zur hauptsächlichen oder gar zur ausschließlichen Fürsprecherin für die Menschen bei Gott erhoben werden; ihre Ein- 15 setzung zur eigentlichen porta coeli anstatt ihres Sohnes gemäß Liguorischer Mariologie sei unannehmbar; sofern das Dogma von 1854 sie in dieser Weise, also unter deutlicher Beeinträchtigung von Christi alleiniger Mittlerschaft, auf dem Himmelsthron zu erheben gesucht habe, sei der Erlaß einer nachträglichen mildernden Interpretion desselben durch den Papst erforderlich. Gutgemeinte Vorschläge — entsprungen aus einer durch anglo-katholische Vor- 20 urteile verblendeten Phantasie! Statt eines Abrückens vom Liguori-Standpunkte brachte Pius' IX. Politik schon in nächster Zeit nach dieser Kundgebung Puseys, vielmehr eine noch nachdrücklichere Approbation dieses Standpunktes: der italienische Mariologe wurde mit der Würde eines Doctor Ecclesiae geschmückt! (s. XI, 492, 44 ff.). Und daß Pio Nonos Nachfolger (dessen Stuhlbesteigung Pusey noch erlebt hat) sowenig wie jener an 25 irgendwelche Modifikation der seit 1854 geltenden Gestalt des marianischen Dogma denkt, erhellt aus mehr als nur einem seiner Erlasse. Noch in der das Rosenkranzgebet fördernden Encyklika vom 5. September 1895 betont Leo die Notwendigkeit der Anrufung Mariä mit stärkstem Nachdruck und erklärt am Schlusse feierlich: „Bis zum letzten Atemzuge werde ich Maria anflehen und rufen: Zeige, daß du Mutter bist!" — Vom offiziellen 30 Rom ist irgendwelches Abgehen vom Standpunkt einer absoluten Intransigenz in dieser Hinsicht niemals zu erwarten, und durch Roms strenge Verpönung jedweder freieren Regung ist auch der römischen Theologie schon der leiseste Versuch einer Annäherung an einen mehr biblischen Standpunkt in der Mariologie unmöglich gemacht. — Die katholische Laienwelt aber hat sich, wie schon oben bemerkt (s. III, g. E.), infolge vielhundertjähriger 35 Tradition an das Vorurteil einer absoluten Unabtrennbarkeit des Avebetens vom Herrngebet, und infolge davon an die Glaubensvorstellung von einer Teilnahme der Maria an Christi Mittlerschaft dermaßen gewöhnt, daß — einstweilen wenigstens, und wahrscheinlich auch für alle Zukunft — jene Gleichung „Katholicismus = Marianismus" ihre Richtigkeit behalten wird. Es gilt dies ja mehr oder weniger auch vom griechisch-russischen 40 Katholicismus, obschon dessen Mariologie auf einer älteren, etwas einfacheren Entwickelungsstufe stehen geblieben ist. Unabtrennbar vom kirchlichen Vulgärglauben und der allgemeinen Volkssitte ist die Verehrung der gen Himmel gefahrenen Gottesgebärerin, der *Παναγία*, auch dort (Kattenbusch, S. 464 f.). Wenn der fromme, durch seine Wunderheilgabe berühmte Priester Iwan von Kronstadt einem wegen des Gedankens einer eng- 45 lisch-russischen Kirchenunion ihn befragenden Anglokatholiken den „Kultus der Jungfrau Maria" als eine Grundbedingung fürs Zustandekommen einer solchen Union und als „etwas das wir Russen niemals aufgeben werden" bezeichnete (vgl. Simpson, Father John, in relation to the Russian Church, im Exp. 1899, I, 180), so redete er aus dem Sinn seiner ganzen Kirche heraus. — Für den abendländischen Katholicismus 50 ist in der nämlichen Hinsicht die bekannte Darlegung Peter Roseggers in „Mein Himmelreich" (S. 182—200) von ominöser Bedeutung. Daß er bei seinem Eintreten für die Andachten zu „Unsrer lieben Frau" sich vom Grunde streng biblischer Wahrheitserkenntnis hinweg begiebt, dessen ist der berühmte Dichter sich wohl bewußt. Er nennt die Gottesmutter und Himmelskönigin „eine Offenbarung, die wir weniger den Evangelisten als der 55 päpstlichen Kirche verdanken"; ja er gesteht zu: „Im Prinzip möchte es mir noch besser gefallen, wenn alle Andacht und Herzensinnigkeit, die man der Mutter Gottes spendet, unmittelbar an den Erlöser gerichtet würde" (S. 182 f.). Aber nichtsdestoweniger redet er im Tone religiöser Schwärmerei vom Glauben an die Wundermacht dieser Gottesmutter als einem seit länger als einem Jahrtausend „an unzähligen Millionen Menschen 60

geschehenen Wunder", welches an und für sich die Wahrheit jenes Glaubens Zeugnis ablege. „Nicht zu messen in seiner Weite und Tiefe ist das Meer von Seligkeit, welches der Marienglaube in die Herzen der katholischen Menschheit gebracht hat"; ja — „mit der Führung des Marienkultus hat die Kirche manches wett gemacht, was durch zu geringe Pflege des Evangeliums gefehlt wurde" (!). Man urteile über diese Ausführungen, sowie über die an sie geknüpfte Zumutung: wir protestantische Deutsche möchten uns entgegenkommend verhalten und „diesen tief im Germanentum wurzelnden und dem deutschen Gemüt so sehr entsprechenden Liebfrauenkultus" uns gefallen lassen und „ins evangelische Licht stellen" (S. 200) — man urteile darüber wie immer man wolle: den Sinn vieler Tausende, ja Millionen seiner Glaubensgenossen bringt auch dieser Sprecher zum Ausdruck. Der Marienglaube bleibt mit dem Volksglauben der Traditionskirchen für alle Zeiten unabtrennbar verwachsen, er gehört zu den Scheidepunkten, von wo die Wege des Protestantismus und des Katholicismus für immer auseinander gehen. Artikel 21 der Augustana ist inhaltlich mit seinem unmittelbaren Vorgänger sowie mit Art. 4 viel zu eng verwandt und verwachsen, als daß das betreffs der invocatio sanctorum von ihm Ausgesagte jemals ins Kapitel von den Mitteldingen gestellt werden könnte. Nichts hindert den evangelischen Christen, an der Bewunderung des unschätzbaren Werts oder, wie der Dichter sagt, der „Unermeßlichkeit dessen, was die Dichtung und die bildende Kunst zur Verherrlichung Marias gethan" (Rosegger, S. 188) teilzunehmen. Gegenüber jedem weitergehenden Antrage jedoch kann er nicht umhin sich ablehnend zu verhalten. **Zöckler.**

Maria von Agreda s. Bd I S. 248, 31 ff.

Maria Magdalena, des Herrn treueste Jüngerin, wurde lang nach ihrem Tode von einem zweifachen Mißgeschick getroffen, man raubte ihr ihren guten Ruf, indem man ihr fremde Sünden auflud, und noch weiter gehend, bestritt man ihr ihre individuelle Wirklichkeit, indem man sie und noch zwei Frauen der biblischen Geschichte zu einer Person verschmolz, der man allerdings dann ihren Namen beilegte. Das erstere geschah durch ihre Identifizierung mit der „großen Sünderin", Lc 7, das andere durch ihre Einsetzung mit Maria von Bethanien. Acta Sanctorum ad XXII. Juli geben über die Entstehung dieses Wirrsals, über die Autoritäten, die sich für und wider erklärten, das Nähere; auch das merkwürdige Dekret der Pariser Sorbonne vom 9. Nov./1. Dez. 1521 de tribus Magdalenis ist daselbst zu finden. Ganz einig sind auch die evangelischen Ausleger noch immer nicht. Eine unbefangene Prüfung der einschlägigen Schriftstellen jedoch wird zur Anerkennung der Selbstständigkeit und der Sittenreinheit der Jüngerin führen.

Von Maria von Bethanien ist sie schon durch ihre Herkunft deutlich unterschieden. Jene gehörte einer nächst Jerusalem angesessenen und in der Hauptstadt hochangesehenen Familie an, wie sich aus Jo 11 ergiebt; unsere Maria stammt von dem galiläischen Orte Magdala (Mt 15, 39). Jene finden wir an drei Stellen (Lc 10; Jo 11 und 12) erwähnt, jedesmal zu Hause, im Kreise ihrer nächsten Verwandten weilend; diese folgt Jesu dienend nach, begleitet ihn von Ort zu Ort, harrt aus unterm Kreuz und ist die erste bei seinem Grab am Ostermorgen; jene ist stillen, tiefen, diese leidenschaftlichen feurigen Charakters; jene hat Jesum lieb, aber auch den Bruder und die Schwester; diese hängt an Jesus allein, hat sonst niemanden.

Sie ist aber auch nicht die Sünderin. Wer von Lc 7 herkommend die ersten Verse von Lc 8 liest, wird nicht auf den Gedanken geraten, daß der Evangelist jetzt eine Person beiläufig unter anderen mit aufführe, von der er soeben eine lange Geschichte erzählt hat. Aus jener Sünderin wird man nichts anderes machen können als eine notorisch Gefallene, die sich bekehrt und zu Gnaden angenommen wird. Maria Magdalena hingegen war nach Lc 8, 2 und Mc 16, 9 durch des Herrn Hilfe von dämonischer Besessenheit, also von einem Zustand körperlich-seelischer Gebundenheit geheilt. Ob sie in diesen mit oder ohne ihr Verschulden gefallen, wissen wir nicht; gewiß aber ist, daß die Sünderin, als sie Jesum im Hause des Pharisäers Simon aufsuchte, geistig und leiblich vollkommen gesund war. Man bedenke endlich, daß es dem Worte Jesu Mt 21, 31 ganz entspricht, wenn er einer Gefallenen zum Himmelreich half, daß es aber eine sehr andere Sache und der von Paulus nachmals 1 Th 5, 22 aufgestellten Regel zuwider gewesen wäre, wenn er eine solche Frau in seiner nächsten Umgebung und zu seinem persönlichen Dienste bei sich behielt.

Frei geworden von Satans Banden ergiebt sich Maria Magdalena ganz und ausschließlich ihrem Befreier. Nichts kann sie von ihm scheiden, dieweil er lebt; nichts kann

sie bewegen, sein Grab zu verlassen, von dem die anderen Frauen und die Apostel Johannes und Petrus weggegangen sind (Jo 20); nur wenn sie erführe, wo der Leichnam ihres Herrn sei, wollte sie gehen und ihn hertragen. Solche Treue belohnt der Herr. Sie zuerst darf ihn wieder sehen; sie wird seine Botin an seine Brüder (daher in der griechischen Kirche ihr Beiname *ἰσαπόστολος*); sie zuerst empfängt die Verheißung, bei seinem und ihrem Gott und Vater einst ihm leiblich nahe sein zu dürfen.

Die Legende von Maria Magdalenas Überfahrt nach Gallien, von ihrer Landung in Marseille und ihrer fortgesetzten Büßung in der Höhle am Berge Pilon kann hier füglich nur diese Erwähnung beanspruchen. Gegenüber steht ihr die morgenländische Tradition, gemäß welcher sie in Ephesus bei Johannes gestorben sein soll.

Von Interesse ist die Rolle, welche ihr in den mittelalterlichen Mysterien zugeteilt wurde, wovon ein Beispiel aus dem Alslebener Passionsspiel bei Kurz, Litteraturgeschichte, Bd I, S. 722 ff. Sie tritt da als ausgelassene, unbändige Dirne auf, die es mit Lucifer hält und alle Abmahnung und Warnung ihrer Schwester Martha in den Wind schlägt, bis Jesu persönliche Erscheinung und Predigt in ihr die innere Umkehr bewirkt, die in reumütigem Bekenntnis ihrer Thorheit und sehnlichem Verlangen nach Vergebung sich ausspricht.

Sehr bekannt sind endlich die zahllosen Gemälde, welche die büßende Magdalena zum Vorwurf haben (vgl. Wessely, Ikonographie Gottes und der Heiligen, S. 288 ff.). „Die Künstler wollen eine schöne, nackte weibliche Büste darstellen; ein Salbengefäß, Totenkopf, Kreuz in einem Winkel macht die Maria Magdalena fertig, deren verführerischer Blick und Attitude mehr an die unbekehrte als büßende Jüngerin erinnert.“ Ein berühmtes Bild der Art von Lebrun im Louvre soll die La Vallière, ein anderes von De Troy die Montespan vorstellen, ein Mißbrauch der Kunst, den die falsche römisch-kirchliche Exegese verschuldet.

Es wäre aber Zeit, daß wenigstens die innere Mission der evangelischen Kirche aus ihrer Terminologie den ehrlichen Namen der Magdalena tilgte und für die Prostituierten, deren sie sich annimmt, eine andere richtigere Bezeichnung wählte, als die bisher immer noch übliche, nach welcher die unbußfertigen wie die reumütigen, die unverbesserlichen wie die gebesserten Dirnen schlechtweg Magdalenen heißen. **Carl Burger.**

Maria von Valencienne s. Bd III S. 471,36 ff.

Mariana, Juan de, gest. 1624. — B. E. Sotwel (Southwell), Bibliotheca Scriptorum Soc. Jesu (1676) s. v.; De Backer, Biblioth. des écrivains de la Soc. de Jésus V, 513—520; C. Sommervogel, Bibliothèque etc. V, 547—567; H. Hurter, Nomenclator lit. rec. theol. cath. I, 595—599 (ed. 2: I, 310—312); Nouvelle biogr. générale, vol. XXXIII, 618—624; J. Janssen, Geschichte des deutschen Volks &c., V, 541 ff.; M. Reichmann S.J., Art. „Mariana“ im KKL² VIII, 795–800; Emil Michael S.J., Die Jesuiten und der Tyrannenmord: ZkTh 1892, S. 556 ff.

Von protestantischen oder altkatholischen Verfassern: Bayle, Diction. hist. et crit. X, 257—275; Fr. Buchholz. Juan de Mariana, oder: Entwickelungsgeschichte eines Jesuiten, Berlin 1804; Leop. Ranke, Sämtl. Werke, Bd 24, S. 230—236; vgl. Bd 34, S. 60 ff.; J. Huber, D. Jesuitenorden, S. 246—259; Döllinger-Reusch, Gesch. d. Moralstreitigkeiten &c. I, 482 f. 582 f.; Reusch, Der Index verbotener Bücher II, 281 f. 341—344; ders., Beiträge z. Gesch. des Jesuitenordens (München 1894), S. 1—23; Ph. Krebs, Die politische Publizistik der Jesuiten und ihrer Gegner, Halle 1890, S. 108—121.

Der zu den litterarischen Heroen des ersten Jahrhunderts der Gesellschaft Jesu gehörige Geschichtschreiber und politische Publizist Johannes de Mariana wurde geboren im Jahre 1536 zu Talavera de la Reina in Castilien, trat 1554 in den Orden Loyolas ein und erhielt 1561, unter Lainez' Generalat, eine Professur in Rom am Collegium Romanum, wo er hauptsächlich Exegese zu lehren hatte. Er scheint auf diesem Gebiete nicht Unbedeutendes geleistet zu haben; seine später veröffentlichten Scholia in Vetus et Nov. Testamentum (Madrid 1619; Paris 1620) erfuhren auch seitens nicht-jesuitischer Autoren wie Richard Simon, Polus, Du Pin &c. anerkennende Beurteilung. Weiterhin wirkte er als Professor in Sizilien (1565 ff.), dann fünf Jahre lang in Paris (1569—74), wo seine Vorlesungen über Thomas von Aquin ihm besonderen Ruhm einbrachten. Gesundheitsrücksichten nötigten ihn zum Aufgeben dieses Pariser Lehrstuhls und zur Rückkehr nach seiner spanischen Heimat. Während seiner letzten fünf Jahrzehnte lebte er zu Toledo, wo er am 17. Februar 1624 als Siebenundachtzigjähriger starb. — Dieser toletanischen Zeit seines Wirkens gehören die Veröffentlichungen an, auf welchen sein schriftstellerischer

Ruf hauptsächlich beruht: die Geschichte Spaniens, der Fürstenspiegel, sowie die wider die Mißstände der jesuitischen Ordensverfassung und der spanischen Staatsverwaltung unter dem Herzog von Lerma gerichteten kritischen Traktate.

1. Wegen seiner Geschichte Spaniens (Historiae de rebus Hispaniae ll. XXV, 5 Toledo 1592, fol., später erweitert zu 30 Büchern: Frankf. 1603. 1606 — auch Mainz 1605 und 1619; Haag 1733; spanisch in 2 Bden fol. Toledo 1601. 1608 u. ö.) hat man ihn wohl als den spanischen Livius gerühmt, ja seine Schreibweise und historische Kunst mit der eines Thucydides und Tacitus verglichen 2c. (vgl. Hurter l. c.). Doch ist das Werk nicht frei von Mängeln und bietet im Ganzen nur wenige Ergebnisse einer tiefer ein- 10 dringenden und originellen Quellenforschung (s. Ranke a. a. O.).

2. Der Fürstenspiegel: De rege et regis institutione libri III ad Hispaniae regem catholicum wurde von ihm auf Anregung des Don Garcia de Loaysa, Erziehers des spanischen Kronprinzen, verfaßt und bei seinem Erscheinen (Toledo 1599, in 4°) diesem, der inzwischen als Philipp III. König geworden war, gewidmet. Er ent- 15 hält eine der kühnsten Verteidigungen der Volkssouveränität und des Rechts der Völker zu revolutionärer Erhebung gegen tyrannische Fürsten, die jemals geschrieben worden. Da, wo die Möglichkeit einer nationalen Erhebung gegen einen Tyrannen fehlt, spricht Mariana auch einem bloßen Privatmann das Recht zur Tötung des Bedrückers zu; ja er erklärt es für erlaubt, denselben auch durch List und heimliche Nachstellung, etwa durch ihm bei- 20 gebrachtes Gift, aus dem Weg zu räumen. Er belobt die Königsmörder nicht nur des Altertums, sondern auch der neueren Zeit. An Jacques Clement, dem Mörder Heinrichs III. von Frankreich, rühmt er die hervorragende Kühnheit seines Geistes, feiert seine That als monimentum nobile und facinus memorabile, nennt ihn „aeternum Galliae decus, ut plerisque visum" (welche in der Originalausgabe des Werks stehen- 25 den Worte in den späteren Abdrucken weggelassen wurden) und rühmt von ihm besonders auch dies, daß er erst nach eingeholter Zustimmung und Ermutigung theologischer Ratgeber sein Unternehmen geplant und ausgeführt habe. — Das mit Genehmigung der spanischen Ordensvorgesetzten Marianas (insbes. des Visitators der Provinz Toledo, P. Stephan Hojeda) erschienene und anfänglich mehr unbeachtet gebliebene Werk wurde seit 30 1610 zum Gegenstand heftiger Angriffe, besonders in Frankreich. Man betrachtete den Mörder Heinrichs IV., Ravaillac, als durch die Lesung dieses Buchs zu seiner Unthat inspiriert, und obschon der königliche Beichtvater P. Coton die Nichtigkeit dieser Annahme darthat, verurteilte doch das Pariser Parlament das Werk zur Verbrennung durch Henkershand. Auch der Jesuitengeneral Aquaviva sah sich zu einigen Schritten gegen des Buches 35 weitere Verbreitung veranlaßt, umging jedoch vorsichtig seine förmliche Desavouierung und scheint auch bei der römischen Inderkommission kein Verbot wider dasselbe beantragt zu haben. Wie denn das Buch thatsächlich weder in den römischen noch in den spanischen Index gekommen ist (Reusch, Index II, 342 f.; Beiträge S. 17 ff.).

3. Einen freimütigen Angriff auf die spanische Staatsverwaltung unter Philipp III., 40 betreffend gewisse Veränderungen im Münzwesen wagte Mariana durch seinen Traktat De monetae mutatione, der 1609 zusammen mit mehreren anderen ans Licht trat, in den Tractatus septem tum theologici tum politici. Die zu Köln (als Foliant) gedruckte Sammelschrift enthält das genannte Schriftstück an vierter Stelle; voraus gehen die Abhandlungen De adventu b. Jacobi apostoli in Hispaniam, De 45 editione vulgata ss. bibliorum und De spectaculis; als Nr. 5—7 schließen sich an: De die et anno mortis Christi; De annis Arabum cum nostris annis comparatis und De morte et immortalitate ll. III. Der auf Betrieb des Herzogs von Lerma wegen jener Kritik des Münzwesens gegen ihn eingeleitete Prozeß zog ihm schwere Maßregelungen zu, namentlich eine Einsperrung im Franziskanerkloster zu Madrid für die 50 Dauer eines Jahres. Auch wurde der genannte Traktat durch den spanischen Index (1612) verboten und auch an einigen anderen Nummern der Sammelschrift, insbes. der die Vulgata betreffenden zweiten, Censur geübt (Reusch, Beitr. S. 16).

4. Die Denkschrift betreffend die „Mängel der Verfassung der Gesellschaft Jesu" (De erorribus, qui in forma gubernationis S.J. occurrunt; spanisch: Dis- 55 corso de las enfermedades de la Comp. de J.) war von Mariana schon in den 90er Jahren des 16. Jahrhunderts, gelegentlich seiner Mitwirkung bei dem gegen Aquavivas Verwaltung gerichteten Reformversuch von 1592 (s. Bd VIII, 770, 10—31), verfaßt worden, gelangte aber — nachdem jener Prozeß der Jahre 1609 ff. seinen Gegnern die erste Kunde von ihrer Existenz verschafft hatte — erst nach seinem Tode zur Veröffent- 60 lichung. Aus Anlaß des Streits der Jesuiten mit der Pariser Universität wurde dieser

scharfe Angriff auf die inneren Zustände des Ordens zunächst französisch gedruckt (Bordeaux 1624), dann auch lateinisch und italienisch, sowie 1631 zu Genf im spanischen Original. Die Echtheit dieser für die Verfechter der jesuitischen Ordensinteressen höchst peinlichen Publikation, welche bereits 1628, infolge jener italienischen Ausgabe, durch den römischen Index verboten wurde, ist jesuitischerseits vielfach abzuleugnen versucht worden. Aber schon P. Cordara tritt in Tl. VI der offiziellen Geschichte des Ordens (Rom 1750, p. 517) diesen Versuchen entgegen, indem er u. a. auf die Schritte hinweist, welche General Mutius Vitelleschi gleich nach dem Erscheinen der Schrift gegen deren weitere Verbreitung unternahm. Vgl. Reusch, S. 17 ff. (wo auch die neuerdings von Reichmann im KKL[2] versuchte Anzweifelung des Herrührens der Schrift von Mariana als unhaltbar dargethan ist).

Wegen einiger sonstigen Arbeiten des gelehrten Jesuiten, namentlich seiner Herausgabe der drei Bücher des Lukas Tudensis (Contra Albigensium errores (Ingolstadt 1612) s. die bibliographischen Angaben bei Hurter und Sommervogel l. c.

Zöckler.

Marianer, Ritter- und Missionsorden. — Giustiniani, Historie cronolog. dell' origine degli ordini militari e di tutte le religioni cavallereschi, vol. II, Venezia 1692; Helyot, Ordres monastiques IV, 456—459; Giucci, Iconografia storica degli ordini religiosi e cavallereschi, Rom. 1836, vol. I, p. 128—130.

Den Namen Marianer, oder Ritter der glorreichen Jungfrau, auch Fratres gaudentes (Frères joyeux), führte ein aus Adeligen bestehender Ritterorden, der in Bologna zur Zeit der durch die Kämpfe der Welfen und Ghibellinen verursachten Bewegungen (um 1233) zu dem Zwecke entstand, für die öffentliche Sicherheit in die Schranken zu treten und den Witwen und Waisen, überhaupt den Bedrängten Beistand zu leisten. Stifter des nach dem Namen der Jungfrau sich nennenden und später vom Papste Urban IV. (1262) bestätigten Vereins war der Dominikaner Bartolomeo de Bragantiis (gest. als Bischof von Vicenza 1270) vgl. Quétif, Scriptt. O. Praedic. I, 254 sq.). Als erster Großmeister wird der Bolognese Loderino Andalo genannt. Die Ritter bestanden aus zwei Klassen, aus Konventualen und Verheirateten, die sich beim Eintritte in ein Kloster mit jenen vereinigten, aber ebensowenig wie ihre Frauen, Gold, Silber und buntfarbige Kleider tragen durften. Die Ordenstracht der Ritter war weiß, mit einem aschgrauen Mantel, der ein rotes Kreuz zeigte; die Konventualen trugen eine weiße oder graue Kleidung. Die Ordensregel gestattete nicht bloß die Verheiratung, sondern auch den Güterbesitz und ein freies, ungebundenes Leben. Weil dieses in dem Orden vorzugsweise heimisch geworden war, erhielten die Ritter den Namen der fröhlichen Brüder, Fratres gaudentes. Kommanderien des Ordens entstanden nach und nach auch in Modena, Mantua, Treviso und noch mehreren Städten Oberitaliens. Schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts jedoch ging er wieder ein. Der letzte Kommendator in Bologna, Camillo Volta, starb 1589, worauf Papst Sixtus V. die Güter des Ordens dem Colleg von Montalto schenkte.

Als Marianer oder „St. Marien Ritter" werden gelegentlich auch die Deutschordensritter bezeichnet — diese freilich kaum mit Recht, da ihr Ausgegangensein von einem deutschen Marien-Hospital in Jerusalem starken Zweifeln unterliegt (s. d. A. v. Uhlhorn: IV, 590, 16 ff.). Immerhin führt der Orden schon in der Bulle Clemens' III. vom 6. Februar 1191 den Namen: Domus hospitalis S. Mariae Teutonicorum in Jerusalem; daher später: Ordo S. Mariae Teutonicorum (vgl. den von Hennes herausgg. Codex diplomaticus Ord. S. Mar. T., Mainz 1845).

Den Namen Marianer oder Clerici regulares S. Mariae führte anfänglich auch die Genossenschaft regulierter Kleriker, welche der Genueser Johann Augustin Adorno (gest. 1591) im Verein mit dem Neapolitaner Franz Caraccioli (gest. 1608) unter Sixtus V. 1588 stiftete, aber schon frühzeitig gemäß dem Wunsch dieses Papstes in „Clerici reg. minores" umtaufte (vgl. Helyot, Helyot IV, 38 ff.; Moroni, Dizionario XI, 201 sq.; Heimbucher, Orden u. Kongreg. II, 269—271).

Ueber zwei unter dem Namen der Maria im Jahre 1816 ins Leben getretene französische Missionsorden: den Orden der „Oblaten der Unbefleckten J. Maria" (Orde Mariae Immaculatae) gestiftet vom provençalischen Bischof J. E. de Mazenod (gest. 1861) und bis vor Kurzem mit 70 Häusern über fünf Provinzen (drei europäische und zwei amerikanische) verbreitet, und die Société de Marie oder Maristen-Gesellschaft des Abbé Colin (bestätigt 1836 und seitdem besonders in der oceanischen Inselwelt

thätig), s. Heimbucher, Orden u. Kongr. II, 385—388 und Egremont, L'Année de l'Église, Par. 1900, p. 440—443; 485—581. **Zöckler.**

Marianische Kongregationen s. Bd III S. 439, 7 — 440, 58 u. oben S. 329, 47 ff.

Marienfeste s. Maria oben S. 319 ff.

5 **Marienpsalter** s. Maria oben S. 318, 46.

Marinus I., Papst, 882—884. — Quellen: Jaffé 1², S. 425 f.; Liber Pontificalis ed. Duchesne II introd. p. LXVII und p. 224; Watterich, Rom. Pontif. Vitae I, 29; Annales Fuldenses, ed. Kurze, 882 S. 99, 883 S. 109; Invectiva in Romam ed. Dümmler in Gesta Berengarii S. 145—148. Mansi t. XVII. — Litteratur: Baxmann, 10 Die Politik der Päpste 2; Hergenröther, Photius 2, 650—661; Langen, Gesch. d. röm. Kirche von Nikolaus I. bis Leo IX. S. 275—278; Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im MA 3 Bd; Dümmler, Gesch. des Ostfränk. Reichs 2²; Heimbucher, Die Papstwahlen unter den Karolingern, S. 187 ff.; Dopffel, Kaisertum und Papstwechsel unter den Karolingern, S. 151; Lapôtre, L'Europe et le Saint Siège 1. Bd passim, der 2. Bd, der Marinus behandeln soll, 15 ist zur Zeit noch nicht erschienen.

Marinus, der Sohn des Priesters Palumbus aus Gallese in Toskana, trat schon im 12. Lebensjahre in den Dienst der römischen Kirche. Unter Leo IV. (847—855) ward er Subdiakon. Als solcher ministrierte er, als Nikolaus I. im Sommer 860 in Santa Maria Maggiore die Gesandtschaft des Kaisers Michael in Sachen des Photius empfing. 20 Im Jahre 862 oder kurz danach zum Diakonen befördert, reiste er im Nov. 866 mit dem Bischof Donatus von Ostia und dem Priester Leo als Gesandter Nikolaus' I. nach Byzanz, ward aber an der griechisch-bulgarischen Grenze angehalten und zur Rückkehr nach Rom genötigt. November 869 bis Februar 870 wohnte er als Legat Hadrians II. dem 8. ökumenischen Konzil in Konstantinopel bei. Hier erwies er sich unter seinen Kollegen 25 als der thätigste und fähigste Anwalt Roms. Der Lohn dafür blieb nicht aus: er wurde arcarius (Schatzmeister) sanctae sedis, Archidiakon der römischen Kirche und Bischof von Caere in Etrurien. Johann VIII. verwandte ihn mit Vorliebe zu Sendungen, die nicht bloß Geschick, sondern auch Thatkraft erforderten. So unterhandelte Marinus in seinem Auftrage 879/880 in Oberitalien mit Karl dem Dicken. Dann sandte der Papst ihn in 30 der 2. Hälfte des Jahres 880 auch nach Byzanz, wo er Photius bestimmen sollte, sich zu unterwerfen, aber nicht nur kein Gehör fand, sondern sogar 30 Tage eingekerkert wurde. Auch schickte er ihn einmal 882 zu dem Bischof Athanasius von Neapel, dessen Bündnis mit den Sarazenen dem Papste längst ein Aergernis war, aber jetzt unter Marinus' Einflusse endlich gelöst wurde. — Wem Marinus seine Erhebung auf den päpstlichen 35 Stuhl verdankt — 16. Dezember 882 (Duchesne), sicher Dezember 882 — ist unbekannt. Fest steht nur, daß die Wahl nicht ohne blutige Zwischenfälle verlief, und daß gegen ihre Giltigkeit nicht nur in Byzanz, wo Photius auf einer Synode eine förmliche Verurteilung des neuen Papstes bewirkt zu haben scheint, sondern auch im Abendlande Bedenken erhoben wurden. Sie war in der That die erste Papstwahl, welche gegen den altkirchlichen 40 Rechtssatz verstieß, daß ein Bischof nicht transferiert werden solle. Aber es gelang Marinus bald, seine Stellung zu befestigen. Im Juni 883 verständigte er sich auf einer Zusammenkunft zu Nonantula mit Kaiser Karl dem Dicken. Um dieselbe Zeit wußte er auch völlig den Anhang des Formosus zu versöhnen, indem er Formosus seines Eides entband, ihn wieder nach Rom rief und sogar wieder in sein Bistum Porto einsetzte (s. d. A. Formosus 45 Bd VI S. 128). Gegen Byzanz brauchte er keine Rücksicht zu nehmen und that es auch nicht, verhängte vielmehr über Photius den Bann. Sonst wissen wir über sein Pontifikat nicht viel. Erwähnt zu werden verdient nur noch, daß er auch mit Aelfred von England gute Beziehungen zu unterhalten suchte, die schola Saxonum in Rom von Abgaben befreite und dem Könige Reliquien und Geschenke übersandte. Er starb nach noch nicht 50 $1\frac{1}{2}$ jähriger Regierung schon Mitte Mai 884. **H. Böhmer.**

Marinus II., Papst, 942—946. — Jaffé 1², S. 458 f.; sonstige Nachrichten bei Watterich, Rom. Pontif. Vitae I, p. 40; zur Chronologie vgl. Liber Pontificalis ed. Duchesne II introd. p. LXIX f. Litteratur: Baxmann, Politik der Päpste 2, S. 94 ff.; Langen, Gesch. der röm. Kirche von Nikolaus I. bis Leo IX., S. 333 f.

55 Electus Marinus papa non audebat attingere aliquis extro iussio Alberici principis. Dieser klassische Satz des Mönches Benedikt vom Soraktekloster charakterisiert

die Persönlichkeit wie die Regierung Marinus' II. Alberich „der Fürst und Herr der Römer" hat ihn im Oktober 942 auf den päpstlichen Stuhl erhoben und ihn bis zu seinem Tod Anfang Mai 946 unter seiner Botmäßigkeit zu halten verstanden. Daß er, obgleich eine Kreatur Alberichs, sich mit einem Bischof Benedikt wider seinen Tyrannen verschworen habe, hat Baxmann nur vermuten können, weil er die Quelle, die dies angeblich berichtet, flüchtig gelesen hat. Von den „Regierungsakten" dieses Pontifikats verdient nur die Bestätigung Erzbischof Friedrichs von Mainz als päpstlicher Vikar hervorgehoben zu werden.

Bemerkt sei noch, daß Marinus I. und Marinus II. in späteren Papstkatalogen als Martin II. und III. eingetragen worden sind. Infolgedessen ist dann der zweite Martin (1281—1285) fälschlich als Martin IV. gezählt worden. **H. Böhmer.**

Marius, Bischof von Aventicum 574—94. — Hauptquelle ist das Cartularium Lausannense (vollständige Ausgabe in Mémoires et doc. de la soc. d'hist. de la Suisse Romande VI. 1851. Dazu vgl. MGS XXIV 794 ff. und auct. antiq. XI 227 ff., ferner Wattenbach, Deutschlands Gesch.-Qu.[5] I S. 137 Note, und die gleich zu cit. Schrift Arndts S. 3 ff.). Bearbeitungen: Meyer, in der Biblioth. d'émulation de Fribourg 1843—1844; J. D(ey), S. Maire évêque d'Av. et ensuite de Lausanne, im Mémorial de Fribourg I (1854), p. 49—55; W. Arndt, Bisch. M. von Av. (1875). Die ältere Litt. in diesen Schriften citiert. Ueber die Chronik des M. s. am Schluß d. A.

Im 4. Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts unterwarfen die Franken ein Gebiet der heutigen Schweiz um das andere ihrer Herrschaft. Mit dem burgundischen Reich fiel auch Aventicum in ihre Gewalt. Seither brachen schwere Zeiten über den Norden und Osten des fränkischen Reiches herein: römische Kultur und christliches Leben verfielen; die letzten Bischöfe galloömischer Abkunft und antiker Bildung sanken ins Grab. Manche von ihnen waren berufen, die Beschützer ihrer Städtebevölkerungen in geistlicher und leiblicher Not zu sein und ein reiches Feld christlicher Liebesthätigkeit zu bebauen. Ihr Andenken erhielt sich im Volke; viele der Heiligen aus merovingischer Zeit sind solche Bischöfe aus den Tagen der Heimsuchung. Zu ihnen gehört Marius von Aventicum, dessen Amtszeit fast genau mit der Gregors von Tours, des fränkischen Geschichtschreibers, zusammenfällt (die Zeitverhältnisse bei E. Egli, KG der Schweiz bis Karl d. Gr. 1893, S. 42 ff.).

Aventicum Helvetiorum, als römische Kolonie einst groß und glänzend, war schon im 3. Jahrhundert durch die Alamannen heimgesucht worden. Am Ende des 4. fand es Ammianus Marcellinus halb in Trümmern. Doch wird es gegen Ende des 6. als Sitz eines Bistums genannt. Marius ist der erste sicher beglaubigte Bischof von Aventicum. Wenn nicht er selbst schon den Sitz nach Lausanne verlegt hat (noch im Jahr 585 nennt er sich auf einer Synode einfach Bischof von Aventicum), so geschah es gewiß seit der Verheerung des aventicensischen Gaues durch die Alamannen 610; denn die Bischöfe aus der Mitte des 7. Jahrh. werden als solche von A. u. L. bezeichnet (vgl. den Exkurs über das Bistum a. a. O. S. 124 ff.; dazu Duchêne, Les sièges episc. de la France II, wo Vindonissa als Vorläufer des Sitzes von Av. angenommen wird).

Marius stammte laut dem Chartular aus edlem Geschlecht der Diöcese Autun und wurde 530 oder 531 geboren; der Name läßt galloömische Abkunft vermuten. Er war begütert, in seiner Heimat sowohl wie im Waadtland: dort lag sein väterliches Erbgut, die Villa Marcennai bei Dijon, von der er später seinem Domkapitel eine Vergabung an Grundbesitz zuwandte, hier Eigentum zu Paterniaca (Payerne), auf dem er die Villa dieses Namens mit Kirche erbaute. Von früh an dem geistlichen, vielleicht dem Mönchsstande geweiht, erwarb er sich eine für jene Zeit seltene Bildung; dafür zeugt die von ihm verfaßte Chronik, eine der wenigen dieser Epoche. Im Jahr 574 Bischof von Aventicum geworden, bekleidete er das Amt über zwanzig Jahre. Er nahm 585 an der fränkischen Synode zu Macon teil, wo er unterschreibt: Marius episcopus ecclesiae Aventicae. Am 24. Juni 587 weihte er die von ihm erbaute Kirche zu Payerne zu Ehren der Jungfrau Maria; es ist das erste Beispiel einer Landkirche in der Schweiz. Das Wirken des M. preist die durch das Chartular überlieferte Grabschrift (Kommentar bei E. Egli, D. christl. Inschr. d. Schweiz vom 4.—9. Jahrh., in den Zürcher Antiq. Mitt. XXIV, 1895 S. 22 ff.): er habe den Adel seiner Herkunft überboten durch geistliche Würde, als gläubiger Hirte der Herde, als Pfleger der Gerechtigkeit, als Hort der Bürger, als Muster des Klerus und Zierde des bischöflichen Amtes. Reinen Wandels, ein unablässiger Beter und treuer Diener des Herrn war er sparsam für seine Person, um andere zu

speisen, ihnen Vorräte zu sammeln, für die Seinen zu sorgen. Mit eigner Hand den Acker bestellend, förderte er die Ehre der Arbeit; er fertigte selber kunstreiche Gefäße an zur Ausstattung der Kirche. Diese Ruhmestitel und ähnliche kehren auch in anderen Grabschriften damaliger Prälaten wieder; aber das Leben des Marius ist doch „wie ein Lichtstrahl, der auf die Lausanner Kirche gefallen"; er hebt sich hell ab von dem tiefen Dunkel, in das sie nach diesem Bischof zurücksinkt. M. starb 63 oder 64jährig im Jahr 594. Ein Nekrologium der Kirche Lausanne nennt als seinen Todestag den 31. Dezember. Zu Lausanne soll er auch beigesetzt worden sein, in der Kirche des hl. Thyrsus, nachher St. Marius genannt, nach dem in ihr bestatteten Bischof.

Die Chronik des M. ist ohne eigene Überschrift, eine Fortsetzung des Prosper, und umfaßt die Jahre 455—581. Großenteils giebt sie nur die Konsulreihe, von 523 an auch die Indiktionen. Die spärlichen Nachrichten über das Wallis und Burgund sind wertvoll. Aufgefunden von Chifflet und wiederholt publiziert, ist die Chronik doch erst durch Arndt (a. a. O. und separat 1878) gut herausgegeben worden, seither dann durch Mommsen in MGS auct. antiq. XI (Chron. min. II) p. 227/39. Die Handschrift liegt im Britischen Museum. **Emil Egli.**

Marius Mercator, gest. nach 451. — Die Schriften des Mar. Merc. sind in zwei Handschriften, einem Cod. Bellovacensis und einem Cod. Palat. Vatic. (vgl. A. Reifferscheid, Die römischen Bibliotheken in SWA 1867, 538 ff.), erhalten. Das Commonitorium wurde, nach einer Abschrift L. Holstens aus Cod. Vat., zuerst von Ph. Labbe in Conc. Coll. 2, Par. 1671, 512—17 herausgegeben, sodann mit einigen anderen Schriften von dem Benediktiner Gerberon u. d. T.: Acta Marii Mercatoris s. Augustini discipuli; cum notis Rigberii theologi Franco-Germani, Brux. 1673, 120. Die erste Gesamtausgabe veranstaltete J. Garnier (Marii M. s. Augustini aequalis Opera quaecunque extant. Prodeunt nunc primum studio J. Garnerii S.J. presbyteri etc., Par. 1673, fol. Eine neue und bis jetzt die beste Ausgabe veranstaltete St. Baluze (Marii M. Opera. Steph. Baluzio ad fidem veterum codd. emend. et illustr. Par. 1684, 8°). Diese Ausgabe ist bei Gallandi, Bibl. Vet. Patr. 8, Venet. 1772 (1788), 613—768, wieder abgedruckt (B.s Seitenzahlen am Rande), während in MSL 48, Par. 1846, der schlechtere Text Garniers, allerdings unter Heranziehung von Baluze und Gallandi, gedruckt ist. Vgl. auch C. T. G. Schoenemann, Bibliotheca 2, Lips. 1794, 541—565. Eine neue Vergleichung der Handschriften ist nicht überflüssig (vgl. Reifferscheid a. a. O.). Die Bearbeitung der Werke des M. M. für CSEL hat Hartel übernommen. — Eine Monographie ist nicht vorhanden. Zu vgl. sind die allgemeinen Werke zur Kirchengeschichte und zur Patristik (J. Feßler-B. Jungmann, Institutiones Patrologiae II, 2, Oenip. 1896, 151—65; O. Bardenhewer, Patrologie², Freib. 1901, 447—49).

Von den persönlichen Verhältnissen des Marius Mercator, eines für die Geschichte der pelagianischen und nestorianischen Streitigkeiten wichtigen lateinischen Kirchenschriftstellers, ist wenig bekannt. Aus seiner Geistesart und dogmatischen Anschauungsweise, aus seinem Stil, seiner Verbindung mit Augustin, seiner Bekanntschaft mit afrikanischen Zuständen und Vorgängen hat man (Gerberon, Baluze u. a.) wohl mit Recht geschlossen, daß Nordafrika (nicht Kampanien oder Apulien, wie Garnier wollte) seine Heimat war. Wahrscheinlich war er Laie, denn er redet noch 431 einen gewissen Pientius als venerande presbyter an, während er sich selbst einfach als servus Christi bezeichnet. Jedenfalls besaß er nicht bloß allgemeine wissenschaftliche Bildung, besonders Kenntnis der lateinischen und der griechischen Sprache, sondern auch reges theologisches Interesse, Belesenheit in der hl. Schrift und der dogmatischen Streitlitteratur, vor allem aber einen lebendigen, mitunter zelotischen Eifer für die Orthodoxie.

Um 418 unter Zosimus muß er in Rom gewesen sein (Bal. 18 MSL 146), wo er die Häupter des Pelagianismus persönlich kennen lernte und in zwei Schriften zu widerlegen suchte, die er dem Augustin zur Prüfung zusandte (vgl. hierzu und zum Folgenden August. Epist. ad M. M. 193). Dieser erhielt die erste Sendung zu Karthago, war aber durch den Drang der Geschäfte und eine Reise nach Mauretanien verhindert, darauf zu antworten; bei seiner Rückkehr nach Hippo fand er einen zweiten Brief des M., der sich über das Schweigen A.s beklagte, und die zweite Schrift gegen die Pelagianer (alium adversus novos haereticos librum, refertum sanctarum testimoniis scripturarum), die ihm um so größere Freude machte, je weniger er sich einer solchen Leistung zu dem Schreiber versehen hatte (tantum te profecisse nesciebam) und je willkommener es ihm war, treue und mutige Verteidiger der Kirche Christi gegen die profanen Neuerungen zu finden; daher er M. mahnt, mit dem beharrlichsten Fleiße auf der betretenen Bahn fortzuschreiten und weitere Ergebnisse seiner Studien oder seines Nachdenkens ihm

mitzuteilen. Dieses Antworts- und Entschuldigungsschreiben Augustins ist außer den Schriften des M. und seiner Erwähnung durch Possidius (Indic. libror. August. 4) die einzige Quelle für unsere Kenntnis seiner Person. Offenbar war er damals noch ein junger Mann, also wohl kaum vor 390 geboren, dem Augustin näher bekannt und vermutlich sein Schüler, damals in Rom mit wissenschaftlichen Studien und litterarischen 5 Arbeiten beschäftigt, vielleicht im Beruf eines öffentlichen Lehrers (doctores nennt Augustin sich und den Marius), mit den Freunden Augustins, den nachmaligen Päpsten Cölestinus und Sixtus, bekannt (der Überbringer des Briefs an M. hat auch Briefe Augustins an die beiden genannten römischen Geistlichen abzugeben, s. die Bened. zu Aug. ep. 193). Noch einmal gedenkt Augustin des M. und seines an ihn geschriebenen Briefes in seiner 10 c. 422 verfaßten Schrift: de octo Dulcitii quaestionibus qu. 3 mit den Worten: epistola, quam scripsi ad filium meum Mercatorem, procul dubio notissimum vobis (so ist ohne Zweifel zu lesen, siehe die Benediktiner-Ausgabe und Tillemont, Mémoires Bd 13, Note LXXV). Weitere Briefe Augustins an M. scheinen verloren zu sein (Tillemont ebendas. S. 772). Späterhin (jedenfalls vor 429) muß sich M. nach 15 Konstantinopel begeben und dort einen Teil seines späteren Lebens zugebracht haben. Er war dort nicht bloß Augenzeuge und aufmerksamer Beobachter, sondern auch mithandelnde Person in dem letzten Stadium der pelagianischen, sowie beim Verlauf der nestorianischen Streitigkeiten, ja man möchte vermuten, seine dortige Stellung sei die eines offiziellen Agenten der ihm persönlich befreundeten römischen Bischöfe Cölestin I. (422—432) und 20 Sixtus III. (432—440) gewesen. Wenigstens beruft er sich wiederholt auf die in seinen Händen befindlichen offiziellen Aktenstücke (p. 132 sqq.), und auch seine eigenen Elaborate tragen großenteils den Charakter offizieller Denkschriften und Urkundensammlungen; mitunter scheint er geradezu im Namen der sedes apostolica zu sprechen (Commonit. super nom. Coelestii p. 142 ed. Baluze). Vor allem ist es ihm darum zu thun, 25 das Verfahren des römischen Stuhles gegen die Häupter des Pelagianismus zu rechtfertigen und die Verdammung derselben, besonders die des Julian von Eclanum und der reliqui complices ejus (p. 138), in Konstantinopel zu betreiben. Zu diesem Zwecke richtete er im Jahre 429 (in consulatu Florentii et Dionysii) eine Denkschrift (Commonitorium) in griechischer Sprache an die Gemeinde in Konstantinopel und viele fromme 30 Männer, überreichte sie auch dem Kaiser Theodosius II. und übersetzte sie ins Lateinische. Die Folge war die Verbannung Julians, Cölestius' und ihrer Parteigenossen aus Konstantinopel und ihre Verdammung auf der ephesinischen Synode des Jahres 451. In demselben Jahre, jedenfalls nach dem Tode Augustins (28. August 430) und wahrscheinlich noch vor der ephesinischen Synode (Pfingsten 431), schrieb M. gegen Julian (p. 1 35 ed. Baluze) und übersetzte die Anathematismen Cyrills, sowie andere auf den pelagianischen und nestorianischen Streit bezügliche Aktenstücke ins Lateinische. Kurz nach dem Konzil wohl ist die lateinische Übersetzung der actio VI Synodi Ephesinae gearbeitet; andere Stücke (z. B. Excerpte aus einer von Theodoret nach Cyrills Tode 444 gehaltenen Predigt, aus dessen Schrift gegen die ephesinische Synode vom Jahre 449, besonders aber 40 die Erwähnung der Euticiana insania p. 355) liefern den Beweis, daß M. mindestens das Jahr 449, wahrscheinlich noch das Konzil von Chalcedon 451 erlebt hat. Spätere Data fehlen, daher man annimmt, er sei bald nach 451 gestorben.

M. erscheint in seinen Schriften als treuer Anhänger der orthodoxen Lehre, als großer Verehrer Augustins und Cyrills, als leidenschaftlicher Kämpfer wider pelagianische und 45 nestorianische Häresie und wider die Theologie der antiochenischen Schule, in der er den Ausgangs- und Stützpunkt der beiden ihm gleich verhaßten Richtungen sah. Sein eigener dogmatischer Standpunkt ist ziemlich beschränkt, sein Urteil unselbstständig, sein Stil rauh und vielfach unedel, seine Übersetzungsmethode wörtlich und daher nicht selten hart und ungelenk, seine Polemik leidenschaftlich, oft ungerecht, mitunter geradezu ungebildet und 50 gemein (man sehe z. B. sein Urteil über Männer wie Theodor, Ibas, Theodoret, von dem er sagt, er habe diabolo instigante geschrieben, oder seinen Vorwurf gegen den Pelagianer Cölestius, er sei naturae vitio eunuchus matris utero editus und dgl.). Nichtsdestoweniger sind seine Schriften, seine Excerpte und wortgetreuen Übersetzungen (de verbo in verbum, quantum fieri potest p. 52 bei Baluze) aus fremden Werken, 55 namentlich aus den im Original für uns verlorenen Schriften der Häretiker, sowie seine vielfachen, freilich stets mit Kritik zu gebrauchenden Notizen über die Persönlichkeiten und Ereignisse seiner Zeit, für die Geschichte des nestorianischen und pelagianischen Streites von großem Werte, da uns mehrere der wichtigsten einschlägigen Aktenstücke nur durch seine Aufzeichnungen erhalten sind. 60

Auf den pelagianischen Streit beziehen sich folgende Schriften M.s: 1. Commonitorium super nomine Coelestii, verfaßt 429 (s. o. S. 343, 24; Bal. 132—170; MSL 63—108). 2. Commonitorium adv. haeresin Pelagii et Coelestii vel etiam scripta Juliani, auch u. d. T. Subnotationes in dicta quaedam Juliani ad Pientium presbyterum, geschrieben wahrscheinlich 431, wichtig durch Auszüge aus Schriften Julians von Eklanum (Bal. 1—39; MSL 109—172). 3. Übersetzungen, und zwar a) Epistola Nestorii ad Coelestium Pelagianum (Bal. 131; MSL 845—848); b) Sermones sive tractatus IV Nestorii contra haeresin Pelagii seu Coelestii, Auszüge aus vier von Nestorius 428 oder 429 zu Konstantinopel gehaltenen Predigten, nach 431 (Bal. 119—130; MSL 183—214); c) Symbolum Theodori Mops., mit Einleitung und angehängter Confutatio (Bal. 40—50; MSL 213—232); d) Excerpta ex quinque libris Theodori adv. Augustinum, Auszüge aus der gegen die augustinische Erbsündenlehre (jedoch nicht direkt gegen A., sondern gegen Hieronymus) gerichteten Schrift Theodors von Mopsuestia (Bal. 339—349; MSL 1041—50). — Die oben (S. 342, 49) erwähnten antipelagianischen Schriften des jungen M. sind anscheinend nicht erhalten geblieben. Die noch von den Benediktinern verteidigte Annahme, daß die zweite der von Augustin erwähnten Schriften in dem unter den Schriften A.s (ed. Bened. tom. 10 App., vgl. die Admonitio; MSL 45, 1611—64) befindlichen Hypomnesticon (Ὑπογνωστικῶν, Subnotationum libri), einer kurzen Widerlegung der pelagianischen Lehren mit vielen biblischen Zuthaten, zu erkennen sei, ist schwerlich aufrecht zu halten (vgl. das Nähere bei Jungmann 162 ff.).

Die sich auf den nestorianischen (zum Teil auch auf den eutychianischen) Streit beziehenden Schriftstücke sind mit Ausnahme von 2 und teilweise 6, Übersetzungen: 1. Nestorii sermones V adversus Dei Genitricem Mariam s. de incarnatione Jesu Christi, lateinische Übersetzung (mit praefatio) und Auszug aus fünf Predigten des N., wovon die drei ersten vor, die zwei letzten nach der alexandrinischen und der römischen Synode des Jahres 430 gehalten sind (Bal. 52—90; MSL 753—772, 782 bis 801, 827—31, 848—64 finden sich 13 Sermone). 2. Epistola de discrimine inter haeresin Nestorii et dogmata Pauli Samos., Ebionis, Photini atque Marcelli, geschrieben 429 Bal. 50—52; MSL 773 f.). 3. Epistolae IV Cyrilli (zwei Briefe an Nestorius, Synodalschreiben an N. und ep. ad clericos suos Constantinopoli constitutos; Bal. 97—108, 357—370; MSL 801—17, 831—41). 4. Epistolae III Nestorii (zwei Briefe an Cyrill und einer an Papst Coelestin; Bal. 90—99, 355—56; MSL 804, 818—27, 841—44). 5. Nestorii de diversis eius libris vel tractatibus excerpta ab episcopo Cyrillo (Bal. 109—119; MSL 897—904; die hier 903 bis 906 abgedruckten zwei weiteren Exzerptsammlungen stammen nicht von Mercator). 6) Nestorii blasphemiarum capitula XII, Zusammenstellung der cyrillischen Anathematismen und der, nur hier erhaltenen, Gegenanathematismen des Nestorius, nebst Widerlegung (Bal. 142—170; MSL 909—32). 7. Cyrilli episc. Alex. Apologeticus adv. Orientales, Entgegnung C.s auf die vom Bischof Andreas von Samosata gegen seine Anathematismen gerichtete Widerlegungsschrift (Bal. 219—273; MSL 933—970). 8. Cyrilli ep. Al. Apologeticus adv. Theodoretum, Widerlegung der von Theodoret von Cyrus (s. d. A.) gegen C.s Anathematismen gerichteten Einwände (Bal. 273 bis 324; MSL 969—1002). 9. Cyrilli scholia de incarnatione Verbi Unigeniti (Bal. 370—429; MSL 1005—40), 10. Fragmenta Theodoreti, Theodori, Diodori et Ibae, Auszüge aus Theodorets Pentalogium adv. b. Cyrillum et s. Concilium Ephesinum, Briefe Th.s an Nestorius und Andreas von Samosata, sowie an die Gemeinde von Konstantinopel, Bruchstücke aus weiteren Briefen Th.s und aus seiner Predigt beim Tode Cyrills, sowie aus Schriften von Diodor, Theodor und Ibas (Bal. 324—352; MSL 1041—84). 11. Eutherii Tyanensis (s. d. A. Nestorius) fragmentum nebst epilogus Mercatoris (Bal. 352—355; MSL 1085—88). 12. Actio IV Synodi Ephesinae (Bal. 171—218; MSL 865—895). Endlich findet sich bei Garnier (und MSL 775—81), nicht bei Baluze, eine Übersetzung der bekannten Homilia s. Procli ep. Cycizeni habita sedente Nestorio in magna ecclesia Constantinopolis contra errores Nestorii vom Jahre 429, über deren Zuweisung an M. die Kritiker nicht einig sind (vgl. MSL 777 N. a). (A. J. Wagenmann †) G. Krüger.

Marius Victor s. Victor.

Marlorat, Augustin, gest. 1562. — Skizzen von Marlorats Leben haben geschrieben C. D. Kromayer, Étude sur A. M., Straßburger These 1851; Paumier im Bulletin

de la société de l'histoire du protestantisme français 1857, VI, 109 ff.; Osmont de Courtisigny, Caen 1862 (vergriffen, in Deutschland nicht vorhanden); vgl. Bulletin 1897, XLVI, 336. Sonst wurde benützt Corpus reformatorum, Calvini opera; T. 17—21 passim; (Beza), Histoire écclésiastique I, passim, II, 610 sqq. (ed. v. 1580); Floquet, Histoire du parlement de Normandie, Rouen 1840, T. II; Beza, Icones; Verheiden, Theologorum effigies (v. Hondius!); Mémoires de Condé I u. III (London 1743); M. Adam, Vitae theologorum exterorum: Baum, Th. Beza I. II; Soldan, Polenz und endlich Ludw. bezw. Nath. Rosenthals Katalog Bibl. ev.-theologica, München.

Augustin Marlorat (mit dem Beinamen du Pasquier), wurde um das Jahr 1506 in Bar le Duc (im Lothringischen) geboren. Frühe verlor er seine Eltern, und seine Verwandten, nach dem reichen Erbe lüstern, steckten den achtjährigen Knaben in ein Augustinerkloster, wo er 1524 das Gelübde ablegte und sich zum Priester weihen ließ. Eine lebhafte Wißbegierde, unterstützt durch treuen Fleiß, und schöne Talente zeichneten ihn aus, und schon 1533 finden wir ihn als Vorstand eines Klosters in Bourges, bekannt als trefflichen Kanzelredner, den man gern als Prediger für die Festzeiten nach Poitou, Angers und andere Orte berief. Indes war seines Bleibens nicht mehr lange in Frankreich; seine Studien hatten ihn mit der Reformation bekannt gemacht und derselben zugewandt; in Bourges, wo eine freiere Luft als an anderen Universitäten Frankreichs wehte, wo Margareta von Navarra waltete, wo Melchior Volmar lehrte, Calvin und Beza studierten, wurde diese Richtung bestärkt. Bald wurde er durch seine entschiedene Hinneigung zur Reformation verdächtig, und bei der größeren Verfolgung der Protestanten in Frankreich 1535 mußte er fliehen; er legte die Kutte ab und verließ die Heimat. Zunächst fand er eine Zufluchtsstätte in Genf, dem Sammelplatze der französischen Flüchtlinge; seine Kenntnis des Hebräischen und Griechischen verschaffte ihm einen kümmerlichen Unterhalt als Korrektor in einer der zahlreichen Buchdruckereien der Stadt. Auf die Empfehlung Virets wurde er in dem bernischen Crissier bei Lausanne als Geistlicher angestellt; dort verheiratete er sich. Mit dem ganzen Kreise der Reformatoren in Genf und Bern trat er in Verbindung und wurde von ihnen als Mann und Gelehrter geschätzt, mit Beza stand er in einem innigen Freundschaftsbunde, ihre Arbeiten und Studien waren gemeinsam, und mehr als einmal haben sie später als Kampfgenossen nebeneinander gestanden. (Daß Marlorat selbst Professor an der Akademie von Lausanne gewesen sei, habe ich nirgends finden können.) Von Crissier wurde er als Prediger nach Vevey berufen und blieb bis 1559 dort. Die Frucht seiner litterarischen Muße, seiner Gelehrsamkeit und eines langjährigen Fleißes war: Novi Testamenti catholica expositio ecclesiastica, Genf, Henric. Stephan. 1561, ⁷1620. In der Vorrede erklärt er seine Absicht, eine einfache, aber genaue Erklärung der hl. Schrift geben zu wollen, um die heilsbegierigen Brüder in der Zerstreuung zu erbauen und zugleich denen entgegenzutreten, welche alle menschlichen Kommentare verachten und das Wort nur aus sich selbst und aus dem Geiste erklären wollen. Von Kirchenvätern wurden besonders benutzt Ambrosius und Augustinus, von Neueren fast sämtliche bedeutende Theologen Deutschlands und der Schweiz. Der besonnene Mann scheint es sich zur Aufgabe gemacht zu haben, die Zusammengehörigkeit der alten und neuen Kirche — catholica ecclesiastica expositio — und ebenso die Einheit der beiden protestantischen Kirchen nachzuweisen. In den Unterscheidungslehren teilte er die calvinische Ansicht.

Als in dem Streite über das Exkommunikationsrecht Viret von der Berner Regierung entlassen wurde, gab auch Marlorat, welcher die strengere calvinische Praxis billigte, seine Entlassung ein, Februar 1559; in Genf fand er Unterkunft, wurde aber schon Juli 1559 nach Paris geschickt als Geistlicher für die dortige evangelische Gemeinde (vgl. d. A. Dubourg Bd V S. 52).

Ein größerer selbstständiger Schauplatz öffnete sich seiner Wirksamkeit, als er im Juli 1560 als erster Geistlicher nach Rouen geschickt wurde, seitdem ist seine Geschichte aufs engste verwachsen mit der der reformierten Kirche jener Stadt. Die reiche und gewerbfleißige Stadt, die zweite des Königreichs, hatte sich der Ketzerei nicht verschließen können. Seit 1531 lesen wir von Verfolgungen, Einkerkeruungen und Hinrichtungen, die sich nicht bloß auf das gemeine Volk, auf die fremden Arbeiter in den Werkstätten erstreckten, sondern auch Geistliche, Mönche und Nonnen waren von Luthers Lehre angesteckt, alle blutigen Mittel des Parlaments waren vergeblich. Im Jahre 1557 vereinigten sich die Protestanten zu einer eigentlichen Gemeinde, de la Jonchée war der erste evangelische Geistliche; seit jener Zeit rang der evangelisch gesinnte Teil der Bürgerschaft, mit Gruchet de Soquence und Cotton de Berthonville an der Spitze, mit dem katholischen, dem Parlamente und der Geistlichkeit um das Recht des freien Gottesdienstes und der Kirchen-

benutzung. Ein fortwährender Kriegszustand bestand zwischen beiden Parteien; die öffentlichen Predigten waren zwar verboten, wurden aber doch gehalten. Als mit dem Regierungsantritt Karls IX. (Dezember 1560) die Protestanten Frankreichs sich von dem Drucke der Guisen befreit glaubten, wandten sich die Gläubigen von Rouen mit einer Bittschrift (verfaßt von Marlorat, dessen Rednergabe, Charakter und Frömmigkeit auch von den Katholiken anerkannt wurde) an das Parlament und an den König selbst und baten um Gewährung einer Kirche. Es wurde verweigert, aber ihre Zahl war allmählich so gestiegen (die Gemeinde zählte wenigstens 10000 Mitglieder, an deren Spitze vier Geistliche, des Roches, le Roux und du Perron und 27 Älteste standen), daß sie es wagten, dem Juliedikt (25. Juli 1561) Trotz zu bieten und sich zum öffentlichen Gottesdienste in den Hallen des alten Turmes zu versammeln. Etwa gleichzeitig mit jener Bittschrift wohl Anfang 1561, richtete M. im Namen aller um des Gotteswortes willen Verfolgten an Katharina v. Medici, von deren antiguisisch vermittelnder Politik sich die Protestanten viel versprachen, die (gedruckte) „Remonstrance à la royne, mère du roy", in welcher er unter klagender Berufung auf die Erfolglosigkeit der Notabelnversammlung von Fontainebleau (August 1560; vgl. d. A. Coligny Bd IV S. 222) die Loyalität und Christlichkeit der Protestanten ausführlich und energisch verteidigte. So wurde er denn auch nach Poissy berufen, August 1561; man kannte seinen Glaubensmut und seine Gelehrsamkeit zu gut, um ihn bei dem Religionsgespräch entbehren zu können. Am 17. August überreichte er in St. Germain dem Könige die Schrift, in welcher der bei der Verhandlung einzuhaltende Geschäftsgang vorgeschlagen wurde. Die erste Rolle beim Religionsgespräch spielte allerdings sein größerer Freund Beza, aber bei den Hauptverhandlungen vom 9. und 16. September war Marlorat anwesend und thätig, ebenso als am 29. September und den folgenden Tagen zu St. Germain je fünf Abgeordnete von beiden Parteien über eine Vereinigung, wiewohl vergeblich, unterhandelten, und Beza machte gerne Gebrauch von der Gelehrsamkeit seines Freundes, der in der Patristik besonders bewandert war. Auch bei dem Kolloquium mit den Sorbonnisten, in welchem über Bilder, Taufe ꝛc. disputiert wurde (Januar 1562), war Marlorat einer der drei protestantischen Wortführer (s. Baum, Beza II, 219 f. 231, Beilage 164).

Nach Rouen zurückgekehrt, leitete Marlorat die Provinzialsynode daselbst, die am 25. Januar zusammentrat. Das Blutbad in Vassy gab am 1. März 1562 das Zeichen zum Ausbruch des Bürger- und Religionskrieges; die Nachricht davon rief wie in ganz Frankreich, so in Rouen große Aufregung hervor. Seitdem kamen die Reformierten nur noch bewaffnet zu den Predigten; allerdings waren sie jetzt so zahlreich, daß bei einem großen Abendmahl, welches Ende März gefeiert wurde, die heilige Handlung drei Tage lang dauerte. Um Greuelthaten, wie sie in Paris, Sens, Toulouse und anderen Orten vorgekommen waren, vorzubeugen, um Leben und Eigentum zu schützen und zu retten, beschlossen die Protestanten Rouens, sich zu Herren der Stadt zu machen; in der Nacht vom 15. zum 16. April bemächtigten sie sich der Thore, des Stadthauses und Schlosses, fast ohne Widerstand zu finden (nach Floquet betrug die Zahl der Protestanten nur ein Fünftel der Einwohner, nach Beza überwogen die Protestanten). Der Unterstatthalter Villebon wurde verjagt, der Herzog von Bouillon schwankend, wem er sich anschließen sollte, konnte sich keine Geltung verschaffen, das Parlament flüchtete nach Louviers. Die Bürger, nun ganz ohne Behörde, schufen sich eine; zwölf angesehene Bürger übernahmen als oberster Rat die Leitung der Geschäfte; unter ihnen stand ein Rat von 100. Es war kein republikanischer Senat — alle ihre Befehle gaben sie im Namen des Königs —, sondern das einfache Bedürfnis der Ordnung und Leitung hatte diese Einrichtung, welche sich an die munizipalen Freiheiten der Stadt anschloß, ins Leben gerufen. Die Stimmführer und Leiter waren Esmandreville, Präsident des Steuerhofes, Bethonville und Marlorat. Die Ordnung wurde hergestellt, den furchtbaren Bildersturm (3. Mai), der binnen 24 Stunden herrliche und unersetzliche Kunstwerke der an Altertümern so reichen Normandie vernichtete, konnten sie nicht hindern. Bald wurde es nötig, für die Verteidigung der Stadt zu sorgen; der Katharinenberg mit seinem befestigten Kloster, welcher die Stadt vollständig beherrscht, wurde erstürmt und die Festungswerke verstärkt; am 27. Mai lagerte ein katholisches Heer unter dem Herzog von Aumale vor der Stadt. Condé schickte den Belagerten Morvillier zu Hilfe, und dieser leitete die Verteidigung so glücklich, daß Aumale nach mehreren vergeblichen Stürmen am 12. Juni wieder abzog. Einer langen Ruhe erfreute sich die Stadt nicht. Am 29. September erschien das katholische Hauptheer, 18000 Mann stark, geführt von Karl IX. in Person, Anton von Navarra (der am 15. Oktober hier die Todeswunde erhielt), dem Herzog von Guise und

anderen. Trotz der kräftigen Verteidigung Montgommerys, trotz des Heldenmutes der Belagerten — auch Frauen kämpften auf den Wällen — erlag ein Bollwerk nach dem anderen. Am 6. Oktober wurde der Katharinenberg überrumpelt, dagegen am 13. Oktober ein Sturm siegreich abgeschlagen. Die Unterhandlungen führten zu keinem Ziele; wohl hätten Katharina von Medici und der Kanzler l'Hôpital die reiche Stadt gerne geschont, aber die erste Forderung Montgommerys, noch mehr Marlorats, war Religionsfreiheit, und dies gestand die katholische Partei nicht mehr zu. Am 26. Oktober wurde die Stadt erstürmt und geplündert. Montgommery gelang es, die Seine hinab zu entkommen. Marlorat, der mit Frau und Kindern in einem Turme versteckt war, wurde gefunden und sogleich in den Kerker geschleppt. Der alte Connétable Montmorency, voll Haß gegen den Prediger, suchte ihn dort auf und fuhr ihn an: „Du bist der Verführer des Volkes und Schuld an all diesem Unheil!" „Habe ich das Volk verführt" — gab Marlorat ruhig zur Antwort — „so hat mich Gott zuerst verführt, denn ich habe nur das lautere Wort Gottes gepredigt". Auch die Anschuldigung, als ob er Condé als König, Coligny als Herzog der Normandie anerkannt habe, wies er mit Entrüstung zurück. Gleiche Standhaftigkeit bewies er vor dem Parlament, das am 29. Oktober seine Sitzungen wieder mit Hochverratsprozessen begann — trotz der verkündeten Amnestie; offen bekannte er sich als protestantischen Prediger, als ehemaligen Mönch und verheirateten Priester, jedes dieser Verbrechen war groß genug, um ein Todesurteil herbeizuführen; am 30. Oktober wurde es gefällt: Marlorat sollte vor der Kirche (Eglise de Notre-Dame), in der sein kräftiges Wort kaum verklungen war, gehenkt und sein Kopf auf einen Pfahl gesteckt werden. Am 31. Oktober wurde es vollzogen; mit ihm starben Esmandreville, Soquence und Berthonville, alle mit der größten Standhaftigkeit. Bis zum letzten Augenblicke tröstete und ermahnte er seine Leidensgenossen trotz der Schmach, die man ihm anthat. Auf einer Schleife wurde er zum Richtplatz geschleppt. Der Connétable überhäufte ihn mit Schimpfreden und Schmähungen; Villebon schlug ihn mit einem Stock, und ein Soldat stach den Leichnam in den Schenkel. Condé rächte diesen Justizmord — denn so sah es die hugenottische Partei an — durch die Hinrichtung eines gefangenen Parlamentsrates, Sapin, und eines Abbé Gastines. Marlorats Frau und seine fünf Kinder flüchteten nach England, zwei der letzteren starben bald, die Mutter lebte noch im Jahre 1576 kümmerlich, unterstützt von der wallonischen Kirche.

Als Schriftsteller war Marlorat ziemlich bedeutend; seine zahlreichen exegetischen Werke waren bis in das 17. Jahrhundert wegen ihrer Klarheit und Gelehrsamkeit geschätzt, was neben der Häufigkeit der Auflagen mehrfache (besonders auch englische) Übersetzungen beweisen. Außer der oft aufgelegten Erklärung des Neuen Testaments seien erwähnt: Genesis cum catholica expositione, Genf 1561, Morgiis 1585; Liber psalmorum Davidis cum cath. expos. ecclesiastica. Cantica ex diversis bibliorum locis..., Genf 1562, 1585. In einer der zu Lyon 1564 erschienenen Ausgaben von Marots und Bezas Psalmen steht bei jedem Psalm ein Gebet von Marlorat (Douen, Cl. Marot et le psautier Huguenot II 532, I 562; vgl. auch den A. Lobwasser Bd XI S. 568). Aus seinem Nachlasse wurde eine Erklärung des Jesaias: Genf 1564, 1610, des Hiob: Genf 1585 herausgegeben. Besonders große Verbreitung fand seine Bibelkonkordanz: Propheticae et apostolicae ... thesaurus in locos communes rerum, dogmatum ... et phraseôn ... ordine alphabetico digestus (ed. Guil. Fenguereius) London 1574, Lausanne 1575, Bern 1601, Genf 1613, Paris 1624. Die France protestante VII 258f. führt noch mehrere Schriften an (s. auch Douen a. a. O. II 28). 1562 verfaßte Marlorat zu Calvins Institutio die table des matières, welche seitdem einen festen Bestandteil des Werkes bildet. Theodor Schott† (Hubert †).

Marnix, Philips van, Herr von St. Aldegonde, geb. 1538, gest. 1598. — J. Prins, Leven van Philip van Marnix, Heer van St. Aldegonde, Leiden 1782; W. Broes, Filips van Marnix, Heer van St. Aldegonde, bijzonder aan de hand van Willem I. 2 dln. in 3 bdn., Amsterdam 1838—40; Edg. Quinet, Marnix de Sainte-Aldegonde, Paris 1854; Th. Juste, Vie de Marnix de Ste. Aldegonde (1538—1598). Tirée des papiers d'Etat et d'autres documents inédits. La Haye 1858; A. Lacroix et Fr. v. Meenen, Notices historiques et bibliographiques sur Philippe de Marnix, Bruxelles 1858; J. van der Have, Filips van Marnix van St. Aldegonde, Haarlem 1874; P. P. M. Alberdingk Thijm, De Vrolijke Historie van Ph. van Marnix, Heer van Sainte-Aldegonde en zijne vrinden; eene zedeschets opgedragen aan alle zijne bewondraars, Leuven 1876 (vertritt den ultramontanen Standpunkt); Paul Fredericq, Marnix en zijne Nederlandsche geschriften, Gent 1881; G. Tjalma, Philips van Marnix, Heer van St. Aldegonde. Historisch-dogmatische Studie (Akad. Disser-

tation), Amsterdam 1896; — Oeuvres de Ph. de Marnix de Sainte-Aldegonde. Avec introduction d'Edgar Quinet. 9 vol., Bruxelles 1857—60; Philips van Marnix van St. Aldegonde, Godsdienstige en Kerkelijke Geschriften, voor het eerst of in herdruk uitgegeven met historische inleiding en taalkundige opheldering door J. J. van Toorenenbergen, 3dln. 's Gravenhage 1871—91.

Philips van Marnix, Herr von St. Aldegonde, geboren 1538 in Brüssel, wo sein elterliches Haus noch gezeigt wird, gestorben 15. Dezember 1598 in Leyden, war einer der bedeutendsten Niederländer des 16. Jahrhunderts, gleich ausgezeichnet als Staatsmann, Kriegsheld, Theolog, Dichter, Redner und Schriftsteller.

Die Familie war vor zwei Generationen aus Savoyen eingewandert, begütert und angesehen und mit den vornehmsten Kreisen in Verbindung; die Eltern (Jakob v. M. und Maria v. Hamericourt) ließen ihre beiden talentvollen Söhne Philips und Jan, Herr von Thoulouse, sorgfältig erziehen. Umfassende Sprachkenntnisse in Holländisch, Deutsch, Spanisch, Französisch, Hebräisch, Lateinisch und Griechisch und eine gediegene klassische, juridische und theologische Bildung zeichneten Philips aus. Ein längerer Aufenthalt in Genf hatte diese Kenntnisse vermehrt, zugleich aber auch durch den Umgang mit Calvin und Beza, mit welch letzterem Marnix bis an seinen Tod in einem schönen Verhältnis der Freundschaft blieb, die Zuneigung zu den Lehren der Reformation so gefördert, daß er sich derselben völlig zuwandte und die Verbreitung und Verteidigung der neuen Lehre in seinem Vaterlande ebenso seine Lebensaufgabe wurde, wie das im Calvinismus liegende politische Moment seine Anschauung von der religiösen und politischen Unabhängigkeit seiner Heimat wesentlich bestimmte und leitete.

Zwischen 1560 und 1562 in die Niederlande zurückgekehrt, brachte er einige Jahre in stiller Zurückgezogenheit zu; 1565 vermählte er sich mit Philipotte de Bailleuil; der glücklichen Häuslichkeit, die sie ihm bereitete, der litterarischen Muße, welcher er sich hingegeben, entrissen ihn die politisch-religiösen Verwicklungen, in welche sein Vaterland geriet, sie brachten ihn, dessen Talente, rastlose Thätigkeit, Mut, Vaterlandsliebe und Freiheitssinn jedermann kannte, der ein erklärter Anhänger der Reformation war, an eine hervorragende Stelle, er wurde einer der ersten Vorkämpfer für die Unabhängigkeit der Niederlande von Rom und Spanien. Zunächst war er litterarisch thätig, die Abfassung des sogenannten Kompromisses, worin die meisten adeligen Teilnehmer sich verpflichteten, mit allen Mitteln gegen die Einführung der Inquisition zu wirken, die Bittschrift, worin die Regentin Margaretha von Parma, 5. April 1566, um Einstellung der Inquisition gebeten wurde, hatten ihn zum Verfasser. Der Bildersturm, welcher August 1566 in Antwerpen losbrach und binnen wenigen Stunden die herrlichsten Kunstwerke, die Schätze vieler Jahrhunderte vernichtete, zeigte die tiefe Aufregung des Volkes; gegen die verdammenden Stimmen, welche sich darüber erhoben, schrieb Marnix eine Schrift, in welcher er die Unterstellung, als sei derselbe von unruhigen Adeligen absichtlich angestiftet worden, entschieden zurückweist, mit der ganzen Schärfe eines Calvinisten die Abgötterei, welche mit den Bildern getrieben wurde, verurteilt, das Recht, gegen die Mißbräuche in Kirche und Lehre reformatorisch vorzugehen, wahrt, und in der ganzen Bewegung den Finger Gottes sieht, der wohl beachtet werden müsse. In einer zweiten Schrift führte er dieselben Gedanken noch mehr aus (s. dieselben: „Van de Beelden afgheworpen in de Nederlanden in Augusto 1566" und „Vraye Narration et Apologie des Choses passées au Pays-Bas, touchant le Fait de la Religion en l'An MDLXVI par ceux qui font profession de la Religion reformée au-dit Pays. Imprimé en l'An MDLXVII". Ed. v. Toorenenbergen, Dl. I).

Bald trat Marnix auch mit den Waffen für die Sache der Reformation ein; Brederode und die beiden Marnix suchten die von den Spaniern bedrängte Stadt Valenciennes zu unterstützen, wurden aber bei Austruweel geschlagen (13. März 1567), wo Thoulouse fiel. Marnix entkam nach Breda, von dort nach Deutschland, wohin ihm seine Gemahlin folgte; durch Beschluß des Blutrats vom 17. August 1568 wurde er verbannt und sein Vermögen eingezogen, so daß er nach seinem eigenen Geständnis 10—12 Jahre lang keinen Pfennig davon einnahm; aber dennoch sagte er mit gerechtem Stolze, er habe so gelebt, daß er den Großen angenehm, seines Gleichen lieb und wert und von den Armen geachtet wurde; denn trotz der eigenen Not war er darauf bedacht, anderen zu Hilfe zu kommen; in Emden gründete er eine Unterstützungskasse für bedrängte Flüchtlinge.

Von jener Zeit an trat er auch in Verbindung mit dem gleichfalls geächteten und geflüchteten Wilhelm von Oranien, dem Schweigsamen; die beiden gleichgesinnten Männer reichten sich die Hand zur Befreiung ihres Vaterlandes, und bis zu ihrem Tode standen

sie in der innigsten Freundschaft, in einem schönen Verhältnis des gegenseitigen Nehmens und Gebens; Marnix war der Diplomat, der Repräsentant seines größeren Freundes, ihm diente er mit Schwert und Feder; das schönste Denkmal dieser innigen, neidlosen Vertrautheit ist das „Wilhelmuslied", das Marnix Ende 1568 oder Anfang 1569 dichtete; die 15 Strophen von je 8 Zeilen bilden ein Volkslied, wie es deren wenige giebt, dem die deutsche Reformation kein ähnliches an die Seite zu stellen hat, voll Kraft und Innigkeit, wo Patriotismus und Frömmigkeit gleichermaßen die Saiten rühren, und das heute noch nicht verklungen, das beliebteste Volkslied in den Niederlanden ist (s. G. D. J. Schotel, „Gedachten over het oude Volkslied, Wilhelmus van Nassouwen en den vervaardiger van hetzelve", Leiden 1834). Man kann begreifen, daß Granvella nach einem Mordversuch auf Oranien wünschen konnte, dem Herren möchte sein alter ego Marnix auch im Tode nachfolgen. Die Parallele mit Heinrich IV. von Frankreich und Duplessis-Mornay (s. d. Art. Bd V S. 80) liegt nahe; der geniale etwas leichtfertige Bearner gleicht zwar dem schweigsamen Oranier nicht in dem Maße, wie der vorzügliche gravitätische Duplessis dem vielgewandten Marnix, dem allerdings seine sarkastische Ader eine besondere Eigentümlichkeit verleiht.

Um seinen Freunden nicht beschwerlich zu fallen, war Marnix in den Dienst des reformierten Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz getreten, und dieser verwendete den vielseitig gebildeten Theologen in seinem Rate. Theologische Untersuchungen, besonders über Christologie und Abendmahl, die Abfassung des „römischen Bienenkorb" 1569 (s. darüber später), bildeten seine Beschäftigung in Heidelberg; kirchlich war er auch sonst für seine Landsleute thätig, so bei dem Konvent in Wesel, November 1568, und bei der Synode in Emden, 4—14. Oktober 1571 (s. B. van Meer, „De Synode te Emden" 's Gravenhage 1892). Der ehrenvolle Auftrag, „daß er deren Dingen, so in den Nidderlanden für etlichen ihaaren bis anhero sich zugetragen haben, eine historien beschreiben wolle", hat er nicht ausgeführt; die ruhige Muße fehlte ihm damals, auch war seine schriftstellerische Thätigkeit stets eine durch den Augenblick hervorgerufene mit bestimmten, praktischen Zwecken; eine vorzügliche Arbeitskraft machte ihm die Ausarbeitung der verschiedensten Gegenstände möglich; obgleich Gelegenheitsschriften, sind seine Abhandlungen doch ausgezeichnet durch Präzision und solide Gelehrsamkeit.

Bald verlangte das Vaterland wieder seine Dienste; an der Niederlage Ludwigs von Nassau bei Jemmingen (21. Juli 1568) hatte er teilgenommen, unter tausend Gefahren war er wieder nach Deutschland entkommen; aber seine bedeutendste politische Thätigkeit fällt in die Jahre 1572—1585. Als Oranien im Vertrauen auf die Hilfe Frankreichs, das damals unter Colignys Einfluß stand, dessen Lieblingsgedanke das flandrische Projekt war (s. d. Art. „Coligny" Bd IV S. 219), einen zweiten Zug in die Niederlande 1572 unternahm und die Abgeordneten Hollands nach Dortrecht berief (15. Juli), bewirkte Marnix als Bevollmächtigter des Prinzen durch seine ergreifenden Worte, daß die Staaten sich bereit erklärten, kein Opfer zu scheuen, um den Krieg führen zu können; in die Hand versprachen sie ihm, in keine Vereinigung mit Spanien zu willigen ohne des Prinzen Zustimmung. In angestrengter Thätigkeit im Dienste Oraniens hin- und herreisend, traf ihn das Mißgeschick, von den Spaniern nach tapferer Gegenwehr bei Maaslandssluis gefangen zu werden (4. November 1573). Nach spanischem Rechte hatte Marnix den Tod verdient, aber Alba mußte seinen Blutdurst zähmen, da sein Liebling Admiral Graf Bossu in die Hände der Geusen gefallen war und Oranien mit Repressalien drohte. Marnix wurde nach Haag und Utrecht gebracht, dort anständig behandelt und von Requesens, dem Nachfolger Albas, benützt, um auf Oranien einzuwirken und den Frieden zu vermitteln. Daß er, von dem man kurz vorher noch sagen konnte: „Stets soll mein Antlitz sauer sehn, bis die Spanier untergehn", sich zum Friedensvermittler hergab, ist psychologisch nur daraus zu erklären, daß die Gefangenschaft, die stete Todesdrohung deprimierend auf seine Gemütsstimmung einwirkten (die Briefe, Groen van Prinsterer, Archives etc. IV, 286 ff. zeigen keinen frischen freien Ton), politisch daraus, daß er die Macht der Spanier überschätzte und daß der Gegensatz zwischen der niederländischen Freiheitsliebe und der spanischen Herrschsucht noch nicht in seiner ganzen Unversöhnlichkeit klar dalag; die lange Zugehörigkeit zum burgundischen Reiche machte es den Niederländern so schwer, von der rechtmäßigen Dynastie sich loszusagen, daher die vielen Vermittlungsversuche, die in dem 80jährigen Kampfe vorkommen und die doch stets scheitern mußten. Zum Glück blieb Oranien fest; auch ein Besuch von Marnix in Rotterdam, wo er mit Oranien zusammenkam und wozu er gegen Bürgschaft eine Woche aus der Gefangenschaft entlassen wurde, bewirkte keine Änderung. Am 15. Oktober 1574 wurde Marnix gegen Montdragon nach

langen Verhandlungen ausgewechselt und war wieder im eigentlichen Felde seiner Thätigkeit, als er nun als Abgeordneter Oraniens bei den Konferenzen in Breda (März bis Juni 1575) die Unterhandlungen fortsetzte. Dazwischen wirkte er noch zu Heidelberg, wo die aus dem Kloster entflohene und zur reformierten Religion übergetretene Prinzessin Charlotte de Montpensier-Bourbon am Hofe Friedrichs III. weilte, warb um sie als Braut Oraniens und geleitete sie auch zur Hochzeit nach Dortrecht (12. Juni 1575). Die Konferenzen in Breda waren ohne Erfolg geschlossen worden; Holland und Zeeland sagten sich am 13. Oktober förmlich von Spanien los und trugen nun die Souveränität über ihr Land unter bestimmten Bedingungen der Königin Elisabeth von England an, als einer protestantischen Fürstin, welche dazu noch von einem holländischen Grafen abstamme. Das Haupt der Gesandtschaft war Marnix; von Weihnachten 1575 bis April 1576 blieb er in England, ohne die Unterhandlungen zu einem Ziele zu führen. Noch einmal schien nach dem Tode von Requesens (5. März 1576) eine Vereinigung zu stande zu kommen in der „Genter Pacifikation", wonach die Bluteditkte überall außer Wirksamkeit gesetzt und in Holland und Zeeland die protestantische Religion anerkannt wurde. Es war dies wesentlich ein Werk von Marnix, der von Oranien und den zwei vereinigten Provinzen abgeordnet ward und mit Recht seinen Namen als den ersten auf der Originalurkunde unterzeichnete. Aber der neue Statthalter Don Juan d'Austria bewirkte durch kluges Nachgeben in einigen Punkten trotz aller Bitten und Warnungen von Marnix, der durch aufgefangene von ihm entzifferte Briefe das falsche Spiel Philipps nachwies (s. Justification des Estats de leur Deffence contre le Seigneur Don Jean d'Austriche", Geschriften III, 1—39), die Annahme des ewigen Vertrags (17. Februar 1577), welcher die Privilegien zwar bestätigte, aber auch den Katholicismus als allein geltend anerkannte. Die beiden reformierten Provinzen wurden in ihre Sonderstellung zurückgedrängt und behaupteten auch diese; es gelang Don Juan nicht, Oranien und Marnix auf den Konferenzen von Geertruidenberg (Mai 1577) zu gewinnen. Nicht mit Unrecht sah dieser in Marnix den gefährlichsten Feind der katholischen Religion und des Königs und verlangte seine Ausweisung aus Brüssel, die gebührendermaßen verweigert wurde. Die Besetzung der Citadelle von Namur durch die spanischen Truppen (24. Juli) weckte die Sorglosen aus ihrer Sicherheit; nun suchten sie bei Oranien und den beiden Provinzen Hilfe. Am 7. Dezember wurde Don Juan seiner Würde als Statthalter entsetzt, am 10. Dezember die zweite Brüsseler Union geschlossen zu gegenseitigem Schutz und gegenseitiger Toleranz; es war das letzte Mal, daß alle Provinzen vereinigt waren. Marnix, bei allen Verhandlungen als Staatsrat der Niederlande seit 29. Dezember 1577 thätig, hatte die Aufstände in Gröningen und Artois zu beschwichtigen, dann bei dem Reichstag in Worms (7. Mai 1578) vor den deutschen Fürsten die Handlungsweise der Niederländer bei ihrer Erhebung gegen Spanien, die Wahl des Erzherzogs Matthias zum Statthalter zu rechtfertigen. Seine echt staatsmännische Rede, in welcher er auch auf die Gefahren hinwies, welche Deutschland selbst durch die Suprematie Spaniens laufe, führte zwar keine materielle Unterstützung, aber doch die Neutralität Deutschlands herbei.

In seinem Vaterlande bewirkten die religiösen Gegensätze auch die politische Trennung. Die Provinzen Artois und Hennegau, erbittert über die Gewaltthätigkeiten, zu welchen sich die extremen Calvinisten hatten hinreißen lassen, schlossen in Arras mit Alexander von Parma, Don Juans Nachfolger, 6. Januar 1579, einen Vertrag (Atrechter Union), in welchem sie sich und ihre Religion unter den Schutz Spaniens stellten; andere südliche Provinzen folgten nach. Marnix hatte mehrfach in Gent (Juli und Oktober 1578) und in Arras (Dezember) durch sein persönliches Auftreten die Ruhe wieder hergestellt, jene Einigung mit Spanien aber nicht verhindern können.

Wie weit Marnix bei dem Zustandekommen der Utrechter Union (23. Januar 1579) thätig war, läßt sich schwer nachweisen; im Sommer dieses Jahres nahm ihn eine litterarische Fehde in Anspruch. Am 2. Juli 1579 erschien ein Libell (Lettre d'un gentilhomme vray patriot à Mss. les Estats generaulx", Oeuvres VII, 95 sq.) in Form eines Briefes an die Generalstaaten, in welchem der unbekannte Verfasser mit wütendem Haß über Oranien und dessen Freund Marnix — personne vraiement factieux et perverse — herfällt, ihnen Schuld giebt an allem Unheil des Vaterlandes, an der Fortdauer des Krieges, und die Staaten einlädt, die Friedensbedingungen Parmas unter Vermittelung der Reichsversammlung in Köln anzunehmen. Marnix, dessen Ehre und vaterländisches Gefühl auf das Lebhafteste angegriffen war, verteidigte seinen Herrn und Meister und zugleich sich in der Schrift: „Response à un libelle fameux naguère publié contre Monseigneur le Prince d'Oranges" (Oeuvres VII, 61 sq.). Es war ihm

nicht schwer, an den Blutdurst und die Treulosigkeit der Spanier zu erinnern, Oranien und sich von den Verdächtigungen zu reinigen und die Widersprüche, an denen das Werk leidet, nachzuweisen. Seine Schrift ist noch besonders wichtig wegen der vielen Nachrichten aus seinem eigenen Leben, die darin enthalten sind. Seine Anwesenheit bei dem Reichstag in Köln 1580 war resultatlos. Folgenreicher waren die Schritte, welche er that, um die Souveränität über die von Spanien abgefallenen Provinzen dem jüngsten Sohne von Katharina von Medici, dem Herzog Franz von Alençon-Anjou, zu übertragen. Außer seiner persönlichen Vorliebe für die Franzosen bewog ihn dazu die Hoffnung, in Frankreich, dem Rivalen Spaniens, einen mächtigen Bundesgenossen für die Unabhängigkeit seines Vaterlandes zu gewinnen; den schwachen, wenig bedeutenden Mann, welcher nur hie und da einen Anlauf zu großartigen Handlungen nahm, hielt er für die innere Entwickelung der Freiheit nicht für gefährlich; er drang bei der Versammlung in Utrecht (gegen die Genter, welche der protestantischen Königin Englands abermals das Scepter anbieten wollten) durch und am 24. August 1580 reiste er als Haupt einer stattlichen Gesandtschaft nach Frankreich, um den jüngsten Valois die Krone anzutragen. Am 9. September langten die Gesandten in Plessis (bei Tours) an; nach längeren Verhandlungen (s. Rapport fait au prince d'Orange et aux Etats généraux etc. März 1581 in Gachard, Correspondance de Guillaume le Taciturne, IV, 421—472) wurde am 19. September 1580 der Vertrag von Plessis-lez-Tours abgeschlossen, in welchem Marnix die politischen und religiösen Freiheiten der Staaten sehr gewahrt hatte, und am 23. Januar 1581 in Bordeaux ratifiziert. Sein Aufenthalt in Frankreich verlängerte sich bis 8. März 1581; eine Menge der einflußreichsten Personen, Katharina von Medici, Heinrich von Navarra, den Herzog von Montpensier, Turenne u. a. lernte er dabei kennen. Die Niederlande selbst entsetzten durch Beschluß vom 22. Juli 1581 (26. Juli publiziert) Philipp seiner Souveränitätsrechte und proklamierten Anjou als rechtmäßigen Herrscher; das äußerst wichtige Dokument — wichtig wegen der dabei geltend gemachten Grundsätze des Naturrechts — hat Marnix zum Verfasser („Acte de deschéance de Philippe II. de sa Seigneurie des Pays-Bas" s. Oeuvres VII, 375 sqq.); November 1581 reiste er nach England, um den neuen Herrscher, welcher auch noch die Krone und die Hand von Elisabeth gewinnen wollte, abzuholen. Englands jungfräuliche Königin, der es nie völlig Ernst mit den Eheverhandlungen gewesen war, brach dieselben plötzlich ab; am 19. Februar 1582 zog Anjou in Antwerpen mit Marnix ein.

Wenige Tage nachher machte Jean Jaureguy einen Mordanfall auf Oranien (18. März 1582). Das erste Billet des genesenden Prinzen war an Marnix gerichtet, der mit der Untersuchung beauftragt war, und welchen Oranien bat, die Mitschuldigen nicht zu foltern. Eine harte Prüfung wartete seiner, als Anjou vom 15. bis zum 17. Januar 1583 den thörichten Versuch machte, sich Antwerpens und der wichtigsten Städte durch Verrat oder einen Gewaltstreich zu bemächtigen. Das Unternehmen scheiterte an der Tapferkeit der Bürger; Anjou mußte die Niederlande verlassen, aber Marnix und Oranien wurden als Genossen der Franzosen mit den schlimmsten Verdächtigungen überhäuft. Marnix verlor seine Stelle im Staatsrat und zog sich, kränklich und verstimmt, auf sein Landgut West-Souburg (bei Vließingen) zurück. Oranien, dessen Freundschaft sich nicht gemindert hatte, gab ihm Urlaub nur unter der Bedingung, daß er auf jeden Ruf des Vaterlandes wieder folge. Aber nur kurze Zeit konnte Marnix ruhig seiner Familie leben; auf Oraniens dringende Bitte nahm er die Stelle des ersten Bürgermeisters in Antwerpen an (30. November 1584); wenige Tage nachher begann Alexander von Parma die Stadt einzuschließen und zu belagern. Die denkwürdige Belagerung zu schildern, ist nicht unsere Aufgabe, sie endete mit der Übergabe der Stadt an Alexander von Parma am 17. August 1585 unter ehrenvollen Bedingungen. Die Schrecken einer Plünderung durch die Spanier blieben ihr erspart; Religionsfreiheit war nicht zugestanden worden, doch war den Reformierten eine Frist von zwei Jahren vergönnt, um ihre Angelegenheiten ordnen und auswandern zu können. Für Marnix begannen jetzt die schwersten Tage; auf die Nachricht von der Übergabe Antwerpens brach der Sturm gegen ihn in allen noch freien Provinzen los; es schien unmöglich, daß der Verfasser des Kompromiß und des Wilhelmusliedes, der Freund Oraniens, der eifrige Protestant, in solche Bedingungen willigen konnte, ohne von den Spaniern bestochen zu sein; daß dies eine Verleumdung war, hat Parma selbst in einem vertrauten Briefe an Philipp erklärt: „Obgleich der Herr von St. Aldegonde arm ist, sehe ich doch nicht, daß er interessiert ist; nur finde ich ihn sehr hartnäckig in seiner Religion" (30. September 1585); umgekehrt hätte Marnix darüber klagen können, daß er im Dienste seines Vaterlandes oft ohne Belohnung gelassen wurde. Über die militä-

rische Frage führen wir nur das Urteil des eben so kriegskundigen als unparteiischen protestantischen La Noue an: „Man kann ihm nicht vorwerfen, daß er Antwerpen verloren habe; er hat es übergeben, als keine Rettung mehr möglich war.“ Seine eigene Rechtfertigung gab er in „Bref récit de l'éstat de la ville d'Anvers du temps de l'assiègement servant au lieu d'Apologie pour Ph. de Marnix“ 1585 (Oeuvres VIII, 239). Sie enthält eine einfache bündige Erzählung, wie er durch die Gewalt der Umstände zu jedem seiner Schritte gezwungen wurde und ist wegen der Genauigkeit ihrer Angaben eine der wichtigsten Quellen für die Jahre 1584 und 1585. Auf Marnix ehrenwerten Charakter fällt kein Schatten, aber sein politisches Urteil stand nicht auf der Höhe seiner Aufgabe; wie in den Tagen seiner Gefangenschaft sah er die Lage zu kleinmütig an, er mißtraute der Klugheit und Energie von Moritz von Oranien und jedenfalls war es eine arge Verblendung, zu glauben, Spanien werde je den Provinzen Religionsfreiheit zugestehen, wenn sie sich unterwerfen.

Seine politische Thätigkeit im Großen war zu Ende, er hat mehr aus Gefälligkeit der jungen Republik einige Dienste gewidmet (er schrieb 1593 an Duplessis: Je n'attends que les occasions. De les chercher ambitieusement ne me permet mon naturel“), so eine Reise nach England im Jahre 1590, eine nach Frankreich 1591 zu Heinrich IV., den er sehr hoch schätzte. Im übrigen lebte er auf seinem Landgut West-Souburg bei Vließingen, nachdem der Entschluß, sich nach Deutschland oder gar nach Rußland zurückzuziehen, rasch geschwunden war. Theologische Studien waren seine Hauptbeschäftigung. Wegen der Übersetzung der Bibel, die ihm von den Generalstaaten übertragen wurde, welche Ernennung durch die Staaten zum Bibelübersetzer Marnix als Rehabilitation gewünscht hatte, verlegte er 1596 seine Wohnung nach Leyden. Nach der Katastrophe von Antwerpen galt er in vieler Augen nicht bloß als unglücklicher, sondern als unfähiger Staatsmann, und da Wilhelm von Oranien, seine treueste Stütze, gestorben war (1584), begegnete man ihm vielfach mit Verachtung. Allmählich stellte sich das Vertrauen wieder her, man erkannte seine früheren Verdienste, seinen Wert und Charakter wieder an und jener Auftrag der Bibelübersetzung stellte sozusagen offiziell seine Ehre wieder her. Im Jahre 1597 machte er noch eine Reise nach Oranges im Interesse des Hauses Oraniens, mit welchem er immer noch innig verbunden war. „Ce voyage d'Orange m'a comme mis soubs le pied et rendeu inutile“, schrieb er am 10. Juli 1598 an Duplessis. Durch diese Reise ganz gebrochen, starb er am 15. Dezember 1598 in Leyden. Die rastlose Thätigkeit des vielseitigen Mannes war nun zu Ende, er hatte das gefunden, was er in seinem schönen Wahlspruch sich immer ersehnt hatte: repos ailleurs.

Über die politische Bedeutung von Marnix genügen wenige Worte: Ein kräftiger, vollständig uneigennütziger, ungemein lebhafter Patriotismus war die Grundtriebfeder seines Handelns; auch widerwärtige Erfahrungen, schwere Schicksalsschläge konnten ihn dem Berufe, seinem Vaterlande zu dienen, nicht auf die Länge entziehen; sein ehrenwerter Charakter, seine Uneigennützigkeit stehen über allem Zweifel erhaben da. Das Heil seines Vaterlandes sah er aber nur in der Erhaltung der Privilegien, seiner Freiheit und in der Durchführung der Reformation. So war sein Leben ein fortwährender Kampf mit Spanien und mit dem Katholicismus, er hat denselben mit Feder und Schwert, mit Aufbietung aller Kräfte geführt. Seine Gewandtheit und Schlagfertigkeit, sein unermüdlicher Eifer sind auch da anzuerkennen, wo seine politische Erkenntnis nicht auf der höchsten Höhe stand, so daß er nicht zu den Politikern ersten Ranges, wie sein größerer Freund und Meister, Wilhelm von Oranien, zu rechnen ist.

In kirchlicher Hinsicht war sein Einfluß bedeutend; er war ein eifriger Schüler Calvins und Bezas; auf der Synode von Antwerpen (20. August 1566) wurde durch seinen Einfluß die Wittenberger Konkordie verworfen; während Wilhelm von Oranien immer eine Einigung mit den Lutheranern anstrebte, drang, durch Marnix befördert, die calvinische Richtung siegreich vor. Der Konvent zu Wesel (vom 3. November 1568 an) gab dem Gedanken Ausdruck, daß eine kirchliche Organisation der Flüchtlingsgemeinden notwendig sei; die Form dafür war die calvinisch-presbyteriale, welche in einer Generalsynode gipfelte. Die Synode in Emden 1571 vollendete das Werk, und als die Flüchtlinge wieder in ihre Heimat zurückkehren konnten, wurde diese Verfassung auch dort immer mehr eingeführt und befestigt. Auch in den beiden Schreiben, die Marnix 1568 und 1569 an die holländische Gemeinde in London erließ, in welcher zwischen der älteren englischen hochkirchlichen Partei und den neu eingewanderten Calvinisten über die äußeren Gebräuche in der Kirche und über die christliche Freiheit ein Zwiespalt ausgebrochen war, stellte er sich neben der Ermahnung zur Einigkeit auf die calvinische Seite (s. Geschriften I,

135—182). In diesen Zusammenhang gehören auch seine Schriften gegen die Freigeister und Wiedertäufer; schon 1577 war er in Middelburg gegen die Wiedertäufer aufgetreten (März 1577 schrieb er an G. Verheyden: „fecerat [princeps] enim magnam mihi spem cum essem Mittelburgi, excludendos esse civitate qui sacramentum obire nollent, aut certe haud esse solemniter admittendos"). Auf Ansuchen vieler frommen und gottseligen Männern, wie Marnix selbst sagt, erschien 1595 seine „Ondersoeckinge ende grondelijcke Wederlegginge der geestdrijvische Leere" (s. Geschriften II, 1—224; vgl. J. H. Maronier, Het inwendig Woord, Amsterstam 1900, blz. 221 enz.). Eine Reihe anderer folgten, darunter die bedeutendste „Response Apologetique à un libelle fameux", Leyden 1598, die Antwort auf eine anonyme, von einem „gentil-homme Allemand" (Emmery de Lyere, Befehlshaber von Willemstad, dessen Bekanntschaft Marnix früher in Deutschland und am Hofe Wilhelms von Oranien gemacht hatte) verfaßte Broschüre, „Antidote ou contrepoison contre les conseils sanguinaires et envenimés de Philippe de Marnix" (1597), enthaltend, wichtig auch wegen der Aufschlüsse über sein Leben. Scharf wendet er sich gegen jede sog. Offenbarung Gottes außer in der Schöpfung und dem geschriebenen Wort, verlangt für das letztere eine genaue, historische Auslegung, und widerlegt klar und entschieden alle Einwände der Freigeister wegen der Unvollkommenheit und Unklarheit der heil. Schrift. An dem Recht der Obrigkeit, diese Irrlehren zu verbieten, hält er echt calvinisch fest, um so schwerer empfand er den Vorwurf, der ihm gemacht wurde, daß er dann auf dem gleichen Boden mit Philipp II. stehe; er weist ihn damit zurück, daß der Widerstand der Niederländer gegen Spanien durch die höhere Autorität des göttlichen Wortes wegen der Mißbräuche des Papsttums erlaubt und geboten war. In dieser ganzen Angelegenheit steht Marnix auf dem Standpunkte seines von Toleranz wenig wissenden Zeitalters (Oranien war anders gesinnt); die münsterschen Ereignisse, die Furcht vor ähnlichen Auftritten, die allgemeine Abneigung gegen die Schwarmgeister in der Erkenntnis, daß eine erst sich bildende Kirche vor allem eine feste Ordnung in Lehre und Verfassung haben müsse, wirkten auf seine ohnedies streng-theologische Anschauung ein.

Hier ist auch der passendste Ort, die Psalmen- und Bibelübersetzung von Marnix zu besprechen (vgl. Dr. J. Reitsma und Dr. S. D. van Veen, Acta der Provinciale en Particuliere Synoden, gehouden in de Noordelijke Nederlanden gedurende de jaren 1572—1620 8 dln., Groningen 1892—99, s. die Register bei dl. 1—4, 6—8). Marots und Bezas Psalmen waren samt den Melodien das Vorbild und Muster für Dathen gewesen, der sie in die holländische Sprache übertrug (s. das treffliche Werk von Douen, Cl. Marot & le psautier français 1. 2., Paris 1878, 1879). Trotz der Flüchtigkeit der Arbeit waren dieselben doch in Fleisch und Blut der reformierten Niederländer übergegangen, wurden vielfach in den Kirchen gesungen und in manchen Synoden (Wesel 1568, Dortrecht 1574 und 1578) empfohlen. Marnix, gegen die Verdienste und Fehler von Dathen gleichmäßig gerecht, auch überzeugt, daß er die Fähigkeit zu einer richtigeren Übersetzung in sich trage, gab, nachdem er zehn bis zwölf Jahre daran gearbeitet hatte, 1580 ebenfalls eine gereimte Übersetzung heraus, zur eigenen Erbauung und um das Lob Gottes durch die Gemeinde verkünden zu lassen („Het Boeck der Psalmen Dauids. Wt de Hebreische spraecke in Nederduytschen dichte", Antwerpen 1580. Eine verbesserte Ausgabe, Middelburg 1591). Mehrfach wurde in den Synoden über ihren Wert und ihre Einführung in die kirchliche Liturgie verhandelt; die letztere aber hat die genaue, sprachlich und poetisch gleich tüchtige Übersetzung nicht erlangt, obwohl die Synode im Haag 1586 dazu beschlossen hatte. — Die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts am meisten gebrauchte holländische Bibelübersetzung litt gleichfalls an wesentlichen Gebrechen. Der Ruf nach einer Verbesserung war oftmals erhoben worden (in der Synode von Emden 1571, ebenso auf der zu Dortrecht 1574). Die Synode von Dortrecht 1578 beauftragte schon Marnix und Dathen, tüchtige Männer zu suchen, um eine solche Verbesserung zu stande zu bringen. Sie haben gleichwohl diesen Auftrag nicht ausgeführt. Unterdessen hatte Marnix selbst schon auf eigene Hand angefangen die Psalmen und einige kleine Propheten zu übersetzen, als die Synode im Haag 1586 ihn mit einer neuen Übersetzung beauftragte. Marnix weigerte sich jedoch. Höchstwahrscheinlich genügte es ihm nicht zu dieser Arbeit gewählt zu sein von der Synode allein, sondern er wünschte, daß auch die Generalstaaten ihn zum Übersetzer ernannten, um also — es war im Jahre nach der Übergabe von Antwerpen — offiziell rehabilitiert zu werden. Endlich wurde Marnix durch Beschluß der holländischen Stände vom 21. Oktober 1594 mit einer neuen Übersetzung beauftragt und ihm eine jährliche Pension von 300 fl., sowie eine Entschädigung

von 300 fl. für Reisekosten, Übersiedlung von West-Souburg nach Leyden gewährt. Am 9. Oktober 1596 war die Übersetzung der Genesis fertig und wurde im Manuskripte den Ständen vorgelegt. In der „Vita Walaei" wird gesagt: „varios libros transferre incepit; sed absolvit Jobum, Proverbia Salomonis, Psalmosque: hosque translatos edidit". Von Hiob und Proverbia ist nichts mehr bekannt. Die Übersetzung der Psalmen hatte er aber schon früher ausgegeben bei der zweiten Ausgabe seiner gereimten Psalmen (1591). Von späteren Korrektoren wurden die von ihm hinterlassenen Manuskripte manchfach benutzt. Van Toorenenbergen hat Fragmente derselben aus Gen., Exod., Deut., Psalter, Jesaia, Daniel ꝛc. herausgegeben in Geschriften II, 495 vv.

Das bekannteste und bedeutendste theologische Werk ist: „De Biënkorf der H. Roomsche Kercke. Welck is een clare ende grondelicke wtlegginghe des Sendbriefs M. Gentiani Heruet, nu corts wtgegaen int Fransoys ende int Duytsch. Gheschreue aen de afgedwaelde van het Christen ghelooue, enz." Es ist 1569 in Emden, o. O. u. J., erschienen. Die erste Ausgabe ist jetzt eine bibliographische Seltenheit, da das Buch eifrigst von der Inquisition gesucht und vernichtet wurde. Das Werk ist eine ebenso gelehrte als witzige Satire über die römische Kirche, ihre Organisation und Einrichtungen. Ein echter oder fingierter Brief eines Mönchs, Gentian Hervet, dient zum Vorwand, um die Unterschiede der katholischen und evangelischen Kirche so darzulegen, daß Marnix, sich auf die Seite der Katholiken stellend, alles, auch das Abgeschmackteste, was der Katholicismus zur Vertheidigung und zum Angriff gegen den Protestantismus vorzubringen weiß, aufzählt und so den katholischen Glauben dem Gelächter preisgiebt. Zuerst werden Name, Begriff, Oberhaupt, Merkmale, Eigenschaften, Glaube, Lehre und Einrichtungen der Kirche besprochen, woran sich eine Abhandlung über das Ansehen der hl. Schrift und über die Tradition schließt; unter dem Titel: Von der Auslegung der hl. Schrift, wird die Lehre von den Sakramenten, dem Gottesdienst, Ablaß und Fegfeuer behandelt; als Schluß wird das Leben der evangelischen Geistlichen und das des Papstes und seines Klerus in eine für die letzteren keineswegs schmeichelhafte Parallele gestellt; einen Anhang bildet die Beschreibung des römischen Bienenstocks und seiner Bienen, d. i. Rom, Papst, Klerus ꝛc. Das Buch, das nicht bloß belehren, sondern auch unterhalten soll, hat offenbar die Epistolae obscurorum virorum zum Vorbild genommen und ist durch seine geistreiche, freilich oft stark aufgetragene, durch die Überfülle des Spottes hie und da ermüdende Satire ein Weltbuch geworden und hat seinen Verfasser auch durch seine sprachlichen Eigentümlichkeiten (Alliterationen, Wortspiele, Wortschöpfungen à la Rabelais wie circonvolubilipatenoterization) in die Reihe der bedeutendsten Satiriker gestellt. Bei ihm selbst war es nicht die reine Freude an Witz und Humor, welche ihn zur Abfassung veranlaßte, sondern das entschiedene Streben, auf jegliche Weise Rom zu schädigen und seine Landsleute zur Reformation herüberzuziehen. Was er 1569 als Antwort auf seine Verbannung in die Welt hinausschleuderte, als harmlos aussehende, aber gefährliche Brandfackel, das hat er im Alter überarbeitet, weiter ausgeführt, aber in der Gesamtanschauung unverändert gelassen. 1601 erschien das Werk wieder als „Tableau des differends de la religion", ein bleibendes Denkmal seines Kampfes gegen den Katholicismus (s. Oeuvres T. 1—4). Der „Biënkorf" erschien in mehr als zwanzig Auflagen (Neueste Ausgabe: Groningen 1862 von Alb. van Toorenenbergen, 2 dln.), wurde auch in die meisten europäischen Sprachen übersetzt; bekannt ist die hochdeutsche Bearbeitung von Fischart, Bienenkorb des h. römischen Immenschwarms ꝛc., durch Jesuwalt Pickhart 1580, oft aufgelegt. Nach seinem Tode erschien „Traicté du Sacrament de la saincte cene du Seigneur", Leyden 1599 (s. Geschriften II, 245—494), eine in streng-calvinischer Theologie sich bewegende Abhandlung über das Abendmahl. Ein Unbekannter hatte seinem Hausgesinde eine Broschüre, welche die Messe verteidigte, gegeben; dies war die Antwort darauf; sie ist der letzten protestantischen französischen Fürstin, Katharina von Navarre, der Schwester Heinrichs IV., ihrer Gottesfurcht und Standhaftigkeit wegen, gewidmet. Die zahlreichen Auflagen (Saumur 1602, La Rochelle 1603, Genf 1608 ꝛc.) beweisen die Brauchbarkeit der zuverlässigen, scharfsinnigen Streitschrift.

Der Briefwechsel zwischen Marnix und dem Löwener Professor Michael Bajus über das Abendmahl ist aufgenommen in Michaelis Baji Opera, Col. Agripp. 1696, p. 233—313, 350—378, 379—413, 414—444, und von Marnix selbst ausgegeben unter dem Titel: „Opuscula quaedam Domini Sanct Aldegondii partim vetera, partim nova, nec unquam ante edita" etc. Franekerae 1589 (s. Geschriften I blz. XLVII—L). — Einen erbaulichen paränetischen Charakter hat die einfach aber warm geschriebene „Trouwe Vermaninge aen de christlike Gemeynten van Brabant, Vlanderen enz., Ley-

den 1589, zum geduldigen Ertragen des von Gott aufgelegten Kreuzes, der Verfolgungen 2c. auffordernd; an den Beispielen der Juden, der ersten Christen, an der Hilfe, welche diese von Gott erfahren, sollen sich die Gläubigen stärken und trösten (s. Geschriften I, 491 vv.).

Marnix war dreimal verheiratet. Der Name seiner ersten Gattin ist schon genannt; die zweite, Katharina van Eeckeren, Witwe von Jan van Stralen, starb April 1586 in West-Souburg; die dritte, Josina de Lannoy, Witwe von Adrien de Bailleul, starb erst 1605 in Leyden. Seinem Sohne Jakob († 1599) galt der pädagogische Traktat „Ratio instituendae juventutis“ (Oeuvres VIII, 16 sqq.). Berühmtheit hat dieser Sohn nicht erlangt; er ist Hauptmann im Dienste der Generalstaaten gewesen.

Eine vollständige Ausgabe seiner Werke giebt es nicht. Dr. jur. H. J. Koenen reichte 1855 bei der Leydener Gesellschaft für Niederländische Litteratur einen Antrag dazu ein, welcher jedoch verworfen wurde (s. „Handelingen“ dieser Gesellschaft 1856). Dr. J. van Vloten veröffentlichte in seiner holländischen Bearbeitung des oben genannten Werkes Quinets, einige Manuskripte von Marnix. Eine Auswahl seiner Werke hat Edgar Quinet getroffen in Oeuvres de Phil. de Marnix (s. oben). Bd 4 giebt eine Notice biographique et bibliographique. Seine religiösen und kirchlichen Schriften sind, wie angeführt, von van Toorenenbergen herausgegeben. Von seiner Korrespondenz ist einiges in den Oeuvres aufgenommen, anderes findet sich in den „Archives ou Correspondance inédite de la maison d'Orange-Nassau“ p. p. Groen van Prinsterer und sonst.

(Theodor Schott †) S. D. van Veen.

Maroniten (Johannes Maron). — Quellen und Bearbeitungen: Von in Rom und im Orient selbst gedruckten liturgischen, rituellen und sonstigen kirchlichen Büchern der Maroniten seien genannt: Missale chaldaicum iuxta ritum eccles. nationis Maronitarum. Rom. 1592/94, 288 SS. fol., 2. Ausgabe 4°, Rom. 1604; Kethâbhâ de Kurbânâ ach 'ejâdâ de 'ittâ antjochâitâ de Mârônâjê, d. i. „Abendmahlsbuch nach dem Ritus der antiochenischen Kirche der Maroniten“. Kozchâyâ (maronit. Ort in Libanon) 1816, nochmals ebenda 1855 gedruckt; Liber ministri missae iuxta ritum ecclesiae nationis Maronitarum, Rom. 1596, 4°; Diaconale syriacum i. r. ecc. ant. nat. Mar. Rom. 1736; Officium defunctorum ad usum Maronitarum Gregorii XIII impensis chald. characteribus impressum, Rom. 1585; Officia sanctorum i. r. eccl. Mar.; pars hiemalis, Rom. 1656, fol. p. II, pars aestiva. Rom. 1666; Officium feriale (Šeḥîme), Prima impressio in monasterio Sajdet Tâmîsh in Kesrawan facta 1872, 591 SS., 2. Druck ex typogr. P. P. Soc. Jesu. Beryti 1876, 12°. Vgl. auch Opuscules Maronites. Oeuvres inédites de Jean Maron. Chronique syriaque Maronite etc. par F. Nau, Paris 1899, 8°.

Sonstige Quellen: Joannes Damascenus, *Περὶ ὀρθοῦ φρονήματος* cap. 8 (Opp. ed. Le Quien t. I p. 395, bei MSG XCIV, 1432); de hymno trisagio c. 5 (ibid. p. 485); Timotheus presbyter, de recept. haeret. bei Combefis. hist. haeres. Monothel, in PP. Bibl. nov. auctar. t. II. Par. 1648 p. 460, bei Migne LXXXV, 165; Eutychius Patricides (Ibn Batrîk) (Patriarch von Alexandrien, schrieb im 10. Jahrh. nach Chr.), Annales ed. Pocock t. II S. 191. 271. Die in Aegypten arabisch schreibenden christl. Autoren Ibn el 'Assâl (Benassalus, 13. Jahrh.), el Makîn, Abulbarakât, sowie der Muhammedaner Makrizî — diese letzteren bei Renaudot, Hist. patriarch. Alexandr. Jacobit, Paris 1713, 4°, S. 419 ff. — Wilhelm, Erzbischof von Tyrus in seiner Gesch. der Kreuzzüge (s. Bongars. Gesta Dei per Francos t. I) Buch 22 cap. 8. Jos. Sim. Assemani (Syrus Maronita), Bibliotheca Orientalis, Romae 1719, t. I p. 496 ff. (über den „Joannes Maro Patriarcha Antiochae“ und andere ältere maronit. Patriarchen). Abraham Ḥaḳlâjâ (von Ḥaḳel), gewöhnlich Abr. Ecchellensis genannt, in s. Chronicon orientale, Paris 1651 und in anderen Schriften; besonders Faustus Nairon (Maronit), Dissert. de origine, nomine ac religione Maronitarum, Rom. 1679, 8° und Euoplia fidei cathol. Romanae historico-dogmatica, ex vetustis Syrorum s. Chaldaeorum monumentis eruta, Rom. 1694, 8°. P. Girolamo Dandini (Jesuit), Missione apostolica al Patriarca e Maronîti del Monte Libano, Cesena 1656; französisch übersetzt mit gelehrten Anmerkungen von Richard Simon: Voyage du mont Liban, traduit de l'Italien du R. P. Jer. Dand. etc., Paris 1685, 12°, 356 SS. Dankenswerte Zusammenstellung bei Le Quien, Oriens Christianus (Paris 1740, fol.) t. III: Ecclesia Maronitarum de monte Libano, S. 1—100.

Sonstige Litteratur, bes. Reisebeschreibungen: Interessante Skizze aus persönlicher Anschauung in dem alten Reisewerk aus dem Ende des 16. Jahrhunderts von dem Arzte Leonh. Rauwolff, Aigentliche Beschreibung der Raiß u. s. w., Augspurg 1582, S. 426—428. Ferner Volneys Reise nach Syrien (deutsche Uebersetzung, Jena 1788, Tl. I, S. 7—25); Corancez, Itineraire, Paris 1816; Ed. Robinsons Palästina, III, 744 ff. und in der Bibliotheca sacra, 1843, S. 209—213; G. B. Brocchi, Giornale delle observazioni fatti ne'i viaggi in Egitto, nella Syria etc., Bassano 1842, t. III; Ritters Erdkunde, Th. 17, Abtl. I, 1854, S. 772 bis 797; Thomson in Missionary Herald (Boston 1854); G. Guy, Relation d'un séjour de

plusieurs années à Beirout et dans le Liban., Paris 1847, 2 voll., 8°; H. Petermann, Reisen im Orient, Leipz. 1860, Bd 1, S. 128 ff. 181 ff. 320 ff.; A. Socin, Palästina und Syrien, Leipzig, Bädeker, 2. Auflage, 1880, S. CXV, 404 ff. (3. Aufl. 1891 von Socin und Benzinger); Churchill, The Druses and Maronites under the Turkish rule from 1840 to 1860, London 1862; Wildenbruch, Ein Blick auf den Libanon 1860; N. Murad, Notice historique sur l'origine de la nation maronite P. 1844; Guyot, Les Mar. d'après le manuscript d'Azar., Cambrai 1852; Urquhart, Le Libanon, London 1860; Lenormant, Hist. des massacres en Syre, Par. 1861; Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung, München 1865. II, 533—557. — Vgl. auch Fr. Kunstmann, Ueber die Maroniten und ihr Verhältnis zur lateinischen Kirche, Tüb. ThQS 1845, S. 40—54; Neher, Art. Maroniten in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon. 2. A. von Hergenröther und Kaulen Bd VIII, S. 891—902, Freiburg 1893.

Den Namen Maroniten (syr. Marônâjê, arab. Mawârinah) führt ein Volk in Syrien, welches als eine eigentümliche christliche Kirchengemeinschaft, Sekte, wenn man will, das Libanongebirge und seine Abhänge und Thäler in einem Flächenraum von etwa 56 Quadratmeilen bewohnt, von Tripolis im Norden bis nach Tyrus und gegen den See Genezareth hin im Süden. In kleinerer Zahl giebt es deren auch in anderen Orten Syriens, z. B. in Haleb, wo sie einen Bischof und eine von reichen Kaufleuten ihrer Konfession unterhaltene Kirche haben, in Damaskus, in Nazareth, auf Cypern, wo es etwa 1400 M. giebt, einzelne Familien auch in größeren Dörfern Syriens; aber ihr Hauptsitz und ihre eigentliche Heimat ist der Libanon, namentlich der Distrikt Kesrawân, nordöstlich von Beirut, der fast nur von Maroniten bevölkert ist, ebenso das Gebiet Bscherre oberhalb von Tripolis, während sie anderwärts mit Griechen, Jakobiten, Drusen u. s. w. untermischt wohnen. Die Gesamtzahl der maronitischen Bevölkerung des Libanon beträgt nach zuverlässigen neueren Nachrichten etwas mehr als 200 000 Seelen, nach den „Annalen der Verbreitung des Glaubens", Straßburg 1878, etwa 280 000; die Angabe der katholischen Missionsstatistik (Notizia statistica delle Missioni cattoliche), Rom 1843, S. 170, auch bei O. Mejer, Die Propaganda I, 524, von über 500 000 Maroniten war entschieden zu hoch gegriffen. Die Maroniten leben von Ackerbau und Viehzucht, vorzüglich ist bei ihnen aber der Seidenbau in Schwung. Sie reden jetzt seit langer Zeit die arabische Sprache, sind aber ursprünglich Syrer, was schon daraus hervorgeht, daß sie noch immer beim Gottesdienste die Liturgie in syrischer Sprache haben, wenn auch nur sehr wenige von ihnen sie verstehen; nur die Evangelienlektion wird zum besseren Verständnisse der Laien arabisch gehalten. Sie betrachten sich gern als eine besondere Nation und behaupteten in der That fast zu allen Zeiten eine gewisse politische Unabhängigkeit, indem sie unter Scheichs aus ihren vornehmsten Familien, die ihren Adel bilden, sich selbst regieren und der ottomanischen Pforte, welche einen christlichen Pascha über sie gesetzt hat, nur einen Tribut von wechselnder Höhe zahlen. Sie bilden eine besondere kirchliche Gemeinschaft, ecclesia Maronitarum, an deren Spitze ein selbstgewählter Patriarch steht, der den Titel eines „Patriarchen von Antiochia und dem ganzen Orient" führt und im Sommer im Kloster Kannôbîn oder in Dimân im Libanon, im Winter in Bkerke residiert; doch haben sie sich seit lange dem Papste unterworfen, von welchem auch der Patriarch seine Bestätigung erhält. Obwohl nun diese Verbindung mit der römischen Kirche mehr auf äußeren Grundlagen und von Zeit zu Zeit erneuten Abmachungen beruht und nie zu einer wirklichen und völligen Einigung in Lehre und Kultus gediehen ist, so haben doch die neueren maronitischen Schriftsteller, welche in Rom selbst oder von Rom ihre Bildung erhielten, sich aufs äußerste bemüht, durch leichtgläubige Annahmen und unbegründete Voraussetzungen, ja selbst durch dreiste Behauptungen und Erdichtungen festzustellen, daß unter ihrem Volke von den Zeiten der Apostel her die rechtgläubige Lehre, unberührt von den Ketzereien und Streitigkeiten der Kirche umher, sich erhalten und fortgepflanzt habe, und daß diese ihre Orthodoxie, abgesehen nur von dem Ritual beim Gottesdienst, in allem Wesentlichen mit der der römischen Kirche übereinstimme. In diesem Sinne schrieben hauptsächlich Abraham von Hakel, gewöhnlich Abr. Ecchellensis genannt, in seinem chronicon orientale, Paris 1651, und in anderen Schriften, Faustus Nairon (diss. de origine, nomine ac religione Maronitarum, Rom. 1679, 8°, und euoplia fidei cathol. Romanae historico-dogmatica, ex vetustis Syrorum s. Chaldaeorum monumentis eruta, Rom 1694, 8°), etwas besonnener Jos. Sim. Assemani (mehrfach in den 3 Bänden seiner Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, Rom. 1719), neuerlich noch Nicolas Murad (Notice historique sur l'origine de la nation Maronite, Paris 1844, 8°) u. a. Diesen Maroniten schlossen sich einige wenige römisch-katholische Schriftsteller gläubig an, wie de la Roque (Voyage de Syrie et du mont Liban. t. II, Amsterd. 1723, 8°, S. 10—120); Pagi (Crit. in Baron. ann.), wäh-

rend auf der anderen Seite jene Übereinstimmung bestritten und auf Grund der Zeugnisse des Eutychius und Wilhelm von Tyrus behauptet wurde, die Maroniten seien erst seit dem Jahre 1182 allmählich der römischen Kirche beigetreten, vorher aber, und teilweise auch noch später, Monotheleten gewesen. Diese Ansicht wird schon von Jakob von Vitry und Baronius, besonders aber von Renaudot (Hist. Patriarch. Alex. Jacobit., Paris 1713, 4°, S. 149—151, 548 u. a.) und Richard Simon in seinen Bemerkungen zu Dandini (s. unten) sowie von sämtlichen neueren Kirchenhistorikern vertreten, z. B. Heineccius (Abbild. der griech. Kirche, Leipzig 1711, 4°, S. 98 ff.), Walch (Entwurf einer vollst. Historie der Ketz., Tl. IX, S. 474—488), Schröckh (Kirchengesch., Bd IX, S. 474—478; Bd XX, S. 452—455; Bd XXIX, S. 370—372); Gieseler (Kirchengesch. I, § 128); Neander (Kirchengesch., Bd III, 1834, S. 276); Hase (Kirchengesch., 9. Aufl., 1867, S. 715) u. a. Auch Le Quien, der in seinem Werke Oriens christianus (Paris 1740, Tl. III, S. 1—100), wo er ausführlich von den Maroniten handelt, die Gründe für und wider zusammengestellt hat, hatte sich früher schon (1712) in seiner Ausgabe des Joannes Damascenus, t. I, p. 395, für die letztere Ansicht erklärt, und diese wird sich gewiß jedem nach genauer Prüfung der geschichtlichen Zeugnisse als die allein richtige herausstellen.

Am Orontes (heute el-ʿÂṣî), zwischen Hamat (Epiphania) arab. Ḥamâ und Emesa, lag ein altes Kloster des heiligen Maron, syrisch dairâ d'Mâr Mârôn, welches schon Kaiser Justinian restaurieren ließ (Procop. de aedific. 5, 9). Es galt in der Mitte des 6. Jahrhunderts für eins der angesehensten Klöster in Syrien, wie aus einigen aus jener Zeit erhaltenen Schriftstücken hervorgeht (s. die prima actio der 5. ökum. Synode, auch Epp. decretal. t. I; Baron. adnot. Martyrolog. d. 21. Oktober; Assemani, Bibl. Or. I, S. 497, Anm. 5). Danach hatten sich die Mönche dieses Klosters den Beschlüssen der Synode von Chalcedon unterworfen und wurden deshalb von den Gegnern derselben hart verfolgt. Jenen Maron, nach welchem das Kloster benannt war und den die Maroniten noch jetzt als ihren vorzüglichsten Heiligen verehren, dessen Gedächtnis sie alljährlich am 9. Februar feiern, hält man gewöhnlich für den Einsiedler Maron, dessen Leben Theodoret in der Relig. hist. c. 16, Opp. ed. Schulz. III, p. 1222, beschrieben hat, der in Syrien viele Klöster gegründet haben soll, auch wohl für den Mönch und Presbyter Maron, von welchem Chrysostomus in sehr ehrenden Ausdrücken redet in einem Briefe (ep. 36), den er aus seinem Exile an ihn schrieb. Sonach würde derselbe um das Jahr 400 gelebt haben, was, wenn auch nicht gewiß, so doch an sich nicht unwahrscheinlich ist; jedenfalls erklären die Maroniten selbst so die Benennung ihres Stammklosters. Das hohe Alter dieses Klosters berechtigt indessen, lieber einen anderen viel älteren Heiligen als den Namengeber zu denken, nämlich den heiligen Mârî, den Bekehrer Babyloniens, welcher im Jahre 81 starb und in dem nach ihm benannten Kloster Deir Mâr Mârî (sonst auch Deir Kûnî genannt) bei Seleucia am Tigris begraben liegt, s. Assem., Bibl. Or. III, II, S. 22 ff., oder an Mârî den Perser (vgl. Abbeloos, Acta S. Maris 1885) Bischof von Bêth Ardašir, an welchen Ibas von Edessa schrieb, s. Wright, Hist. of Syriac literature, Lond. 1894, S. 48, 49, 59. Der Eigenname ist eigentlich das bekannte syrische nomen appellativum mâr, „Herr", oft übertragen „Heiliger" und so noch jetzt in vielen Ortsnamen in Palästina und Syrien, wie in Mâr Ilyâs, d. i. „Heiliger Elias", dem Namen eines Klosters bei Jerusalem. Diesem mâr ist in Mârî das Suffix der 1. pers. sing. (eig. „mein Herr"), in Marôn, arab. ausgesprochen Mârûn, die Diminutivendung angehängt. — Von diesem Kloster also leiten die Maroniten ihren Namen gewöhnlich ab; andere führen ihn auf ein kleines Dorf Maronea zurück, das 30 römische Meilen östlich von Antiochia lag; einige meinen auch, die Benennung datiere erst von Johannes Maron, von welchem sogleich die Rede sein wird, den aber Neander a. a. O. nicht mit jenem Abt Maron zu Einer Person hätte machen sollen. So viel ist gewiß, daß der Name Maroniten uns erst in Schriften des 8. Jahrhunderts begegnet, und zwar als Ketzername bei Johannes Damascenus in der Schrift *περὶ ὀρθοῦ φρονήματος* c. 8 opp. ed. Le Quien t. I, p. 395, vgl. auch de hymno trisagio c. 5, ebend. S. 485, wo die Lesart *μαρωνίσομεν προςθέμενοι τῷ τρισαγίῳ τὴν σταύρωσιν*, deren alte lateinische Übersetzung lautet: maronizabimus apponentes Trisagio crucifixionem, von dem Herausgeber Le Quien der anderen *παροινήσομεν* etc. mit Recht vorgezogen wird. Zwar finden wir eine Erwähnung der Maroniten schon bei Timotheus, der zu Anfang des 6. Jahrhunderts schrieb (Combefis. hist. haeres. Monothel. in PP. Bibl. nov. auctar. t. II, Par. 1648, p. 460), aber nur in einer offenbar später zugesetzten Stelle, die schon die 6. ökumen. Synode vom Jahre 680 erwähnt,

die indes alt genug ist, um ein sicheres und unverdächtiges Zeugnis abzugeben. Sie bezeichnet die Maroniten entschieden als Monotheleten (*οἱ τὴν δ' καὶ τὴν ε' καὶ τὴν ϛ' ἀποβαλόμενοι σύνοδον, καὶ τὴν σταύρωσιν ἐν τῷ τρισαγίῳ προστιθέμενοι καὶ μίαν θέλησιν καὶ μίαν ἐνέργειαν ἐπὶ χριστοῦ πρεσβεύοντες*), und dieselbe Bezeichnung ist namentlich den arabisch schreibenden christlichen Schriftstellern in Ägypten geläufig, wie dem Eutychius (Ibn Batrîk, Anfang des 10. Jahrhunderts) in seinen Annalen (ed. Poc. t. II, S. 191, 271), dem Ibn el-Assâl (Benassalus, 13. Jahrhundert), dem el-Makîn, Abulbarakât, denen auch der Muhammedaner Makrîsi im 15. Jahrhundert folgt; vgl. Renaudot, Hist. patriarch. Alex., Paris 1713, 4°, p. 149 sq. Alle diese Autoren gebrauchen den Namen Maroniten für Monotheleten überhaupt und halten den Johannes Maron für einen Hauptstifter dieser Sekte. Eutychius sagt: „zur Zeit des Kaisers Mauricius lebte ein Mönch Marun, der in Christo zwei Naturen und Einen Willen und Eine Wirkung lehrte. Der größte Teil seiner Anhänger, von ihm her Maroniten genannt, waren die Einwohner der Städte Ḥamâ, Kinnesrîn und ʿAwâṣim. Nach dem Tode des Oberhauptes haben die Bürger von Ḥamâ das daselbst erbaute Kloster Deir Mârûn (Maronskloster) genannt und seine Lehre öffentlich bekannt". Ibn el-Assâl unterscheidet die Maroniten ausdrücklich von den Melchiten (orthodoxen Griechen) und den Franken (Lateinern) und berichtet, daß sie kürzlich zur Religion der Franken übergegangen seien. Er meint damit den im Jahre 1182 erfolgten, auch von dem gleichzeitigen Erzbischof Wilhelm von Tyrus gemeldeten Übertritt der Maroniten zur römischen Kirche. Letzterer berichtet nämlich in seiner Geschichte der Kreuzzüge (Buch 22, cap. 8 in Bongars. Gest. Dei per Francos t. I), daß in jenem Jahre ein in Phönizien am Libanon, in der Nachbarschaft der Stadt Byblus wohnendes syrisches Volk (natio quaedam Syrorum) in seinen Zuständen eine große Veränderung erfahren habe (plurimam circa sui statum passa est mutationem). Denn nachdem diese Leute fast 500 Jahre lang der Irrlehre (error) eines gewissen Häresiarchen Maron gefolgt wären, so daß sie nach ihm Maronitae genannt wurden und, von der Kirche der Gläubigen getrennt, ihren besonderen Kultus hatten (ab ecclesia fidelium sequestrati seorsim sacramenta conficerent sua), seien sie jetzt, durch eine göttliche Eingebung getrieben, zu dem lateinischen Patriarchen Aimerich von Antiochien gekommen, hätten ihren Irrtum abgeschworen, den orthodoxen Glauben wieder angenommen und so mit ihrem Patriarchen und einigen (nonnullis) Bischöfen sich der römisch-katholischen Kirche angeschlossen. Es seien ihrer wohl mehr als 40000 tapfere, in den Waffen geübte Leute, die in dem Kampfe mit den Saracenen gute Dienste leisteten. Die Irrlehre des Maron und seiner Anhänger bestehe, wie man aus der gegen sie berufenen 6. Synode ersehe, in der Behauptung „quod in Domino nostro Jesu Christo una tantum sit et fuerit ab initio et voluntas et operatio", wozu sie dann noch andere verderbliche Lehren gefügt hätten. — Alle diese Zeugnisse suchen die neueren Maroniten zu schwächen oder zu verdächtigen; Wilhelm von Tyrus sei zwar ein glaubwürdiger Schriftsteller, aber in diesem Punkte sei er von Eutychius abhängig, und dessen Nachricht sei falsch. Allein, mag auch Eutychius in seinen Annalen manches Irrige berichten, so hatte er doch in diesem Falle als Orthodoxer gar keine Ursache, die Maroniten zu Ketzern zu machen, wenn sie wirklich orthodox waren, und jedenfalls drückt er, wie die übrigen genannten Alexandriner, die herrschende Meinung der Zeit aus, an deren Richtigkeit im allgemeinen gar kein Grund ist zu zweifeln. Wenn übrigens aus Wilhelms Worten deutlich hervorgeht, daß damals die Maroniten in Masse übergetreten sind, so scheint er doch auch anzudeuten, daß ein kleinerer Teil derselben diesen Schritt nicht gethan, denn er spricht vom Patriarchen und einigen Bischöfen (episcopis nonnullis — wenn dies nicht einfach die vor dem antiochen. Patriarchen erschienene Deputation der Gesamtheit bezeichnet —), die sich mit der Masse des Volkes bekehrten. Und so ist es um so weniger zu verwundern, wenn der Jakobit Barhebräus im 13. Jahrhundert (bei Assem. Bibl. Or. II, 292) die Maroniten immer noch, wenn auch im Hinblick auf ihre früheren Verhältnisse, als Monotheleten bezeichnet; was Assemani mit Unrecht mera calumnia nennt. Daß sie auch später noch nicht für rechtgläubig galten, zeigen die bis ins 18. Jahrhundert herab immer wieder erneuerten Versuche, ihre Lehre der römisch-katholischen Lehre konform zu machen; s. unten.

Die Maroniten berufen sich nun ihrerseits, um die Rechtgläubigkeit ihrer Vorfahren und namentlich ihres angeblichen ersten Patriarchen, Johannes Maron, zu erweisen, zuvörderst darauf, daß in den Akten der 6. Synode (im Jahre 680), welche die Monotheleten verdammte, die Maroniten gar nicht genannt werden. Aber warum sollen sie nicht unter jenem Ketzernamen mit inbegriffen sein, zumal wir auch sonst die Benennung Ma-

roniten erst nach dieser Zeit gebraucht finden. Ihre positiven Zeugnisse entnehmen sie aber nur aus einigen jüngeren, jedenfalls erst nach dem Jahre 1182 von katholisch gewordenen Maroniten verfaßten Schriften von sehr zweifelhaftem Werte, die überdies einige grobe Verstöße gegen die Geschichte und von ihrem Johannes Maron vieles offenbar Legendenhafte enthalten. Des letzteren Leben erzählen sie nach einer sogenannten arabischen Chronik, welche noch Nachrichten aus dem 13. Jahrhundert enthält (Nairon diss. p. 105) und wohl nicht vor dem 14. oder gar erst im 15. Jahrhundert abgefaßt ist. Den betreffenden Abschnitt gab zuerst in lateinischer Übersetzung Quaresmius in seiner Elucidatio terrae sanctae t. I, cap. 37, pag. 96. Das arabische Original benutzten dann Nairon u. a., und Assemani (Bibl. Or. I, 496 sqq.) gab dasselbe auszugsweise mit einer freien lateinischen Übersetzung in der bei den Maroniten üblichen Umschrift in syrischen Buchstaben (Karschunisch) heraus, aber in besserem (d. i. vermutlich korrigiertem!) Texte aus den „Vindiciae Maronitarum", einem ihm handschriftlich vorgelegenen Werke des Stephanus Edenensis, der im Jahre 1704 als maronitischer Patriarch starb (s. La Roque, Voy. de Syrie II, 99; Maundrell, Journal from Alepp. to Jerusalem ed. 6, Oxford 1740, S. 142; Le Quien, Or. christian. t. III p. 72. 73; Schnurrer, in Stäudlins Archiv f. Kirchengesch., I, S. 60 Anm.). Das Wesentliche daraus ist folgendes:

Johannes Maro war in Sirûm bei Antiochia geboren (aber nicht, wie selbst Assem. I, 497 sagt, von fränkischer Herkunft; dies ist eine Verwechselung mit einem anderen Johannes s. Assem. II, 306; III, 189), erhielt Unterricht in Antiochien und in dem St. Maronskloster, studierte in Konstantinopel griechische Sprache und Wissenschaft, wurde dann Mönch und Priester in jenem Kloster und schrieb gegen die Ketzer. Nachher wurde er, zu großem Ansehen bei den Syrern gelangt, dem päpstlichen Legaten in Antiochien vorgestellt und zum Bischofe von Botrus gemacht im Jahre 676, dem achten des Kaisers Konstantinus Pogonatus. Nun bekehrte er den ganzen Libanon, Monophysiten und Monotheleten, Eingeborne und Fremde, zum römischen Glauben, setzte Priester und Bischöfe ein und begründete auch die politisch-militärische Verfassung der Maroniten, „und es ward eine große Herde, so daß der Libanon sie nicht faßte, und sie breiteten sich bis nach Jerusalem und nach Armenien aus". Im zweiten Jahre Justinians II. starb dann der von der 6. Synode zum Patriarchen von Antiochia eingesetzte Theophanes, und Johannes, der durch göttliche Fügung gerade in Antiochia anwesend war, wurde einstimmig zu dessen Nachfolger gwählt. Eine auf einem groben Anachronismus beruhende, aber von Steph. Eden. vermiedene Erdichtung ist die Nachricht bei Quaresm. und in dem von Nairon diss. p. 33 benutzten Texte, Johannes Maro sei nach Rom gereist und vom Papste Honorius zum Patriarchen konsekriert worden; denn Honorius lebte etwa 80 Jahre früher und war Monothelet, der zeitige Papst war vielmehr Sergius I. Da Johannes Maro sonst nirgends als Patriarch von Antiochien angeführt wird, so hält Assemani l. c. 503 die ganze Nachricht von dessen Patriarchat für unrichtig und meint, derselbe sei nicht in Antiochia, sondern von seinen Bischöfen im Libanon gewählt und darum von den Griechen und den Sekten nicht anerkannt worden. Joh. Maro hatte später noch Kämpfe mit den Griechen, welche sein Schwestersohn Abraham, von ihm zum Heerführer ernannt, glücklich bestand. Da die Griechen das alte Maronskloster zerstört hatten, so baute er ein neues in Kafar-Hai bei Botrus, in welchem er im Jahre 707 starb. Sein Gedächtnis feiern die Seinigen am 2. März. Dies ist das legendenhafte Lebensbild, welches die Maroniten von ihrem Johannes entworfen haben. Die den Maroniten feindlichen Griechen nennen den Johannes Maron Maroninus, den kleinen Maron, und dessen kriegerischen Neffen Abraham ähnlich: Abrahaminus.

Eine eigentümliche Färbung erhält die Geschichte von Joh. Maron bei den Berichterstattern noch dadurch, daß sie das damals im Libanon hausende Volk der Mardaiten mit den Maroniten identifizieren und diesen letzteren die tapferen Thaten zuschreiben, die von den Mardaiten erzählt werden. Sie leiten diesen Namen vom hebräischen מָרַד ab und übersetzten ihn: die Widerspenstigen. Dies soll nach Abraham Echellensis Ehrenname der Maroniten gewesen sein im Sinne von „indomiti". Andere dagegen, wie besonders Assemani (Bibl. O. I, 501. 508), Volney (Reise II, 9 ff.) und nach ihnen die neueren Kirchenhistoriker, Walch, Baumgarten, Mosheim, Schröckh u. s. w. verstehen darunter die Maroniten als Rebellen, die sich den kaiserlichen Befehlen in Religionssachen widersetzt hätten. Allein diese Identifizierung ist entschieden falsch und unhistorisch; schon der gelehrte Joh. Morinus (commentar. de sacris eccles. ordinationibus p. 310) widersprach ihr, Anquetil du Perron (Recherches sur les migrations des Mardes, ancien

peuple de Perse, in Mém. de l'Acad. des Inscr. t. 50, p. 1—47) hat nachgewiesen, daß diese Mardaiten eine 12 000 Mann starke Truppe von dem am kaspischen Meere heimischen kriegerischen Volke der Marden (s. über sie auch Chwolsohn, Sabier I, S. 366 ff.) waren, von Konstantinus Pogonatus zur Bekämpfung der Muhammedaner im 5 Libanon stationiert. Durch ihre wilde Tapferkeit wurde der Chalif Mu'awwija zur Anerbietung des Friedens und einem starken Tribut gezwungen, und Abdulmalik erneuerte dieses Anerbieten, worauf Justinian II. die Mardaiten, zu seinem größten Nachteile freilich, wie sich zeigte, vom Libanon entfernte und nach Armenien versetzte. So berichtet der Byzantiner Theophanes im 8. Jahrhundert und nach ihm Zonaras und Cedrenus. Dieselben 10 Schriftsteller sagen, daß sich den Mardaiten viele vom Volke der Eingeborenen angeschlossen hätten, und so mögen die Maroniten allerdings zum Teil gemeinschaftliche Sache mit ihnen gemacht haben, wie sie sich auch später oft und bis in die neueste Zeit herab als tapfere Krieger bewährten.

Wenn Renaudot (Liturg. t. I, diss. p. 7. 15. 16) die Existenz des Johannes 15 Maron ganz leugnet, so geht er zu weit. Er scheint in der That ein Mann von Einfluß gewesen zu sein, und wenn er auch nicht den Titel eines Patriarchen hatte, so muß er doch weltliche und geistliche Macht über seine Volksgenossen geübt haben. Wie seine Verehrer hauptsächlich erst in der Schule Roms gelernt haben, ihn zu den Würden und Ehren eines Heiligen zu erheben, so haben sie dort auch für nötig befunden, ihn zum 20 Schriftsteller zu machen, was ihnen aber schlecht gelungen ist. Abgesehen von dem groben Irrtum des Abraham Ecchellensis und des Stephanus Edenensis, die ihm sogar die Schriften eines Nestorianus zuweisen (s. Assem. Bibl. Or. III, 189), so existiert jede der sieben Schriften, welche Assem. Bibl. Or. I, 512—520 aufzählt und beschreibt, zur Zeit nur in einer Handschrift und zwar in Rom. Die beiden letzten Nr. 6 und 7, de sacer- 25 dotio und Expositio liturgiae S. Jacobi apostoli, obwohl sie Abraham Ecchellensis eigenhändig unter Johannes' Namen abgeschrieben hat, sind doch entschieden von anderen Verfassern, die erstere von Johannes Darensis (9. Jahrhundert), die andere von Dionysius Barsalîbî (12. Jahrhundert), also beide viel später und von Monophysiten abgefaßt, wie Assemani selbst zugesteht. Die Epistola de trisagio (Nr. 5) erklärt Assemani ohne 30 weiteres für untergeschoben. Nr. 1, eine Anaphora (Liturgie) cod. Ecchell. 5 im Vatikan, geschrieben in Cypern im Jahre 1535, wird wenigstens von einem Kenner wie Renaudot (a. a. O. t. II, prooem. p. 15) für unecht gehalten. Die kleinen Stücke Nr. 3 und 4 adversus Monophysitas und adversus Nestorianos, jedes zehn Seiten umfassend (cod. Ecchell. 14 im Vat.), geben sich als Auszüge eines größeren Werkes und haben 35 nichts Charakteristisches, worauf sich der Anspruch der Echtheit gründen ließe. So bliebe nur noch das in derselben Handschrift stehende Glaubensbekenntnis übrig, 100 Seiten syrisch mit arab. Übersetzung. Es scheint meistens gut römisch zu klingen, doch notiert Assemani einige ketzerische Stellen, die er indes auf Interpolation zurückführen will, wie er auch das auffallende Fehlen jeder Beziehung auf die 6. Synode daraus zu erklären 40 sucht, daß die Schrift noch vor derselben abgefaßt sein, und die Bezeichnung des Johannes als Patriarchen vom Abschreiber herrühren möge. Jedenfalls ist auch bei dieser Schrift die Abkunft von Johannes Maron sehr zweifelhaft und damit seine Schriftstellerei überhaupt in Frage gestellt. —

Wie es in der Zeit vor Johannes Maron unter den Bewohnern jener Gegenden 45 mit dem religiösen Bekenntnis gestanden habe, wie früh oder wie spät das Christentum überhaupt in ihre Berge gedrungen sein mag, ob und inwieweit sie bei den vor dem 7. Jahrhundert geführten kirchlichen Streitigkeiten beteiligt gewesen, darüber giebt es keine näheren Nachrichten. Wenn sie aber im 7. Jahrhundert Monotheleten waren, dann ist es auch, sofern der Monotheletismus von den Monophysiten in der Hoffnung auf eine 50 Einigung mit den Kaiserlichen sehr betrieben wurde, nicht unwahrscheinlich, daß sie früher dem Monophysitismus zugethan waren, der durch Jakob Baradai (s. d. A. Bd VIII S. 567 ff.) mit so viel Hast und Erfolg unter den Syrern verbreitet worden war und dem ohnedies der von ihnen beliebte theopaschitische Zusatz zum Dreimalheilig qui crucifixus es pro nobis eigentlich angehört. Und wenn die Mönche des Maronklosters, 55 wie gemeldet wird, wegen ihrer Zustimmung zum chalcedonischen Konzil zu Märtyrern wurden, so müssen wir auch daraus wohl schließen, daß nicht viele ihrer Volksgenossen auf ihrer Seite standen. Die Maroniten leugnen auch nicht, daß in ihren Büchern manches Ketzerische gestanden habe; aber sie sind dreist genug zu behaupten, daß diese Stellen von Monophysiten und Monotheleten in verführerischer und gehässiger Absicht ein- 60 geschwärzt seien. Sie haben derlei Bücher auch viele in ihrem römischen Eifer verbrannt

und rühmen sich, in neuerer Zeit noch einige unverdorbene Bücher zu haben, worin die Lehre von zwei Naturen und zwei Willen in Christo deutlich vorgetragen werde; vorzüglich die in Rom gedruckten (!!) seien durchaus korrekt. Jenem Zusatze zum Trishagion suchen sie, wie auch die Jakobiten thaten und wie auch Ephräm von Antiochien (bei Photius, Bibl. cod. 228) thut, eine orthodoxe Wendung zu geben, sofern sie sagen, es sei nur hinzuzufügen, wenn das ganze Trishagion auf Christus allein bezogen werde und nicht auf den dreieinigen Gott, worin jedermann leicht ein bloßes Auskunftsmittel erkennt. Die römischen Maroniten (Abrah. Ecchell. in Eutych. vindic. II, ind. auctor. nr. 19; Nairon diss. p. 89 sqq.) produzieren auch ein handschriftliches Werk „constitutiones eccles. Maronitarum", welches angeblich um die Mitte des 11. Jahrhunderts von einem maronitischen Erzbischof David aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt wurde und worin die Rede ist von zwei Willen in Christo, die zuweilen zu Einem zusammengehen, wenn beide einstimmig auf dasselbe Subjekt gerichtet sind, was wieder wie ein Vermittelungsversuch aussieht.

Ferner aber erzählen ihre Chroniken, daß zu Anfang des 12. Jahrhunderts ein gewisser Thomas aus Harran, Erzbischof von Kafartab bei Haleb, unter den Maroniten die Lehre der Monotheleten mit Glück ausgebreitet und deshalb Streit mit dem griechischen Patriarchen von Antiochien gehabt habe. Die arabische Verteidigungsschrift des Thomas, in der er sich für einen Maroniten (sic!) ausgiebt, ist in dem cod. Ecchell. 14 enthalten (Assem. Bibl. Or. I, 576). Es soll dies eben nur ein Schisma gewesen sein, welches durch den Übergang der Maroniten zur römischen Kirche im Jahre 1182 sein Ende gefunden habe und der übertreibenden Darstellung bei Wilhelm von Tyrus zu Grunde liege; eine Anschauungsweise, die zu deutlich die Farbe der Beschönigung an sich trägt, als daß sie Anspruch auf historische Wahrheit haben könnte. Es wird zugleich hieraus ein Vorwand entnommen, um den Monotheletismus der auf der Insel Cypern lebenden Maroniten zu erklären. Jenes Schisma soll auch dorthin verpflanzt worden sein und sich erhalten haben bis zur Zeit des Papstes Eugen IV. im 15. Jahrhundert, wo der dortige Bischof Elias den Monotheletismus abschwor. Im Libanon gab es schon bald nach dem Jahre der großen Bekehrung antirömische Bewegungen unter den Maroniten, die ihnen einen päpstlichen Bannspruch zuzogen, dessen Zurücknahme endlich ihr Patriarch Jeremias persönlich in Rom nach fünfjähriger Anwesenheit dort von Innocenz III. erlangte im Jahre 1215 (s. Nairon diss. p. 98 sqq.). Genug, die Maroniten sind — und bleiben trotz aller Assimilationsmühen — von Haus und Wesen fast in gleichem Maße dem orthodoxen Christentum gegenüber Häretiker, wie ihre Nachbarn in den Libanonbergen, die Drusen, es dem Islam gegenüber sind. Was begünstigte auch eine solche religiös-politische Sonderstellung besser, als das schützende Asyl des Hochgebirges?

Rom machte aber immer von neuem Versuche, die Maroniten an sich zu fesseln, und es hat sich das fortwährend viel Mühe und Geld kosten lassen. Schritte solcher Art geschahen im Jahre 1445 infolge des florentinischen Konzils. Im Jahre 1596 wurde auf Befehl Clemens VIII. im Kloster Kannobin (der Name aus *κοινόβιον*, das Kloster angeblich von Theodosius d. Gr. gestiftet), ein maronitisches Konzil abgehalten und dazu als päpstlicher Legat der Jesuit P. Girolamo Dandini abgeschickt mit dem Auftrage, die Angelegenheiten der Maroniten zu revidieren und auszugleichen. Sein Bericht erschien italienisch zu Cesena (im ehemal. Kirchenstaate) 1656 unter dem Titel Missione apostolica al Patriarca e Maroniti del Monte Libano, dann in französischer Übersetzung, begleitet von gelehrten Anmerkungen, von Richard Simon unter dem Titel: Voyage du mont Liban, traduit de l'Italien du R. P. Jer. D. etc., Paris 1685, 12°, 356 SS., die „remarques" S. 199 bis Ende. Das Resultat war nach Dandini eine willige und gänzliche Unterwerfung unter den päpstlichen Stuhl, Übereinstimmung in allen Glaubenssachen, Abweichungen nur im Ritus, sonst einige äußere Abstellung heischende Mißstände. Das Abweichende, das sie behielten, war aber nicht gering, z. B. das Abendmahl in beiderlei Gestalt, die vielfach eigentümliche Meßliturgie in syrischer Sprache, die Priesterehe, die hergebrachten Fasttage, eigene Heilige, besonders St. Maron und anderes. Im Jahre 1736, als der Patriarch Joseph gegen seine widerspenstigen Bischöfe den Papst Clemens XII. um Hilfe angerufen hatte, wurde abermals zur Abstellung der eingerissenen Mißbräuche im Marienkloster zu Luweiza im Gebiete Kesrewan ein feierliches Nationalkonzil abgehalten, wobei als päpstlicher Legat Joseph Simon Assemani, der berühmte, in Rom gebildete Maronit, unter Assistenz seines Neffen Stephan Evodius Assemani erschien. Es galt diesmal vorzüglich, die Maroniten soviel als möglich an die Satzungen des Tridentinum zu binden, da sie dasselbe keineswegs sofort angenommen hatten, und noch

viele andere Dinge auszugleichen. Von diesem Konzil handeln die Nouveaux mémoires des missions de la comp. de Jésus dans le Levant t. VIII, Paris 1745, 8°, 353 sqq.; Steph. Evod. Assemani in Bibliothecae Mediceae codd. orientt. catalogus, Florenz 1742, fol., p. 118 sqq.; Fleurys Kirchengesch., fortgesetzt von Alexander, Tl. LX, S. 379 ff., Augsburg 1786; J. R. Schlegel, Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, II. Bd, 1788, S. 88. Die Akten dieses Konzils sind arabisch gedruckt in der maronitischen Druckerei des Klosters Mar Hanna auf dem Libanon 1788, 4°, und aus diesen hat Schnurrer reichliche Mitteilungen gegeben in zwei Tübinger Programmen: De ecclesiâ Maronitica p. I. II., 1810 und 1811, deutsch übersetzt von Rosenmüller in Stäudlin und Tzschirners Archiv für Kirchengeschichte, Bd I, 1814, S. 32—82; vgl. auch Schnurrers Bibliotheca Arabica, p. 309 sqq. Aus diesen Akten ist recht zu ersehen, wie viel damals an einer Übereinstimmung der Maroniten mit der römischen Kirche noch fehlte und wie viel man ihnen auch für die Zukunft nachließ, so daß unmittelbar nach dieser Zeit ein Karmelitermönch dem Reisenden Korte sagen konnte: „für jetzo erkennen sie den Papst als Oberhaupt an, außerdem haben sie nichts Katholisches an sich“ (Kortes Reise nach dem gelobten Lande, Halle 1751, 8°, S. 463), nicht viel anders, als Troilo im Jahre 1666 sagt (Orient. Reisebeschr. S. 168): „teils sind sie dem röm. Stuhl zugefallen, teils bei ihren alten Satzungen und Lehren noch verblieben.“ Das Wichtigste, was auf diesem Konzil von den Maroniten gefordert und zugestanden wurde, war folgendes: im Glaubensbekenntnis vom Ausgehen des hl. Geistes die Formem a patre filioque; das Niederknien bei der Konsekration; im Synaxarium die ausdrückliche Erwähnung nicht nur der sechs ersten ökumenischen Konzilien, sondern auch des siebenten (2. Nic. 787) und achten (Konst. 869), des Florentinischen (1439) und des Tridentinischen; Nennung des Papstes im Kirchengebet und bei der Messe; Gebrauch des Catechismus Romanus, der ins Arabische übersetzt und gedruckt werden sollte (was aber erst 1786 geschah, Schnurrer, Bibl. Arab. p. 303). Neu eingeschärft wurde der Gebrauch des Gregorianischen Kalenders (den Dandini noch nicht durchsetzen konnte). Die Firmelung sollte fortan nur vom Bischof vollzogen werden (wie Trident. sess. 7), das Salböl nur vom Patriarchen oder Bischof, das Öl und Balsam am fünften Tage der Charwoche zubereitet und verteilt werden. Die Verheiratung der niederen Geistlichen wurde nachgegeben. Die Transsubstantiation ganz wie Trident. sess. XIII, c. 3. Die Hostie soll mit einem Kreuz versehen und nur aus Mehl und Wasser bereitet sein (nicht mit Öl und Salz, wie bei den Jakobiten und Nestorianern), der Wein mit etwas Wasser vermischt (Trident. sess. XXII, c. 7). Der Genuß des Sakramentes sub utraque wird nur den oberen Geistlichen, bis zum Oberdiakon herab, erlaubt. Übrigens werden die Hostien in kleine Stücke zerbrochen in den Wein gethan und so mit einem Löffel dargereicht. Die Stufen des geistlichen Standes sind festgestellt und das Ceremoniell der Weihen ausführlich vorgeschrieben (s. Schnurrer bei Stäudlin l. c. S. 57 ff.). Eigentümlich sind der maronit. Kirche die Würden des Ökonoms (Prokurators), der, aus dem Klerus gewählt, zugleich mit dem Bischof das Kirchengut verwaltet, und des Visitators (arabisch Bardût aus griech. περιοδευτής), des vom Bischofe eingesetzten Gehilfen und Vertreters desselben, der in den Orten der Diöcese, die Bischofsstadt ausgenommen, herumreist, die Kirchen und Geistlichen inspiziert und überhaupt dort den Bischof vertritt (bei den Griechen der Exarch). — Der von sämtlichen Bischöfen gewählte Patriarch hat seine Konfirmation mittelst Übersendung des Palliums vom Papste zu erhalten; dem desfallsigen Gesuch muß er das katholische Glaubensbekenntnis beifügen, auch alle zehn Jahre Bericht erstatten. — Bei dem Konzil hatten dreizehn Bischöfe unterschrieben; die Diöcesen sollten aber auf folgende acht beschränkt werden: Haleb, Tripolis, Byblus mit Botrus, Baalbek, Damask, Cypern, Beirut, Tyrus mit Sidon. Es kam aber bald noch Ehden hinzu, auch mehrere Bischöfe in partibus. Diese Synodalkonstitution bildet die Grundlage noch des heutigen Rechtszustandes der maronitischen Kirche; nur ist manches wieder auf den alten Bestand zurückgekommen, manches auch wohl gar nicht durchgreifend eingeführt worden.

Zu einer römischen Bildungsanstalt maronitischer Geistlichen gründete Papst Gregor XIII., der 1579 dem Patriarchen Michael das Pallium übersandte, und zuerst ein Spital für Rom besuchende Maroniten stiften wollte, im Jahre 1584 zu Rom das Collegium Maronitarum, in welches die Maroniten sechs Zöglinge ihrer Nation schicken dürfen zur Erziehung auf Kosten der Propaganda. Aus diesem Collegium sind früher mehrere namhafte Gelehrte hervorgegangen, wie Georgius Amira (Verfasser einer syrischen Grammatik, geb. in Ehden im Libanon, gest. 1644 als Patriarch), Gabriel Sionita (auch aus

Ehden, Professor an dem Colleg. d. Sapienza in Rom, dann Interpret am Hofe Ludwigs XIII., Mitarbeiter an der Pariser Polyglottenbibel, gest. 1648), Abraham Ecchellensis (aus Chakel in Syrien, erst Professor in Rom, dann in Paris, wo er mit an der Polyglotte arbeitete, Verfasser mehrerer Schriften, deren einige von uns im vorstehenden erwähnt), der berühmte Joseph Simon Assemani (der Name Assemani, genauer as Semʿânî — die Familie stammt aus dem Orte Chasrûn im Libanon — ist arab. und bedeutet „der Simeonide"), Stephan Evodius Assemani, Joseph Aloysius Assemani und andere. Aus früherer Zeit kennen wir den Maroniten Theophilus als Hofastrologen des Khalifen al-Mahdi, der eine Chronik verfaßte und den Homer ins Syrische übersetzte, gest. 785, s. Assem. Bibl. Or. I, 521. Vor ihrer Verbindung mit Rom hatten sie nur sehr wenig von Schriftstellerei, und trotz mehrerer Schulen, wie der zu ʿAin Warka in Kesrawan (s. Burckhardt, Reisen in Syrien S. 305 ff.), und trotz der Druckereien, die man ihnen 1735 zu Mar Hanna und 1802 in Kascheia eingerichtet hat, ist in der Masse des Volks wenig Trieb für Geistesbildung, obwohl ihnen bei ihrer rüstigen Natur Anlagen nicht fehlen. Sie halten ihre einfachen Sitten, besonders Mäßigkeit und Gastfreiheit, aber auch die Blutrache von alter Zeit her fest. In ihren Bergen wußten sie sich manche Rechte und Freiheiten zu schützen, wie sie z. B. von jeher bei ihren Kirchen Glocken (arabisch nâkûs) haben durften und ihnen gestattet war, den grünen Turban zu tragen. Ihr Adel wurde auch von Rom und Paris aus öfter anerkannt, daher die sogenannten „Prinzen vom Berge Libanon", die im vorigen Jahrhundert als Abenteurer und Bettler an den europäischen Höfen ihr Glück machten (Niebuhr, Reise, II, 458 ff.). Die Macht der Maroniten überwog eine Zeitlang die der Drusen im Libanon, besonders seit die herrschende Emîr-Familie, das syrische Fürstenhaus der Benî Schibâb, bisher muhammedanisch, zum maronitischen Glauben überging; über dieses Fürstengeschlecht s. Petermann, Reisen, I, 181 und die arabisch geschriebene Geschichte der Fürstenhäuser des Libanon am Thannûs ibn Jûsuf el Sidjâk, Beirut 1859. Auch der bekannte Emîr Beschîr war Maronit, obwohl er sich äußerlich zum Islam hielt. Seit dessen Sturze im Jahre 1840 aber sank die Macht der Maroniten wieder, und ihre Kämpfe mit den ihnen benachbarten Drusen, mit denen sie seit langem in erbitterter Feindschaft leben, haben seit dem Konflikte vom Jahre 1845 das Land verwüstet und in Armut und Unordnung gestürzt. Der Angriff der Maroniten auf ein Drusendorf war im Jahre 1860 der erste Anlaß zu der furchtbaren Christenmetzelei durch die fanatischen Drusen in Syrien, besonders Damaskus. Dabei sind auch in die kirchlichen Angelegenheiten Störungen gekommen. Doch wollen sie noch immer gut päpstlich sein. Ihre sehr zahlreichen Geistlichen genießen die blinde Verehrung des Volkes, obwohl sie ärmer sind als zuvor, da sie sich fast allein vom Messelesen und freiwilligen Geschenken nähren müssen, wenn sie nicht nebenher Ackerbau oder gar ein Handwerk treiben. Besser situiert sind die Bischöfe. Auch von den früher zahllosen Mönchs- und Nonnenklöstern sind manche aufgehoben und zerstört; doch giebt es deren immer noch viele, zum Teil von großer Schönheit. — Die Patriarchen, seit Mitte des 15. Jahrhunderts meist im Kloster St. Maria von Kannobîn residierend (s. oben), wo in einer Höhle auch die Patriarchengräber gezeigt werden, führen stets den Namen Butrus (Petrus) oder Bûlus (Paulus). Ihr offizieller römischer Titel ist Patriarcha Antiochenus Maronitarum; dieser steht unmittelbar unter der Propaganda. Am 9. Tage nach Eintritt der Vakanz des Stuhles wird er von allen Erzbischöfen und Bischöfen der Nation aus ihrer Mitte gewählt; er muß zwei Drittel aller Stimmen auf sich vereinigen. Am Tage nach der Wahl findet die feierliche Weihe und Inthronisation statt; die Wahl wird dann unter Vorlegung des Wahlprotokolles in Rom bestätigt; bei Nichtbestätigung ernennt der Papst. Die Rechte des Patriarchen sind: Einsetzung der Bischöfe; Visitation der Diöcesen alle drei Jahre; Erhebung von Zehnten; Annahme von Legaten; Weihung der hl. Öle und Verteilung auf die einzelnen Bistümer. Als Reservatrechte hat ihm Rom zugestanden unter Aa.: die Berufung eines Nationalkonzils; die Erteilung von Ablässen; alle zehn Jahre hat er die visitatio liminum zu halten. Die Kleidung des Patriarchen besteht aus masnaftâ (Kopfhülle), phainô (= dem Pluviale der Lateiner), orarion (= Pallium) und tiara oder mitra. Die Bischöfe tragen nur Pallium und Mitra nebst Hirtenstab mit einem Kreuze oben, dazu Ring und Pektorale. — Die niederen Stufen des Klerus in aufsteigender Ordnung sind heute bei den Maroniten: Amt des Psalten (Kantors), Lektorat, Subdiakonat, Diakonat, Presbyterat, Episkopat. „Metropolit", arab. verkürzt zu Maṭrân, ist nur ein Ehrentitel für einige Diöcesanbischöfe. Bemerkenswerte Eigentümlichkeiten hat die Fastenpraxis der Maroniten: sie fasten jede Woche am Mittwoch und Freitag, wo jede animalische Nahrung verboten ist, sodann 20 Tage vor Weihnachten und

14 Tage vor „Peter und Paul". Die Klostergeistlichen, nach der Regel des hl. Antonius lebend, zerfallen in die drei Kongregationen der Aleppiner, Libanesen und Isajaner; sie tragen eine schwarze Tunika, schwarzen Ledergürtel, blaue Kapuze und das Pallium. — Eine anschauliche Schilderung der maronitischen Weihnachtsfeier in Damaskus, mit katholisierenden aber auch vielen originellen Gebräuchen, giebt aus eigener Anschauung Petermann l. c. I S. 128 ff.

Die weltliche Oberhoheit über die Maroniten übt wie bei den Drusen ein Emir, Kaimakâm, im Namen des Sultans und ist dem Pascha von Saida verantwortlich. Der christliche Gouverneur der Provinz des Libanon, die seit der französischen Intervention im Jahre 1860 von der Provinz Syrien zu einem eigenen Verwaltungsbezirk abgetrennt ist, wird mit Zustimmung und unter Kontrolle der europäischen Mächte ernannt. Seine Bezeichnung ist zwar nur Mutesarrif, mit dem Ehrentitel Vezir, doch hat er die Rechte des Valî. Jetziger Gouverneur des Libanon ist Na'ûm Pascha, seit 1892. Jeder männliche Angehörige des Volkes vom 15.—60. Jahre, den Klerus ausgenommen, hat eine Kopfsteuer an die türkische Regierung zu zahlen. Den Patriarchen der Maroniten, der vom Sultan keinen „Firman" nimmt, vertritt bei der Pforte in weltlichen Angelegenheiten der Agent (arab. Wakîl), der Lateiner. (E. Roediger †) K. Keßler.

Marot, Clément gest. 1544. — Felix Bovet, Hist. du Psautier des Eglises réformées, Paris 1872, in 8°; O. Douen, Clément Marot et le Psautier huguenot, Paris 1878 bis 1879, 2 vol. gr. in 8° (Voy. Théoph. Dufour, dans la Revue critique, 31 janv. et 7 fevr. 1881); E. Doumergue, Jean Calvin, Lauf. 1899, I p. 233 et ss., 585 et ss.; Herminjard, Correspondance des Réformateurs, passim; Oeuvres de Clément Marot, édition Georges Guiffrey, t. II et III, Paris 1875—81, in 8° (remarquable édition critique, annotée avec un grand soin.); Poésies inédites de Clément Marot, par Gust. Macon (Extr. du Bulletin du bibliophile), Paris 1898, in 8°.

Clément Marot, der einzige Sohn des Dichters Jean Marot wurde in Cahors um 1497 geboren. Im Jahre 1518 trat er in die Dienste der Prinzessin Margaretha von Orléans (s. den A. oben S. 299), und in ihrer Umgebung lernte er die evangelischen Anschauungen kennen. Im Jahre 1525 begleitete er Franz I. in den italienischen Krieg, bei Pavia wurde er an der Seite des Königs verwundet und mit ihm gefangen. Nach seiner Rückkehr nach Frankreich richtete er einen, wenn auch nicht unverhohlenen Angriff gegen den Mißglauben der römischen Kirche. Die Folge war seine Verhaftung. Wieder befreit, bekannte er sich im November 1527 offen zur evangelischen Lehre. Aber da er den Zorn des römischen Klerus durch den derbsten Spott reizte, kam er von neuem in Gefahr. Um sich der Verfolgung zu entziehen, floh er im Juni 1528 nach Cahors. Im Jahre 1530 gab er eine Sammlung seiner Jugendgedichte (Adolescence clémentine) heraus, die einige allzufreie Stücke enthielt. Nun wurde er wieder wegen Häresie angeklagt: er habe während der Fasten Speck gegessen. Aber die Gunst des Königs und Margarethas, die inzwischen Königin von Navarra geworden war, entriß ihn auch diesmal der drohenden Gefahr. Er glaubte, Franz I. neige sich den evangelischen Überzeugungen zu; um ihn darin zu fördern, verfaßte er eine versifizierte Übersicht der Grundlehren des Neuen Testaments (Sermon du bon pasteur et du mauvais). Dann begann er seine Übersetzung der Psalmen. Als im Oktober 1534 infolge der berüchtigten Placards in Paris eine heftige Verfolgung der Protestanten ausbrach, geriet Marot von neuem in Gefahr, doch gelang es ihm nach Ferrara zur Herzogin Renata (s. d. A.) zu entfliehen; er verweilte an ihrem Hofe ein volles Jahr, ging dann nach Venedig und kehrte endlich nach Frankreich zurück. Auf dem Rückwege hat er zu Lyon im Jahre 1536 den Protestantismus abgeschworen. Im Jahre 1537 kehrte er an den Hof zurück; er arbeitete weiter an der Umdichtung der Psalmen nach der lateinischen Übersetzung des Fr. Batablus. Er hat dadurch einem Mangel der evangelischen Gottesdienste, der noch des geistlichen Lieds entbehrte, abgeholfen. Als Karl V. 1540 nach Paris kam, überreichte ihm Marot auf Befehl Franz' I. ein geschriebenes Exemplar; 1542 wurden 30 Psalmen mit einer Widmung an den König gedruckt. Aber nun mußte er von neuem fliehen, da man in Erfahrung brachte, daß seine Psalmen von den Protestanten gesungen wurden. Das erste calvinische Psalmenbuch ist von Straßburg 1539 datiert; es enthält 18 Psalmen, darunter 12 von Marot, die zu Antwerpen 1541 durch Peter Alexander, damals Prediger der Königin von Ungarn, überarbeitet wurde. Marot ging nach Genf; er kam Ende 1542 an und verweilte ein Jahr daselbst. In dieser Zeit übersetzte er, von Calvin aufgefordert, 20 weitere Psalmen. Sie erschienen zusammen mit den früher bearbeiteten 1543 unter dem Titel

Cinquante pseaumes. Aber Marot war nicht im stande, sich in die kirchliche Disziplin Genfs zu fügen: er war, sagt Theodor Beza, aufgewachsen in einer sehr schlechten Schule und vermochte deshalb nicht sein Leben der Reform des Evangeliums zu unterwerfen. So begab er sich nach Savoyen; dort verfaßte er den Balladin, worin er seine religiöse Entwickelung schildert. Er starb 1544 zu Turin.

Seine Bearbeitung der Psalmen erhebt sich über die zierliche Tändelei, die man an ihm gewohnt ist: sie ist stets treu, mitunter gewaltig, eine genaue Wiedergabe der großartigen Bilder der Urschrift. Ihr Erfolg war unvergleichlich.

Im Jahre 1562 wurde das protestantische Psalmenbuch vollendet durch die Vereinigung von 49 Psalmen Marots mit 101, die Theodor Beza übersetzt hatte. Aber der letztere erreichte hier die Größe des ersteren nicht. Der Hugenottenpsalter erlangte eine ungeheure Verbreitung: für die Jahre 1562—1565 sind mindestens 62 Ausgaben nachgewiesen; er ist in 22 Sprachen übersetzt, 30mal ins Holländische und beinahe ebenso oft ins Deutsche. Choisy.

Marsay, Charles Hector de St. George, Marquis de —, quietistischer Mystiker, gest. 1753. — Die Hauptquelle für M.s Leben und Denkweise ist eine Selbstbiographie, hds. im Provinzialkirchenarchiv in Koblenz in einer Abschrift des Tersteegianers W. Weck in Wald 1769 vorhanden: Das Leben des Herrn — de M. von ihm selbst beschrieben, ebenso das Leben der mit ihm vermählten Frl. Cl. El. von Callenberg; beigefügt sind zahlreiche Briefe u. einige Aufsätze M.s. Ebenda einige weitere Bände Hdss.: der Briefwechsel M.s mit Gottfried Koch, L. Oehl zu Lindau und der Katharina Toblerin aus Appenzell. Gedruckt ist davon nur das Leben M.s mit unbedeutenden Lücken, doch die meisten Namen nur durch Anfangsbuchstaben angedeutet in: De Valenti, System der höheren Heilkunde II (1827), S. 153 ff.; am Schluß sind kritische z. T. interessante Anmerkungen beigefügt. M. hat unter seinem Namen herausgegeben: „Christliche Gedanken über verschiedene Materien der Gottseligkeit als 1. Das Wesen der christlichen Religion. 2. Den Zustand der zinzendorfischen Sekte. 3. Die Mysticos und ihre Schriften. 4. Die Uebung des Gebets. 5. Die reine Liebe und Uebergabe an Gott betr.“ (1750). Weitere seiner — französisch geschriebenen — Traktate sind (teilweise von seinen Anhängern) übersetzt und anonym herausgegeben worden. So die: „Freimütigen und christlichen Diskurse betr. verschiedene Materien des inneren Lebens, wie auch der christl. Religion“, 3 Teile (1735. 1739). Weiter: „Freimütig-fortgeführtes Zeugnis eines Kindes von der Richtigkeit der Wege des Geistes vorgestellt in einer Erklärung der drei ersten Kapitel des ersten Buchs Mose“ (1736). Endlich mehrere mit dem gleichlautenden Titel: „Zeugnis eines Kindes von der Richtigkeit der Wege des Geistes“ und den speziellen Titeln: „vorgestellt in einer . . . Erklärung der Epistel an die Römer“ (1736), „allhier vorg. in der . . . Magie“ (1737), „vorgestellt in einer Erklärung der Offenbarung Jesu Chr. dem hlg. Johanni geschehen“ 2 Teile (1737. 1738), „worinnen die gethanen Fragen beantwortet werden: Was nämlich der . . . Inspirations-Geist vor ein Geist seye“ (1738), „vorg. in einer Lebensbeschreibung der hlg. Patriarchen“ (1740), „vorg. in einem kurzen Begriff in sich verfassend das Wesen der wahren chr. Religion“ (1740), „vorg. in einer Erklärung der Epistel an die Ebräer“ (1741). Die Schriften M.s sind selten, Göbel kannte nur wenige, Exemplare ders. finden sich in Hamburg (Stadtbibl.), Wernigerode. Am ausführlichsten und mit großer Vorliebe ist M. von Max Göbel behandelt worden: Gesch. d. chr. Lebens in der rheinisch-westphälischen ev. Kirche, III, 1860, 193 ff.; RE² 9, 355 ff.; ZhTh 1855, 349 ff. Von älterer Litteratur ist Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus 1783, III, 456 ff. zu vergleichen. Was sich seit Göbel da und dort findet, ruht auf seiner Darstellung, so H. Heppe, Geschichte d. quietistischen Mystik in der kath. Kirche 1875, 506 ff. S. a. Ritschl, Gesch. des Pietismus I, 425, II, 379 ff.

M. ist geborener Franzose, reformierten Glaubens. Seine kirchengeschichtliche Bedeutung besteht darin, daß er die französische katholische quietistische Mystik nach Deutschland verpflanzt und zu der Übersetzung und Verbreitung der Schriften einer Bourignon (s. Bd III S. 344), Frau von Guyon (s. Bd VII S. 267 ff.) u. s. w. beigetragen hat. In der gesamten Geschichte der quietistischen Mystik stellt er einen, wiewohl relativ selbstständigen, letzten Ausläufer dar, der dann auch am Ende seine Sonderstellung aufgiebt und sich der durch die Pietisten neu belebten evangelischen Kirche einfügt. Seine Selbstbiographie gehört zu den interessantesten Zeugnissen für das Wesen der quietistischen Mystik. Mit großer Offenheit, nicht ganz ohne Eitelkeit hat er hier alle seine Wandlungen, seine geistlichen Experimente mit ihren Erfolgen und ihren Irrtümern dargelegt, für das psychologische Verständnis und der Kritik der ganzen Richtung trotz der großen Weitschweifigkeit ein wertvolles Buch. M. hat die quietistischen Überzeugungen mit großer Entschiedenheit vertreten und die eingeschlagenen Wege mit seltener Konsequenz verfolgt. Die pathologischen Begleiterscheinungen der geistlichen Selbstquälerei treten besonders charakteristisch hervor; man

ist erstaunt, daß bei der ungesunden Grundlage des Ganzen die Entwickelung noch so gut-
artig verläuft — bei M. freilich besser, als bei seiner Frau, bei der die krankhaften Züge
viel stärker vorherrschen. Die Biographie zeigt bei allen Klagen über die eigene Sünd-
haftigkeit und die fortwährende Untreue gegen Gott keinerlei Verständnis dafür, wo der
5 Grundfehler in der Auffassung der religiösen Aufgabe lag. Nicht übel spricht eine von
fremder Hand geschriebene Glosse den Eindruck der Lektüre so aus: sein ganzes Leben sei
eine Bekräftigung des Satzes, daß wir immer und immer zu besorgen haben, daß sich
Eigenheit des Ich allgegenwärtig in alles mische. Dabei ist jedoch eine Klärung im Ver-
lauf der Geschichte so wenig zu verkennen, wie die Lauterkeit des Strebens und vor groben
10 Verirrungen, wie sie in seiner Umgebung vorkamen und durch seine Sonderbarkeiten, vor
allem seine geistliche Ehe, auch ihm drohten, wurde er durch eine feine, von Haus aus edle
und aufs Geistige gerichtete Natur bewahrt. Die verschiedenen Stadien des mystischen
Lebens sind mit genauem Eingehen auf die seelischen Zustände geschildert und für alles,
was ein solches Leben bewegt: unmittelbare göttliche Winke, der Wechsel von Beseeligung
15 und Erschöpfung, wunderbare Überwindung von Krankheiten, Beziehung zu anderen Er-
weckten, geistliche Sympathie zwischen den Gleichgesinnten, Geistererscheinungen, für die
Frage nach dem Verhältnis von Kontemplation und äußerer Arbeit, Wert und Gefahr
der gemeinsamen Erbauung, Verhalten gegen die weltlich gesinnten Verwandten u. s. w.
finden sich zahlreiche Bilder, um so interessanter, als in M.s Umgebung im Wittgen-
20 steinischen Gebiet sich die Offenbarungen der Inspirierten (s. Bd IX S. 203 ff.), die phi-
ladelphischen Bestrebungen und Zinzendorfs Auseinandersetzung mit den Separatisten
abspielten.

M. entstammt einer reformierten Adelsfamilie, deren Glieder sich gegen Ende des
17. Jahrhunderts vor der Protestantenverfolgung aus Frankreich nach Deutschland und der
25 Schweiz flüchteten. Von Jugend auf fromm gesinnt, mit Andachtsbüchern wie Thomas
a Kempis und erbaulichen Traktaten reformierter Theologen, wie Jurieu, vertraut, suchte
er mit dem „inneren Gebet" noch unbekannt als Fähnrich in einem großbritannisch-han-
növerschen Regiment während des spanischen Erbfolgekriegs in Belgien das apostolische
Gebot des Betens ohne Unterlaß in streng eingehaltenen Gebetsstunden und durch ener-
30 gische Konzentration zur Kontemplation durchzuführen, in einem nie ganz siegreichen Kampf
mit der Zerstreuung. Während einer schweren Erkrankung wird er an diesem „Gebets-
stand der Meditation" irre und will sich schon einem sittlich-geordneten Weltleben zu-
wenden, als er durch zwei Freunde, den Lieutenant Cordier und den Feldprediger Baratier
(gest. 1750 als ref. Domprediger in Halle) veranlaßt wird, den Kriegsdienst zu quittieren
35 und sich von der Welt völlig zurückzuziehen. Die Freunde machen ihn auch mit den
Schriften der Bourignon bekannt. Gemeinsam ziehen sie 1711 nach Schwarzenau in der
Grafschaft Wittgenstein-Wittgenstein, die Zufluchtsstätte der Separatisten. Sie führen als
Eremiten lebend die härteste Selbstkasteiung durch, das Leben „in evangelischer Armut",
mit karger Kost, die sich M. einigemal noch durch Wermut verbitterte, strenger Arbeit und
40 möglichstem Stillschweigen, damit nichts sie im Gedanken an Gott störe. M. muß jedoch
die Erfahrung machen, daß selbst die mechanische Arbeit die Gedanken wieder von Gott
ablenkt und die Kontemplation immer wieder durch Reizungen der Eßlust empfindlich ge-
stört werde. Bald trat bei ihm und den Freunden ein Rückschlag in Ausgelassenheit und
Lachlust ein. M. übergiebt sich in großer Seelennot Gott auf Gnade und Ungnade. An
45 den Schriften der Bourignon findet er jetzt keinen Geschmack mehr und mit Cordier tritt
ein Zerwürfnis ein. Die Einsiedler trennen sich. M. ging allmählich aus dem Zustand
des „kindlichen Glaubens" in den des „schmackhaften Glaubens" über. Einer inneren
Stimme gehorchend, tritt er zur Prüfung seines Gehorsams in eine geistliche Ehe mit dem
Fräulein Klara Elisabeth von Callenberg, die gleichfalls in Schwarzenau lebte. Für den
50 Entschluß war der Glaube an die ursprünglich androgyne Erschaffung des Menschen und
an die Sündhaftigkeit der Geschlechtslust maßgebend. Die Aufgabe der geistlichen Ehe
hatte nach älteren Vorgängen in derselben Gegend schon Hochmann (s. Bd VIII
S. 165, 30 ff.) gestellt. Das Fräulein war eine Schwester der durch ihre Beteiligung bei
der Buttlarischen Rotte (s. Bd III S. 602) berüchtigten Fräulein von C., hatte sich jedoch
55 selbst von den Ausschweifungen ferngehalten. Sie war 13 Jahre älter, als M. Baratier
traute das Paar im Jahr 1712 und M. lebte mit ihr, wie er bezeugt, in unverletzter
Enthaltung, doch unter schweren Anfechtungen. Sie setzten zusammen das entsagungsvolle
Leben fort, wobei immer wieder Schwermut und Trost, geistliche Trunkenheit und Trocken-
heit wechselten. Ihr Aufenthalt war ein kleines Häuschen bei Gersdorf. Hier lebten sie
60 ganz zurückgezogen, in größter Ärmlichkeit, kaum die notdürftigste Nahrung genießend, dabei

fortgesetzt in innerer und äußerer Unruhe, in der Deutung der göttlichen Winke unsicher. So nahm M. einmal den Ruf, als Apostel in die Welt zu ziehen, lebhaft auf, aber bald wurde er als Täuschung abgewiesen und ihm eröffnet, seine Bekehrung habe noch nicht angefangen. Mehrmals unternehmen sie seit 1713 Reisen zu den Verwandten M.s in Genf, in der Absicht, M.s mit dem Verhalten des Sohnes unzufriedene Mutter zu bekehren. In der Schweiz verkehrten sie viel mit Erweckten. M. wurde hier mit den Schriften der Frau von Guyon bekannt, deren Gedanken ihn von da an beherrschen. In der asketischen Strenge ließen M. und seine geistliche Eheschwester zeitweise etwas nach; er beschäftigte sich mehr mit nützlichen Arbeiten, näherte sich seiner Familie und nahm eine Pension an, die ihm sein Bruder aus dem väterlichen Erbe gab. In seiner inneren Entwickelung ging er aus dem Zustand des „schmackhaften Glaubens" in den des „dunklen nackten Glaubens" ein: alle seine bisherigen Bemühungen erschienen ihm als Selbstgerechtigkeit, von aller Gewißheit der göttlichen Gnade entblößt, ließ er sich jetzt führen wie ein Kind ohne Licht und Gewißheit. Jetzt erst begann nach seiner Überzeugung die Erneuerung des „Centrums", des Seelengrundes durch Gottes Geist. Außer in den Schriften der Guyon fand M. auch in anderen älteren Mystikern, bei Johannes vom Kreuz, der hl. Theresa a Jesu, Franz Malaval u. a. Fingerzeige für sein geistliches Leben, das freilich noch jahrelang zu keiner Ruhe und Stetigkeit kam. Wohltätig wirkte die Erlernung der Uhrmacherkunst, von einem mystischen Freund und Schüler, Gottfried Koch aus Lindau (gest. 1757), ihm beigebracht.

Dagegen entstanden schwere Kämpfe aus dem Verkehr mit ähnlich gesinnten Frommen. Zwar hatte er sich von den Inspirierten, deren Sache er für Täuschung hielt, ferngehalten. Aber seit 1725 nahm er an den Versammlungen der philadelphischen Kreise in Berleburg teil, leitete auch selbst solche. Im Jahr 1726 wird er von dem Plan ergriffen, nach Pensilvanien auszuwandern, eine Weile verfolgt er ihn eifrig, um ihn schließlich als Betrug des Satans zu verwerfen. Einige Jahre später (1730) besuchte Graf Zinzendorf Schwarzenau und Berleburg und suchte sich bei seinem Plan, die dortigen Separatisten zu einer herrnhutischen Gemeinde zusammenzufassen, der Unterstützung M.s zu bedienen, wollte ihn auch nach Frankreich senden, um die zerstreuten und unterdrückten Reformierten für seine Sache zu gewinnen. Er übte eine Zeitlang auf M. und noch mehr auf seine Frau eine starke Anziehungskraft aus, dann aber wurde beiden diese Schwärmerei für den Grafen als Untreue und geistliche Hurerei vorgerückt, und M. wurde ein entschiedener Gegner Zinzendorfs, dem er weltliches Streben, Unlauterkeit, Tyrannei u. s. w. vorwirft und über den er sich bitter und schonungslos äußerte. Während er in dieser erregten Zeit in seinem geistlichen Leben nach seiner Vorstellung den entscheidenden Fortschritt macht, indem ihm im „Centrum" die unaussprechliche Majestät Gottes geoffenbart wird und er in den Stand des ununterbrochenen Gebets und der unbeweglichen Einigung des Innersten mit Gottes Geist eintritt, zieht er sich von den Versammlungen wieder zurück und nimmt z. T. in Schwarzenau, z. T. in Berleburg sein einsames Leben wieder auf. Dieses wurde seit dem Jahre 1732 dadurch unterbrochen, daß er mit der Familie von Fleischbein in Verbindung trat, auf deren Schloß Hayn bei Berleburg er sich jahrelang aufhielt. Als geistlicher Seelenführer des Herrn von Fleischbein gewann er Interesse daran, seine Erfahrungen andern mitzuteilen, zugleich ein Zeichen dafür, daß sein mystisches Leben jetzt zu einer gewissen Ruhe und Stetigkeit gelangt war. So schrieb er seine Freimütigen und christlichen Diskurse. Er diktierte sie 1734 und 35 ohne vorausgehende Meditation in einer seligen Kontemplation seiner Frau in französischer Sprache. Fleischbein übersetzte sie und gab sie heraus. Andere Schriften folgten, in gleicher Weise abgefaßt, darunter die Erklärung der drei ersten Kapitel der Genesis, in deren 2. Teil M. eine Reihe von Fragen (Auslegung der 7 Donner, Von Sternen, Planeten u. s. w., von der Inspiration, von der Reinigung der verstorbenen Seelen u. a.) beantwortet. Überall sind die Einflüsse der französischen Mystik einerseits, der Theosophie Böhmes und G. Arnolds andererseits deutlich.

Im Jahr 1742 starb Frau von M. M. selbst lebte noch drei Jahre in Schwarzenau, dann an verschiedenen Orten, in Arolsen, Pyrmont, Altona, bei Wolfenbüttel, in Godelsheim bei Arolsen. Diese letzte Periode seines Lebens ist dadurch merkwürdig, daß er in Pyrmont und anderwärts tüchtige, pietistisch gerichtete, evangelische Seelsorger (Abt Steinmetz vom Kloster Bergen, Pfarrer Fresenius zu Frankfurt u. a.) kennen lernte, sich vom Separatismus entschieden abwandte, am Gottesdienst und am Abendmahl teilnahm, und, ohne seine mystischen Ideen aufzugeben, die evangelische Rechtfertigungslehre ergriff, so daß zuletzt das Vertrauen auf das Verdienst Christi seine „einzige Retirade" wurde, er eine Erneuerung der Kirche in der Kirche erhoffte und er „auf gemeine Art nach unserer Kirche

evangelischer Lehre durch den Glauben an Jesum hoffte selig zu werden", während er sich selbst immer mehr von allem Guten entblößt fand. In diesem Glauben ist er friedlich am 3. Februar 1753 bei seinen Verwandten auf Gut Ambleben bei Wolfenbüttel gestorben. **Hegler.**

Marsilius von Padua, starb zwischen 1336 und 1343. — Sein Hauptwerk: Defensor pacis ist handschriftlich selten; doch erwähnt S. Riezler (s. u.) Hdschr. in Wien (Haus-, Hof- und Staatsarchiv und Hofbibliothek), Rom (Vaticana, cod. 3974), Oxford (Collegium magnum), Turin (Kgl. Privatbibliothek). — Ausgaben: 1522 (Basel, doch ohne Angabe des Druckortes; folio); 1592 (editio castigatior et auctior 1599, Francofurti. Ex bibliopolio Comeliniano; cum notis Francisci Gomari Brugensis, 8°); 1612 (1613, 1692. Francofurti; cura Danielis Pattersonii Dantiscani, 8°). Der bekannteste Abdruck in M. Goldasts Monarchia II, 154—312. — Litteratur: Gieseler, Kirchengeschichte II, 3 (1829, II. Aufl. 1849); Neander, Kirchengeschichte (Bd VI, herausgegeben von K. F. Th. Schneider, 1852); Laurent, L'église et l'état (Brüssel 1860—63); Franck, Réformateurs et publicistes (1864); Meyer, Étude sur Marsile de Padoue (1870); Höfler, Die avignonesischen Päpste (Wien 1871); Friedberg, Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat und Kirche (ZKR VIII, 121 ff.); ders., Die Grenzen zwischen Staat und Kirche (Tübingen 1872); Lechler, Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation (Leipzig 1873; III. Aufl. 1884); ders., PRE II. Aufl. Bd IX (1881); Riezler, Die litterarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers (Leipzig 1874); ders., Marsilius v. P. (AdB 1884); C. Müller, Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kurie (2 Bde, Tübingen 1879 u. 80); Preger, Der kirchenpolitische Kampf unter Ludwig dem Baier (München 1877); Chroust, Beiträge zur Geschichte Ludwigs des Bayern (I. Teil: Die Romfahrt, Gotha 1887); Friedensburg, Quellen zur Geschichte Ludwigs des Bayern (2 Teile, Leipzig 1883—87); Vatikanische Akten zur deutschen Geschichte in der Zeit Kaiser Ludwig des Bayern (Innsbruck 1891).

„In den zîten (Ludwigs des Bayern) wart daz buch gemaht, daz dô heizzet ‚defensor pacis'. Daz bewîset mit redelichen sprüchen der heiligen geschrift, daz ein bôbest under eime keiser sol sîn un daz er kein werltlich herschaft sol hân. Ez bewîset ouch des bobestes un der cardinal grit un ire hofart un ire simonie, die sü gewônlich tribent und sich dez beschonent mit falschen Glosen." So berichtet der jenen Zeiten nahestehende Straßburger Chronist und Kanonikus Fritsche Closener († 1384). Um den Autor des „Defensor pacis", Marsilius von Padua, handelt es sich hier: neben Wilhelm von Ockam den bedeutendsten der gelehrten Publizisten, die Ludwig dem Bayer in seinen Kämpfen mit der römischen Kurie hilfreich beistanden, und der in neuerer Zeit erst seine volle, verdiente Würdigung gefunden hat.

Albertinus Mussatus, Freund und Landsmann des Paduaners oder, wie Marsilius sich selbst nennt, Antenoriden, bezeichnet diesen als Marsilius de Raimundinis, civis Paduanus, philosophiae gnarus et ore disertus (im Ludov. Bavarus); gegen diese Angabe muß der Name „de Mainardinis" (und ähnlich), den ihm kirchliche Akten und andere Nachrichten seiner Zeit beilegen, offenbar zurückstehen. Marsiglios Vater nennt Mussato Matthäus. Aus einer erhaltenen, allerdings halb scherzhaften, poetischen Epistel desselben Freundes erfahren wir das Einzige, wenige und dunkle, über Marsiglios Jugend. Als jüngerer Freund Mussatos (1261—1330) wird er kaum lange nach 1270 geboren sein. Dem begabten Jünglinge, der zwischen den Laufbahnen des Rechtskundigen und des Arztes schwankte, riet jener zum Studium der Medizin, weil er wußte, daß er nach Reichtum und gutem Leben verlangte. Inzwischen scheint Marsiglio bald dennoch es mit dem Herrendienste bei den Dynastenhäusern della Scala in Verona und Visconti in Mailand versucht, aber wenig Glück darin gemacht zu haben. Gegen den päpstlichen Dienst nach Albertino schon damals eingenommen, dachte er zur Kriegsfahne überzugehen. Aber er muß doch den gelehrten Studien treu geblieben oder bald wieder zugetreten sein; denn 1312 finden wir ihn als Magister, Priester und zeitweiligen Rektor am Studium zu Paris. Daß er vorher in Orléans studiert oder gelehrt habe, beweist die von manchen dahin gedeutete Stelle des Defensor pacis (s. u.) nicht. Was Marsilius in Paris getrieben und gelesen, ist nur aus seiner späteren Lebensrichtung zu vermuten; wohl neben Philosophischem Theologisches und Medizinisches. Wenigstens übte er nach gerichtlicher Aussage eines früheren Schülers die Heilkunde gelegentlich praktisch und war später in Deutschland kaiserlicher Leibarzt. Wahrscheinlich führte ihn die Gemeinsamkeit des Wirkens schon in Paris dem berühmten nominalistischen Scholastiker Wilhelm von Ockam näher, der vielleicht sein Lehrer war, sicher dem Amtsgenossen Jean de Jandun (Johannes Jandunus; Jandunum in der Champagne). Alle drei traten in dem unter dem Papste Johannes XXII. (1316—34), besonders seit 1322, in leidenschaftlicher Schärfe erwachten Streite

des Franziskanerordens über die Armut Christi und der Apostel entschieden gegen den Papst auf die Seite der strengen Observanz. Blieben Marsilius, der selbst dem Orden nicht angehörte, und Jandun vor der Haft bewahrt, der 1324(—28) Ockam mit Michael de Cesena und Bonagratia von Bergamo verfiel, so war doch offenbar auch ihre Freiheit bedroht, und sie schauten auf Kaiser Ludwig IV., den Bayer, der um dieselbe Zeit in heftigen Streit mit dem Papste geriet, als auf den, der ihnen und ihrer Sache allein wirksamen Schutz gewähren zu können schien. (Vgl. über den Streit selbst den Artikel Franz von Assisi Bd VI S. 212. 213.) Marsilius und Johannes arbeiteten dann binnen zweier Monate in Paris ein größeres wissenschaftliches Werk — den Defensor pacis — über die brennenden Fragen der Zeit aus und flohen mit diesem nach Deutschland zum Kaiser. Janduns Beteiligung an der Arbeit ist glaubhaft bezeugt; doch redet in dem Werke selbst stets nur ein Verfasser als solcher, und dieser ist nach eigener Angabe und einstimmiger Ueberlieferung Marsilius. Es wird erzählt, daß die beiden Flüchtlinge den Kaiser in Nürnberg erreichten. Dies muß zwischen Sommer 1324 und 1326 geschehen sein, und die Datierung der Schrift vom 24. Juni 1324 in einem Wiener Kodex stimmt durchaus mit den inneren Kriterien. Ludwig nahm sie, angeblich trotz einiger Bedenken seiner deutschen Ratgeber und eigenes Erstaunens über ihre Kühnheit, in sein Gefolge auf, Marsilius zugleich als ärztlichen Berater. Nach Ludwigs späterer Erklärung, die glaubhaft klingt, meinte er ihnen als tüchtigen Gelehrten, von denen er sich Beistand in der Verfechtung seiner guten Sache versprach, Schutz zu schulden, ohne damit für ihr ganzes theologisches System mit dessen über seinen geistigen Horizont hinausgehenden Subtilitäten eintreten zu wollen. Erst 1328 stießen dann auch die drei obengenannten Franziskaner nach ihrer Flucht aus der päpstlichen Gefangenschaft in Pisa zu ihm und verstärkten den Einfluß jener in den Hauptpunkten mit ihnen einigen Ratgeber. Der Kaiser stand damals inmitten seines für kurze Zeit siegreichen Römerzuges, der zugleich den Höhepunkt des Einflusses von Marsilius und Johannes Jandunus bezeichnete. Es ist unverkennbar, daß der Rat, namentlich des Marsilius, bei Aufstellung des Franziskaners Petrus von Corbara als kaiserlichen Gegenpapstes Nikolaus V. und Organisation seiner Kurie den Kaiser wesentlich beeinflußte. Johannes Jandunus, am 1. Mai 1328 vom Kaiser zum Bischofe von Ferrara ernannt, starb bald nachher in Todi auf dem Wege nach seinem Bischofsitze. Marsilius wurde vom Kaiser zum päpstlichen Vikar für Rom ernannt. Nach Aussage der Gegner soll er als solcher hart gegen die Anhänger Johanns XXII., die der Aufhebung des Interdiktes sich nicht fügten, vorgegangen sein. Ob er auch zum Erzbischofe von Mailand ernannt worden, muß dahingestellt bleiben; fungiert scheint er als solcher nicht zu haben. Von Avignon war bereits 1327 gegen beide Freunde als Ketzer der Bann verhängt (Bullen vom 9. April und 23. Oktober). Mit dem kläglichen Scheitern der kaiserlichen Romfahrt endet die Zeit des maßgebenden Einflusses für Marsilius. Er blieb bei dem Kaiser in München, besonders wohl als Leibarzt thätig. Ludwig erklärt bei seinen demütigen und unwürdigen Versuchen, den zuvor von ihm abgesetzten Papst Johann zu versöhnen, seit 1331 wiederholt, auch die „Parfuoßen und Marsilium" (die also unterschieden werden) zur Unterwerfung unter den Stuhl anhalten, wenigstens zur ordentlichen Verantwortung stellen und im Falle dauerndes Ungehorsames nicht weiter schützen zu wollen. Zum Glücke für sie nahmen weder Johann noch dessen Nachfolger Benedikt XII. (1334 bis 1342) und Clemens VI. (1342—52) des Kaisers Anerbieten an. In dem vorübergehenden Ermannen des Kaisers und der deutschen Reichsstände (Kurverein zu Rense 1338 und Reichstag zu Frankfurt) kann man irgend unmittelbaren Einfluß Marsiglios und seines Defensor pacis nicht erkennen. Es ist überdies zweifelhaft, ob er diese Wendung der Dinge noch erlebte. Als lebend genannt wird er noch in Ludwigs Schreiben an Benedikt XII. vom 28. Oktober 1336. Clemens VI. dagegen sagt in seiner Rede vom 10. April 1343 vom Kaiser: Marsilium de Padua et Johannem de Janduno secum traxit usque ad mortem eorum. Beide Verstorbene werden dabei nochmals als verdammte Erzketzer gebrandmarkt. Freilich muß Marsilius noch 1342 gelebt haben, wenn er wirklich den von Goldast (Monarchia II, 1286 — nicht wie irrig gedruckt: 1386 ff.) — und vor ihm (1598) von Freher mitgeteilten „Tractatus consultationis super divortio matrimonii inter Johannem et Margaretam", übrigens dem Wortlaute nach eine rechtfertigende Erklärung des Kaisers über die am Schlusse ausgesprochene Scheidung der Margareta Maultasch von ihrem ersten Gatten, verfaßt hat. Allein gewichtige Gründe sprechen dagegen; vor allem, daß Ludwig die Ehe in Wahrheit nicht geschieden, sondern als unvollzogen für nicht bestehend erklärt hat. Die Annahme, daß hier ein von anderer Basis ausgehender, nicht genehmigter Entwurf vorliege, ist nicht unmöglich, aber gegen-

über der schwachen und späten Bezeugung kaum wahrscheinlich. Die Echtheit einer dritten
Schrift des Marsilius, die Goldast (Monarchia II, 147—153) unter dessen Namen
bringt und die sich auch selbst als Werk des Paduaners giebt: De translatione imperii
— kann zwar nicht mit ebensoviel Grund bezweifelt werden. Allein sie ist und will nur
sein eine kritische Überarbeitung der gleichnamigen Schrift des Landulphus de Columna
(Colonna). Sie ist an sich unbedeutend und kann zeitlich nur als dem Defensor pacis
nachfolgend, sonst nicht näher bestimmt werden. Es erübrigt daher nur noch, diese
Schrift Marsiglios, auf der allein sein litterarischer Ruhm beruht, etwas näher anzusehen.

Papst Clemens VI. bezeugt in der bereits angeführten Rede vom 10. April 1343,
er habe nie ein schlimmeres Ketzerbuch gelesen als den Defensor des Marsilius. Matthias
Flacius im Catalogus testium urteilt, es gebe in der älteren, d. i. vorreformatorischen,
Litteratur keine trefflichere und überhaupt keine so zugleich gründliche und gelehrte, freimütige
und fromme Schrift wider den Papst wie diese. Damit ist der allgemeine Standpunkt des
Buches genugsam angedeutet. Marsilius steht — wie kann es anders sein! — mit einem
Fuße noch tief in der Scholastik. Seine ganze schwerfällig dialektische Art beweist es.
Bezeichnend für diese Art ist gleich der Aufbau des Buches, das er (I, 1) in drei Dictamina gliedert, deren erstes (19 Kapitel) aus guten, der gesunden Vernunft einleuchtenden
Gründen sein Thema (Intentum) erweisen, deren zweites (30 Kapitel) das Erwiesene
durch anerkannte, unwidersprechliche Zeugnisse der hl. Schrift und Kirchenlehre bekräftigen
soll, während das dritte den Ertrag der beiden ersten zu Gunsten der auf die Praxis angewiesenen Bürger, herrschenden und unterthanen, in kurze Leitsätze (42 Conclusiones)
zusammenfaßt. Dem Inhalte nach kann man für moderne Leser verständlicher sagen,
daß Buch I, von Aristoteles ausgehend, vorzugsweise die staatsrechtliche, Buch II die
kirchenpolitische Theorie des Verfassers entwickelt. Im eigenen Denken und Urteilen beweist
dieser sich dann aber so frei, so scharfblickend und kühn, daß er wie ein Wunder in seiner
Zeit erscheint und über seine Vorgänger weit emporragt. Als solche kann man besonders
Dante in der „Monarchia", den Verfasser der „Quaestio de potestate papae" (Petrus
de Bosco?), den der „Disputatio inter militem et clericum super potestate praelatis
ecclesie atque principibus terrarum commissa" und Johannes Parisius (Quidort) im
„Tractatus de potestate regia et papali" nennen. Die früher vor allem in dieser
Reihe mitgezählte „Quaestio in utramque partem disputata de potestate regia
et pontificali" (Goldast, De Monarchia II, 95 ff.) muß ausscheiden, seitdem Riezler
sie nicht nur unwiderleglich dem Ägidius Colonna abgesprochen, sondern auch überzeugend
als abhängig von Dante und Marsilius einer jüngeren Zeit (1364—80) zugewiesen hat.
Vieles Einzelne hat Marsilius mit jenen Vorgängern gemein; aber er weicht nicht nur
durch eine ganz andere Würdigung des Kaisertumes von den französischen Anwälten Philipps IV. gegen Bonifaz VIII., sondern von allen in seiner eigenen, positiven Grundansicht ab. Im Staatsrechte stellt er geradezu die Souveränität des Volkes als Quelle
aller Gewalten auf: III, 6 Legislatorem humanum solam civium universitatem
esse aut valentiorem illius partem (d. i. die Majorität). Daß er sich von dieser
theoretischen Basis bis zur praktischen Empfehlung der Wahlmonarchie durchwindet, ist
aus seiner Stellung in den Fragen der Zeit verständlich, freilich auch ein Beweis seiner
zeitlichen Befangenheit. In geistlichen Dingen gilt ihm nur das neue Gesetz (NT), nicht
das alte als verbindlich. Diese Verbindlichkeit ist unbedingt — Dispensationen läßt er
nicht zu —, aber nicht zwingend, sondern nur innerlich: III, 3. Ad observanda praecepta divinae legis poena vel supplicio temporali — nemo Evangelica scriptura compelli praecipitur. Die Kirche hat überhaupt keine Zwangs- und Strafgewalt.
Ihre Vertreter dürfen strafen, d. i. aber nur lehren, warnen, tadeln. Sie sollen den
Sündern als Ärzte entgegentreten (die der Arzt Marsilius gern zum Vergleiche nimmt),
nicht als Richter. Aus dem NT weiß Marsilius, daß Kirche (Ecclesia) ursprünglich und
wesentlich nichts anderes ist als Gemeinde der an Christum Gläubigen (II, 2: universitas fidelium credentium et invocantium nomen Christi). Ordnung und Lehramt
sollten freilich nach des Stifters Willen in dieser Gemeinde sein; zuerst die Apostel, dann
die Bischöfe oder Presbyter. Denn nach NT und Hieronymus erklärt er beide Namen
für ursprünglich gleichbedeutend. Erst nachher jedoch: „ad scandalum et schisma evitandum elegerunt sacerdotes unum ex ipsis, qui alios dirigeret et ordinaret.
— — Hic electus — ex posteriorum consuetudine retinuit sibi nomen Episcopi, quasi superintendentis. — Verum jam dicta electio seu institutio per
hominem — nihil amplioris meriti essentialis seu sacerdotalis auctoritatis tribuit" (II, 15). Demnach überragt kein Bischof den anderen nach göttlichem Rechte an

Rang (II, 16), wie denn auch Petrus unter den Aposteln nach dem NT einen höheren Rang weder bekleidet noch beansprucht hat. Ob Petrus überhaupt nach Rom gekommen und dort Bischof gewesen, ist aus der Schrift nicht zu beweisen. Wenn aber, so war Paulus vor ihm dort. „Non praevenit Paulum, sed potius e converso." Über die dieser Ansicht entgegenstehenden üblichen Schriftbeweise der mittelaltrigen Theologie urteilt er unbefangen und freimütig, wie keiner vor und lange nach ihm. Der römische Primat hat sich erst seit der von Marsilius nicht geleugneten, aber nach ihm längst durch den Fortgang der Ereignisse antiquierten Schenkung Konstantins und durch die begünstigenden Umstände während der Vakanz des Kaisertumes herausgebildet. Wenn andere Kirchen auf die Übereinstimmung mit der römischen Wert legten, so war das nicht anders, als wenn die kleinere Rechtsschule zu Orléans sich einmal Rats erholte bei dem Studium generale zu Paris (s. o.). Daß der Papst herkömmlich den Kaiser krönt, giebt ihm über diesen, den die Kurfürsten als Vertreter des Volkes zu wählen haben, nicht mehr Recht als die althergebrachte Salbung der Könige von Frankreich dem Erzbischofe von Reims diesen gegenüber. Heftig bekämpft Marsilius den Anspruch des Papstes und der Hierarchie seiner Zeit, die Kirche mit ihrem gesamten Besitze und ihrem ganzen Personale dem weltlichen Gerichte und der staatlichen Besteuerung zu entziehen. Nach Vorbild und Willen ihres Stifters soll die Kirche überhaupt nur besitzen, was zur Ausübung ihrer geistlichen Funktionen unerläßlich ist. Zeitlichen Besitz und natürliche, bürgerliche Funktionen der Geistlichen geistlich zu nennen, gilt ihm geradezu als widersinnig. Er behauptet daher: (III, 27) „ecclesiasticis temporalibus, expleta sacerdotum et aliorum Evangelii ministrorum et horum, quae ad cultum divinum pertinent, ac impotentum pauperum necessitate, licite ac secundum legem divinam pro communibus seu publicis utilitatibus aut defensionibus uti posse legislatorem humanum totaliter et in parte". Selbst in die äußere kirchliche Ordnung darf nach ihm der „Legislator fidelis aut ejus auctoritate principans" tief eingreifen, namentlich (III, 40): „compellere tam Episcopos quam reliquos evangelicos ministros, quibus de sufficientia victus et tegumenti provisum est, ad divina officia celebranda et sacramenta ecclesiastica administranda". Für Gesundung der vielfach durch Schuld der unwissenden Geistlichkeit und der anmaßenden Päpste verworrenen kirchlichen Lage erwartet er das Beste von General- und Partialkonzilen (III, 33), deren Berufung aus Bischöfen, Priestern und gläubigen Laien er der weltlichen Macht (potestas coactiva) vorbehält. Diese Proben der Denkweise des merkwürdigen Mannes müssen hier genügen. Es ist verständlich, wenn im XVI. Jahrhunderte einseitige Gegner der Reformation, wie Albertus Pighius (Assertio ecclesiasticae hierarchiae, Colon. 1538), vermuteten, daß Luther von Marsilius gelernt hätte. Allein tiefere Betrachtung zeigt doch, daß — abgesehen von dem Fehlen jeder Spur unmittelbares Einflusses — bei allem Zusammentreffen in vielen Konsequenzen beide von verschiedenen Prämissen ausgingen und von sehr verschiedenen Grundmotiven getrieben wurden. Schießt auch Pighius über das Ziel, indem er von Marsilius sagt: „Fuit homo Aristotelicus magis quam Christianus", so liegt doch Wahres in diesen Worten. Der kritische Verstand überwiegt bei ihm ebensosehr, wie bei Luther das fromme Gemüt. Aber das macht ihn nicht minder achtenswert und nicht minder beachtenswert für eine Zeit wie die unsere, die es zu voller Klarheit über das Verhältnis von Kirche und Staat in weiten Kreisen noch immer nicht gebracht hat.

Sander.

Martene, Edmund, gest. 1739. — Quellen und Litteratur: Tassin, Hist. littér. de la congrég. de S. Maur. . . ., Bruxelles 1770, S. 542—571 (hier am Schluß S. 570 f. auch die beiden Nekrologe erwähnt), Jöcher, Gelehrtenlexikon III, Leipzig 1751, S. 218 f. und die Fortsetzung durch Heinr. Wilh. Rotermund IV, Bremen 1813, S. 810—814 (hier eine übersichtliche Aufzählung der Schriften Martenes) Charles de Lama, Bibliothèque des écrivains de la congrégation de St. Maur, Munich et Paris 1882, S. 145—147, Nr. 439—450 incl. (auch hier ein Katalog sämtlicher Werke unseres Mauriners), Karl Schorn, Eiflia sacra II, Bonn 1888, S. 80—82. 148 ff. 340 nebst Anm. 1 das. (über Martenes und Durands Besuch in den Benediktiner-Abteien Stablo-Malmedy und Prüm zum Zweck von Vorstudien für die „Voyage littér."). Da der Briefwechsel des großen Mauriners leider noch nicht ediert ist, verdient folgende Notiz der „Bibliographie des Benedictins de la congrégation de France par les pères de la même congrég." Solêmes 1889, S. 149, Nr. 621: „Deux lettres inédites de Dom Edmond Martène. Revue historique et archéologique" t. VIII, p. 172—180 1880 (leider ist mir diese Zeitschrift unzugänglich) um so größere Beachtung.

Edmund Martene wurde geboren am 22. Dezember 1654 zu St. Jean de Lône,

einer kleinen Stadt in der Diöcese Dijon. Seine Eltern waren rechtliche Leute und beim Parlament der Bourgogne bedienstet. Gleich nach Vollendung seiner Studien, kaum 18jährig, legte er am 8. September 1672 die Mönchsgelübde in der Abtei des hl. Remigius zu Reims ab. Bald nachher wurde er durch die Lektüre der Schrift des Polyhistors Johannes Trithemius über die sieben ersten Kapitel der Benediktinerregel angeregt, selbst hierüber zu schreiben. Hierzu vertiefte er sich mit brennendem Eifer in die Werke der älteren Asketen. Die Oberen der Kongregation des hl. Maurus, zu welcher sein Kloster gehörte, bestimmten jetzt den belesenen Mönch, zu St. Germain des Pres, dem Mittelpunkt der Kongregation, an der Ausgabe der Kirchenväter mitzuarbeiten. Hier wurden die gefeierten Mauriner D'Achery und Mabillon seine hochgeschätzten Lehrer und bald innige Freunde. — Auf der Grundlage neuentdeckter Handschriften der regula s. Benedicti veröffentlichte Martene sein Erstlingsbuch: „Commentarius in regulam s. ... Benedicti litteralis, moralis, historicus ... Paris. 1690. 4°; 2. édit. Paris. 1695. Fast gleichzeitig ließ er, ermutigt durch Mabillon, erscheinen: „De antiquis monachorum ritibus. Lugduni 1690. 2 vol. 4°, eine Fundgrube mönchischer Archäologie. In der Folgezeit weilte unser Mauriner im Kloster Marmoutier und wurde von Claude Martin asketisch beeinflußt. Gleich nach dem Tode dieses seines enthusiastisch verehrten Lehrers setzte er ihm einen Denkstein in dem Buche „La vie du vénérable Dom Claude Martin. Paris 1697, 8°. Aber seine Vorgesetzten hielten die überschwengliche Verherrlichung mystischer Askese im Zeitalter eines Ludwig XIV. für unangebracht und verweigerten daher das „Imprimatur". Als nun die Familie Martin selbst dennoch das Buch drucken ließ, mutmaßte der General-Superior Boistard, freilich mit Unrecht, der Verfasser habe da die Hände im Spiel, und bezichtigte ihn des Ungehorsams. Jetzt bat Martene demütig selbst um eine Strafe. Aber der gestrenge Vorgesetzte hielt eine einfache Disziplinierung für ungenügend und verwies unseren Asketen nach dem Kloster Landevenec im äußersten Westen der Bretagne. Indes beschied man sich alsbald, ihn nach Evron in der Provinz Maine zu schicken, wo er jeder geistigen Anregung entraten mußte. Die Martin-Biographie selbst wurde von Boistard unterdrückt; allen ihm unterstellten Klöstern wurde der Ankauf untersagt. Das Exil des gelehrten Ordensmannes dauerte übrigens nicht allzu lange. Denn gar bald ließ man ihn nach Rouen in das Kloster St. Ouen übersiedeln mit der Aufgabe, den Dom de Sainte Marthe bei der Herausgabe der Werke Gregors des Großen zu unterstützen. Nachdem er hier 1698 einen Wiederabdruck des Martin-Panegyricus besorgt, erschien aus seiner Feder zunächst ein außerordentlich verdienstliches Werk, eine großartige Ergänzung seines Buches „De antiquis monachorum ritibus" unter dem fast gleichlautenden Titel: „De antiquis ecclesiae ritibus", Rotomagi 1700. 1702, 3 vol. 4° und der dazu gehörende „Tractatus de antiqua ecclesiae disciplina in celebrandis officiis ... Lugd. 1706, 4°. Etwas früher veröffentlichte der Unermüdliche als willkommene Ergänzung von D'Acherys spicilegium „Veterum scriptorum et monumentorum moralium, historicorum, dogmaticorum, ad res ecclesiasticas, monasticas et politicas illustrandas collectio nova", Rouen 1700. 4°. Später (1708) erhielt der gelehrte Mauriner den ehrenvollen Auftrag der Mitarbeit an der „Gallia christiana". Zur Bewältigung dieser Riesenarbeit bereiste er im Verein mit seinem vertrauten und kongenialen Ordensbruder Ursin Durand sechs Jahre lang (1709 bis 1715) fast ganz Frankreich, zumal das mittlere und südliche, überall von den archivalischen Beständen Kenntnis nehmend. Als Frucht dieser aufreibenden Thätigkeit erschien der „Thesaurus novus anecdotorum". Paris 1717, 5 vol. fol. Die Vorstudien zu der gleichzeitig erschienenen berühmten „Voyage littéraire de deux religieux Bénédictins" ..., Paris 1717. 4° hatte beide Freunde auch in die deutschen bezw. belgischen Benediktiner-Abteien Corvey, Stablo-Malmedy und Prüm geführt. Als weiteres glänzendes Ergebnis der vereinigten Thätigkeit beider Mauriner erschien „Veterum scriptorum et monumentorum ... amplissima collectio, Paris 1724—33, 9 vol. fol. Zum großen Schmerz Martenes mußte Durand, sein Seelen- und Wahlverwandter, mit dem er 25 Jahre lang zu ernstem litterarischen Schaffen treu verbunden gewesen, 1734 wegen Mißbilligung der Bulle „Unigenitus" des Papstes Clemens XI. von 1713 mit ihrer unbedingten Verdammung des Jansenismus das Kloster St. Germain des Pres, das ihm eine liebe zweite Heimat geworden, räumen. Nach so grausamer Trennung vom alten Freund veröffentlichte der Vereinsamte zunächst die zweite Ausgabe des Buches „De antiquis ecclesiae ritibus libri". Antverpiae 1636. 1638. 4 vol. fol. Seine letzte gedruckte Schrift war „tomus VI der annales ordinis s. Benedicti", Lutetiae... 1739. Martenes „Histoire de la congregation de S. Maur ..., continuée depuis

1739 jusqu'en 1747 par D. Forlet., 3 vol. in folio minori, sowie seine „Vie des Saints“ blieben ungedruckt; das Manuskript der ersten Arbeit gehört zu den Beständen der Klosterbibliothek von St. Germain des Pres. Die gewöhnliche Angabe, unser Mauriner habe 1723 auch die zweite Ausgabe von D'Acherys spicilegium besorgt, ist ungenau; diese zweite Edition rührt von de la Barre her, wohl aber hat er den Herausgeber wesentlich mit seiner reichen Erfahrung unterstützt; jedenfalls ist das gewöhnliche Citat D'Achery-Martene, Spicileg. unzulässig.

Endlich machte ein Schlagfluß der Thätigkeit des unermüdlichen 85 jährigen Greises am 20. Juni 1739 in seinem klösterlichen Heim St. Germain ein jähes Ende. Mit ihm sank einer der bedeutendsten Mauriner in die Gruft, hervorragend sowohl als Gelehrter, als solcher unzweifelhaft ebenbürtig einem Mabillon, Du Cange, D'Achery, Ruinart und Bouquet, denn als Asket, der sogar auf seinen weiten anstrengenden Reisen den Wein stets verschmähte, dabei ein liebenswürdiger bescheidener Mensch. Die Zeitschrift „Le Pour et le Contre“ und der Verfasser des großen „Dictionnaire historique“ haben ihm würdige ehrende Nekrologe gewidmet; ich rücke von dem letzten hier den Schluß ein: „Il [Martene] était aimé et estimé des gens de lettres, qui n'admiraient pas moins en lui la simplicité des moeurs que la vaste étendue de ses connaissances.“

(**Albrecht Vogel** †) **Franz Görres.**

Martensen, Hans Lassen, dänischer Professor und Bischof, gest. 1884. — Selbstbiographie, verdeutscht: Aus meinem Leben, 1—3, 1883—84; Julius Martensen giebt eine chronologische Uebersicht über M.s ganze litterarische Produktion in „Mindre Skrifter og Taler af Biskop M.“, Kjóbenhavn 1885; V. Rannestad, H. L. Martensen, Kjóbenhavn 1897.

Martensen ward den 19. August 1808 in Flensburg geboren, wo sein Vater, von Geburt ein Nordschleswiger, sich verheiratet und als Schiffer niedergelassen hatte. Wenige Jahre nach der Geburt des Sohnes begann der Vater, der ein seltener Mann in seinem Stande war, Bücher über die Seefahrts- und Handelsfächer zu verfassen, und weil er sie in seiner dänischen Muttersprache schrieb, wurde er veranlaßt, 1817 nach Kopenhagen zu ziehen. 1827 machte Martensen sein Abiturientenexamen an der Metropolitanschule und 1832 sein theologisches Examen an der Universität. Schon damals hatte es sich gezeigt, welche hervorragenden Anlagen der junge Mann besaß; 1834—36 verbrachte er im Auslande, in Deutschland und Paris, behufs seiner ferneren wissenschaftlichen Bildung. Auf dieser Reise trat er in Verbindung mit Denkern wie Marheineke, Steffens, Daub, Schelling und Baader. Mit dem später so unglücklichen Dichter Lenau schloß er in Wien eine innige Freundschaft; seine Erstlingsschrift war eine Abhandlung über dessen „Faust“ (1836). Nach seiner Rückkehr verfaßte er eine Dissertation für den Licentiatgrad, die er im Sommer 1837 verteidigte, trat dann als theologischer Privatdocent an der Universität auf, wurde 1838 zum Lektor und 1840 zum Professor ernannt. Sein Fach war die systematische Theologie: er trug Dogmatik, Ethik, Symbolik und die Geschichte der neueren Philosophie vor, beiläufig auch Auslegung einzelner neutestamentlicher Schriften. Als Docent übte er einen mächtig eingreifenden Einfluß aus: sein Vortrag, sowohl tief als scharf, gemütvoll und klar, immer geistvoll und fesselnd, weckte nachhaltige Begeisterung, die nicht nur die studierende Jugend an ihn fesselte, sondern auch ältere Männer von hoher Bildung um seinen Lehrstuhl versammelte. 1840 erhielt er von Kiel den theologischen Doktorgrad. 1845 wurde ihm neben seiner Professur die Stelle eines Hofpredigers übertragen. Da der Bischof von Seeland, J. P. Mynster, im Januar 1854 starb, wurde Martensen zu seinem Nachfolger ernannt, nachdem der König und sein Ministerium lange zwischen ihm und seinem älteren Kollegen, dem als Theologen und als nationalliberalen Politiker hoch angesehenen Professor H. N. Clausen, geschwankt hatten. Als Bischof hielt er sich an das Wort: „mit der einen Hand thaten sie die Arbeit, mit der anderen hielten sie die Waffen“; während er den Pflichten seines Amtes oblag, sandte er in der Form von Gelegenheitsschriften seine leitenden Worte über die kirchlichen Fragen der Zeit aus. Sein Ansehen wuchs von Jahr zu Jahr; es herrschten verschiedene Meinungen darüber, inwieweit sein konservativer Standpunkt in allen einzelnen Fällen der richtige sei; aber alle stimmten überein in der großen Ehrerbietung vor der überlegenen Persönlichkeit und in der Anerkennung, daß das höchste geistliche Amt des Landes von einem Manne bekleidet wurde, der sowohl den Willen als die Macht hatte, die Kirche nach außen zu verteidigen und nach innen aufzubauen. Er bekleidete das bischöfliche Amt 30 Jahre lang. Erst in den letzten $1^1/_2$ Jahren merkte er die Abnahme seiner Kräfte; in

diesem Gefühle begehrte er seine Entlassung, und wenige Tage nach der Bewilligung derselben entschlief er, den 3. Februar 1884.

Um ein Bild von der Bedeutung Martensens zu entwerfen, betrachten wir: 1. seine theologische Individualität, wie dieselbe in seinen Hauptschriften zum Ausdrucke gekommen ist, 2. seine gelegentliche Teilnahme an wissenschaftlichen und kirchlichen Verhandlungen, 3. seine Thätigkeit als praktischer Geistlicher.

1. M. berichtet in seiner Selbstbiographie (I, 27, deutsche Übers.), daß er schon in seiner Schulzeit beim Lesen einer Schrift von Steffens „eine Ahnung davon bekam, daß es eine Welt- und Lebensanschauung geben müsse, in welcher alles, was im Bereiche des Daseins Bedeutung hat: Natur und Geist, Natur und Geschichte, Poesie, Kunst, Philosophie sich harmonisch zusammenfaßt zu einem Tempel des Geistes, in welchem das Christentum den alles beherrschenden, alles erklärenden Mittelpunkt bildet." Diese Ahnung ist der Durchbruch seiner geistigen Individualität. Denn wirklich ist und bleibt es die typische Eigentümlichkeit seiner Theologie, wenn sie in der größten Allgemeinheit ausgedrückt werden soll, daß er unerschütterlich an Jesus Christus festhält als dem Mittelpunkt all seines Denkens, und dabei stets den weitesten allumfassenden Gesichtskreis beherrscht und zeigt, wie alle Sphären des Daseins erst in Christus ihre geistige Erklärung finden.

Vom Drange nach einer solchen Anschauung beseelt, gab er sich den überaus reichen Einwirkungen hin, die gerade seine Jugendzeit darbot. Unter den Lehrern der Kopenhagener Universität war es zunächst der philosophische Professor Sibbern, der ihn fesselte und bei dem er einen Anfang von dem fand, was er suchte: „Sibberns Christentumsphilosophie war im Grunde eine spekulative Theologie." Ist das Christentum Wahrheit, machte Sibbern geltend, muß das Evangelium nicht bloß angenommen werden, weil es geschrieben steht oder von der Kirche überliefert ist; ja nicht nur, weil es uns zu Herz und Gewissen redet, sondern auch weil seine Wahrheit sich in unserm Denken als das Einzige bezeugt, das im stande ist, die tiefsten Rätsel des Daseins zu lösen und eine umfassende Lebensanschauung zu schaffen. Darum darf man nicht beim Buchstaben des Christentums stehen bleiben, sondern muß die ganze Ideenfülle, daraus die Worte der Schrift hervorgegangen, in sein Denken aufnehmen und in Bewegung setzen. Hier war, wie man leicht sieht, große Verwandtschaft mit M.s Bedürfnis, „denn", sagt er (Aus meinem Leben I, 64), „ich suchte Einheit von Glauben und Erkennen. Mein religiöses Interesse war mit meinem spekulativen Interesse zusammengewachsen; nur da konnte ich ruhen, wo beide zugleich ihre Befriedigung fanden." — Außerhalb der Universität war es zu jener Zeit besonders Grundtvig, der für ihn Bedeutung gewann: er ward ergriffen von Grundtvigs großartiger, weltgeschichtlicher Anschauung und vor allem von seiner Auffassung des Geistes als des einzig Wirklichen und des Wortes als der höchsten Lebensmacht. Aber hier vermißte er unter anderem besonders Theologie. Weniger fühlte er sich damals durch Mynster angezogen, von dessen Predigten er dagegen bekennt, daß sie in einer späteren Periode unberechenbare Bedeutung für die Entwickelung seiner Persönlichkeit und für seine theologische Arbeit gehabt haben.

Aber stärker noch als von diesen, muß man wohl sagen, wurde er in seiner Jugend von den Schriften Schleiermachers und Hegels beeinflußt. Erst nach dem Tode beider kam er nach Deutschland; aber er hatte das Glück, als Schl. im Herbste 1833 Kopenhagen besuchte, ihn persönlich kennen zu lernen und in mehreren theologischen Gesprächen unvergeßliche Eindrücke von ihm zu empfangen. Die tiefe Mystik und bewunderungswürdige Architektonik der Schleiermacherschen Dogmatik begeisterte ihn, aber er konnte sich mit deren Subjektivismus nicht versöhnen; er verlangte eine Theologie, welche uns über das Wesen Gottes an sich belehre, er verlangte eine Erkenntnis, die uns in die objektive Wahrheit des Universums einführe; die wahre Theologie mußte ihm zugleich die Prinzipien der wahren Philosophie enthalten. Und er forderte einen tieferen Gehorsam gegen die Schrift und die Thatsachen der Erlösung. Diesem Subjektivismus gegenüber fühlte er sich mächtig von Hegel mit dem objektiven alles umfassenden Wahrheitssystem angezogen, wo auch die christlichen Dogmen in ihrer Wahrheit nach der dem Denken innewohnenden Notwendigkeit erkannt werden sollten. Aber hier vermißte er die Theonomie und die Anerkennung der Religion als einer höheren Lebenssphäre, denn die Philosophie. Dieses fand er in vollem Maße bei Franz Baader in München, bei dem er seine eigentlichen Lehrjahre abschloß. Baader schärfte wieder und wieder ein, daß die Philosophie religiöse Philosophie sein muß im Gegensatz zu all den autonomischen Systemen der neueren Zeit; nur wer persönlich in der Religion steht, kann darüber philosophieren. Nicht die Idee, sondern Gott selbst,

der persönliche Gott im gläubigen Subjekte aufgenommen, ist das Prinzip der Erkenntnis. Baaders christliche Philosophie war Mystik und Theosophie zugleich. Er besaß die theosophische Intuition, die Vereinigung spekulativen Denkens und der Phantasieanschauung, welche mit Gott als Mittelpunkt das All in seiner Mannigfaltigkeit umfaßt, mit dem inneren Leben Gottes vor dessen ersten Schöpferhandlung beginnend und die Entwickelung des Reiches Gottes durch Schöpfung, Fall und Erlösung bis zur Vollendung aller Dinge verfolgend. Um aber mit der Theosophie den Gottesbegriff zu erforschen, muß man sich mit der Mystik in das Gottesverhältnis versenken. Baader redete als der, welcher selbst mystisch ergriffen war und in dem persönlichen Verhältnisse zu Gott und den göttlichen Dingen stand (Aus meinem Leben I, 158 ff.). — M. konnte sich vorläufig gewiß dem Theosophischen bei Baader nicht anschließen, doch geschah es unter der Wechselwirkung mit der Baaderschen Anschauung, daß M. darüber zur Klarheit kam, was sich bei ihm selbst hervorarbeitete, und daß er seinen eignen Standpunkt als spekulativer Theologe fand. Diesem Standpunkt zufolge muß die Theologie im Glauben ihren Ausgangspunkt haben und auf Erfahrungsgewißheit der Wahrheit des Christentums ruhen; auf dieser Grundlage soll sie des Glaubens eigene Intelligenz entfalten, — sie soll zeigen, wie das Christentum sich der gläubigen Erkenntnis als die objektive, in sich selbst giltige Wahrheit darstellt, deren einzelne Glieder aus der christlichen Wahrheitsidee selbst als notwendig dazu gehörende Momente hervorgehen.

Auf Grundlage dieser Anschauung schrieb er seine Dissertation: De autonomia conscientiae sui humanae, in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta (1837). Die Grundgedanken derselben lassen sich in folgende Sätze zusammenfassen. Die Philosophie steht nicht außerhalb oder über der Religion, als ob das spekulative Denken die Religion begründen könnte, sondern das spekulative Denken braucht notwendig die Religion, die Gottesoffenbarung, als sein Prinzip. Denn im Gewissensverhältnisse, dem eigentlichen Kerne der Religion, wird sich der Mensch als der bewußt, welcher nicht sowohl zuerst von Gott wissend ist, sondern vor allem von ihm gewußt wird. Darum muß die menschliche Erkenntnis innerhalb dieser im Gewissen gegebenen Abhängigkeit bleiben und erkennen, daß der Menschengeist nicht durch eigene Kraft die Wahrheit zu finden vermag. Der Mensch kann sich nicht unmittelbar auf den theocentrischen Standpunkt stellen, denn damit würde er seine Kreatürlichkeit und Sündlichkeit verleugnen. Wiedergeburt und Glaube an die gegebene Offenbarung ist die Voraussetzung, um den rechten Blick für göttliche und menschliche Dinge zu erhalten; der Glaube ist die Bedingung dafür, daß die göttliche Idee in die Seele eintreten kann. Credo, ut intelligam. So weist er die autonomen Standpunkte ab, die geltend gemacht sind: einerseits durch Kant und Schleiermacher, andererseits durch Hegel.

Diese Grundsätze kann man als sein Programm bezeichnen, zu dem er sich hinfort immer bekannt hat. Die Ausführung liegt in der „christlichen Dogmatik" vor („unstreitig die beste Rekonstruktion der kirchlichen Dogmatik vom Standpunkt der Wissenschaft des 19. Jahrhunderts aus", Landerer, Neueste Dogmengeschichte, S. 354). Die 1. Auflage erschien 1849; jede folgende Auflage ist, wie dasselbe von allen seinen Werken gilt, nur unveränderter Abdruck der ersten. Deutsch liegt sie in zwei verschiedenen Übersetzungen vor; auch ins Schwedische, Englische und Französische wurde sie übersetzt. Die erkenntnistheoretische Grundlage giebt er in dem Einleitungsabschnitte: Die Dogmatik und die christliche Wahrheitsidee (§ 29—36). Das christlich wiedergeborne Bewußtsein muß aus seinen eigenen Tiefen heraus den Inhalt des Christentums wissenschaftlich wieder hervorzubringen im stande sein. Denn die Einheit von Glaube und Erkenntnis ist prinzipiell gegeben in der rechtverstandenen Lehre vom testimonium spiritus sancti. Durch den Glauben nimmt der Mensch Gottes Geist in sich auf, auch in seine Erkenntnis. Das Zeugnis des Geistes wird zu beschränkt gefaßt, wenn es nur als ein praktisches aufgefaßt wird; es ist zugleich ein Zeugnis, das Gottes Geist als der Geist der Wahrheit durch das Denken und die Erkenntnis des Menschen ablegt; und so bekommt es auch eine theoretische Bedeutung für den Christen: es pflanzt die christliche Wahrheitsidee in ihn ein, so wie dieselbe Wahrheitsidee sich außer ihm in der Schrift und Kirchenlehre Ausdruck gegeben hat. Die christliche Wahrheitsidee ist der göttliche Weisheitsgedanke, der das ordnende Prinzip der objektiven Offenbarung ist und in dem gläubigen Bewußtsein das Prinzip des Denkens wird. Durch die Aufnahme dieses hl. Weisheitsgedankens vermag das menschliche Denken die Tiefen der Offenbarung zu erforschen. Die dogmatische Erkenntnis wird daher nicht bloß ein explikatives Begreifen sein, eine Darlegung des Zusammenhanges von dem, was in der Offenbarung gegeben ist, sondern zugleich ein

spekulatives Begreifen, das nicht nur nach dem Zusammenhange, sondern nach dem Grunde fragt, welches das Einzelne in seinem Werden sieht und zeigt, wie das Gegebene aus der einen christlichen Wahrheitsidee hervorgeht. Dies ist jedoch nur dadurch möglich, daß das Denken in beständiger Wechselwirkung mit Schrift und Kirchenlehre steht und aus dieser 5 schöpft. Und selbst dann noch ist die Einheit von Glaube und Erkenntnis nur stückweise hier in der Zeitlichkeit: „das Abschließende in der Erkenntnis wird zugleich das Divinatorische enthalten, das auf eine höhere Lösung hinweist."

Die Eigentümlichkeit seines spekulativen Standpunktes liegt in dem bestimmten Anschlusse an Schrift und Kirchenlehre. Die Schrift ist ihm kritische und organische Norm 10 zugleich (Dogm. § 27); und er bekennt sich mit voller Überzeugung zu der Grundanschauung des Christentums, wie sie sich in der lutherischen Kirche findet. Schon von Jugend an war es keineswegs sein Ziel und Streben, neue Lehren zu verkünden, sondern die alte lutherische Kirchenlehre zu erneuern und zu verjüngen. Das eigentümliche Licht, das durch seine Darstellung über diese fällt, rührt daher auch weit weniger von den 15 einzelnen Abweichungen her, die sich unleugbar nachweisen lassen, als von der spekulativen Behandlungsweise: es ist die Totalitätsanschauung, die überall in Bewegung gesetzt wird, die umfassende christliche Wahrheitsidee, aus der alle Einzelheiten als Momente hervorgehen.

Zu dem spekulativen Elemente, welches recht eigentlich seine Theologie charakterisiert, 20 kam nach und nach, in stets steigendem Umfange, ein mystisches und ein theosophisches. — Am ältesten ist sein Verhältnis zur Mystik. Auf seiner Jugendreise studierte er eifrig Meister Eckart, und seine Schrift über diesen erschien schon 1840 (verdeutscht 1842). Aber seine Studien und Anlagen in dieser Richtung trugen ihre beste und reichste Frucht in seiner großen Ethik (Die christliche Ethik, 3 Bände, 1871—78, ins Deutsche 25 übersetzt), wo man von Anfang bis zu Ende eine innige Vertrautheit mit den mystischen Erfahrungen im Gottesverhältnisse wahrnimmt, besonders, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, im mittelsten Bande (die individuelle Ethik). Aus der früheren Zeit gehören dahin einzelne Teile der Dogmatik (z. B. die Lehre von der Heilsaneignung und von dem Werke Christi) und aus der späteren mehrere Abteilungen in Jakob Böhme. — 30 Das Theosophische ist dagegen erst spät und allmählich bei ihm zum Durchbruch gekommen, obgleich er schon bei Baader unvergeßliche Impulse in dieser Richtung empfangen hatte, und obgleich offenbar ein theosophisches Element in seiner Natur lag. In seiner Dogmatik finden sich vielfach theosophische Elemente, freilich nicht so sehr im Gottesbegriff, wo selbst die Dreieinigkeitsdarstellung nicht über die Methode und den Ideenkreis der spekula- 35 tiven Theologie hinausführt, als an den Stellen, wo die Teilnahme der Natur und des Universums an der Erneuerung und Vollendung des Geistes behandelt wird: Jesus Christus als der neue Adam, dessen Kommen nicht nur geistige und moralische, sondern die tiefste kosmische Bedeutung hat, — das Wunder als eine beginnende, ja fortschreitende Naturverklärung, — die Sakramente als Naturmysterien, namentlich das Abendmahl als 40 Nahrung für den zukünftigen Auferstehungsleib, — endlich seine Lehre vom Zwischenzustande, besonders seine Gedanken über den Zwischenkörper und den Aufenthaltsort der Seelen. Eine noch stärkere Annäherung an das Theosophische nehmen wir in seiner Streitschrift vom Glauben und Wissen (1867; übersetzt in den Jahrbüchern für deutsche Theologie Bd XIV, 1869) wahr. Ohne Zweifel hatte er neue Impulse in theosophischer 45 Richtung durch Schellings spätere Philosophie erhalten, die inzwischen veröffentlicht worden war. In dieser Schrift entwickelt M. das Verhältnis zwischen dem logischen, physischen und ethischen Gottesbegriff: während in dem logischen Gottesbegriff Gott als die Idee der Ideen, als der reine Gedanke aufgefaßt wird, im physischen als Macht, als Naturprinzip, ist das eigentliche Wesen in Gott der Wille, denn Gott ist ethische Persönlichkeit. In 50 dem ethischen Gottesbegriff sind Wissen und Macht als Momente enthalten: Gott ist sowohl die Idee der Ideen, wie auch das Naturprinzip. Gott ist der naturfreie, aber nicht der naturlose Gott: hier berührt Martensen zum erstenmale, daß eine Natur (Physis) in Gott sein müsse, eine Allfülle von Kräften und Wirksamkeitspotenzen. Diese Auseinandersetzung enthält eine Reihe neuer Gesichtspunkte für den Gottesbegriff und den ewigen 55 göttlichen Lebensprozeß, über die hinausgehend, welche er in der Dogmatik gegeben hatte. Eine ausführlichere Behandlung widmet er bekanntlich dem Begriff einer Natur, einer Körperlichkeit in Gott in der Ethik (I, § 19). Aber erst in Jak. Böhme (1881; verdeutscht 1882) hat Martensens Gottesbegriff seine größte Fülle erreicht. Er billigt ja keineswegs Böhmes Schilderungen des Lebensprozesses in Gott (besonders macht er den 60 Einwand, daß das Innerste in Gottes Wesen bei Böhme ein dunkler Naturgrund bleibt,

woraus die Persönlichkeit gleichsam nur auftaucht, daß also der ethische Gottesbegriff gekränkt wird); aber er meint hauptsächlich, daß es zwei Begriffe sind, die wir von der Theosophie lernen müssen, um zur Fülle der Schriftanschauung zurückzukehren: die Natur in Gott (die wir aus den früheren Schriften kennen) — und Gottes Herrlichkeit oder der unerschaffene Himmel, das unzugängliche Licht, in dem der dreieinige Gott ewig wohnt, „die glanzvolle Offenbarung von Gottes gesamten Eigenschaften und Vollkommenheiten", Gottes eigene Schönheitswelt, Gegenstand seines ewigen Beschauens und Wirkens. Dies ewige unerschaffene Licht ist das Vierte neben der hl. Dreieinigkeit, ewig zu Gottes Existenz gehörend. Hier stehen wir an dem wichtigsten und am meisten ausgeführten Punkte von M.s theosophischen Gedanken; von diesem geht die Reihe der übrigen aus, welche diese Schrift enthält. Es mögen die Meinungen darüber geteilt sein, welchen Wert und welche Berechtigung theosophische Darstellungen haben; darüber aber bleibt kein Zweifel, daß er der kirchlichste aller Theosophen ist; und wenn die theosophischen Geister sich so leicht vom Inhalt der Schrift und den Erfahrungen des echten einfältigen Glaubenslebens fortverirren, hat es ein hohes Interesse, daß diese Fragen hier von einem Manne behandelt sind, der so vertraut mit der Schrift und mit den Glaubenserfahrungen war. Mit „Jak. Böhme" schließt seine theologische Produktion; sie bildet ein in seltenem Grade harmonisches Ganzes, in welchem sein Genius zur allseitigen Entfaltung gelangte.

Diese Theologie mit dem weit umfassenden Horizonte und dem treuen Festhalten an dem, was das Centrum des Christentums ist, ward durch seine reichen Darstellungsgaben doppelt geeignet, in weiten Kreisen Bedeutung zu gewinnen: seine Schriften wurden nicht bloß überall studiert, wo protestantische Theologie gepflegt wird, sondern sogar in Rom und Athen. Das warme und von der Idee durchgeistigte Gepräge der Rede, die außerordentliche Vereinigung von theologischer und humaner Bildung, von Tiefe und Klarheit, von Einfachheit und Allseitigkeit sind Eigenschaften, die jedem Leser entgegenleuchten. Ebenso offenbare Vorzüge sind seine plastische und reiche Sprache, in der sich jeder Gedanke ohne Kampf den adäquaten Ausdruck bildet, — die seltene Vereinigung vom Logischen und Anschaulichen, von Gedankenklarheit und dichterischem Phantasienreichtum, — eine Vereinigung, die auch in der architektonischen Schönheit seiner Werke hervortritt, in der Festigkeit und Durchsichtigkeit der Systematik; besonders seine kleine Ethik (Grundriß zum System der Moralphilosophie, 1841, deutsch 1845) ist neben der Dogmatik in systematischer Beziehung die Perle unter seinen Schriften. Die größere Ethik steht unleugbar hinter der kleineren zurück in systematischer Abgerundetheit; aber dieser Mangel hängt mit ihrem größten und bedeutungsvollsten Vorzug zusammen. Sie enthält einen reichen Schatz von Lebenserfahrungen und geht auf alle konkreten Verhältnisse und Fragen der Zeit ein, wodurch sie in so großem Umfange eine Lehrerin fürs Leben geworden ist, wie es sich nur äußerst selten von einem wissenschaftlichen Werke nachweisen läßt. Das Fesselnde an dieser Arbeit ist namentlich die psychologische, praktische Fülle in der Beschreibung der Erlebnisse in der Sünde und Gnade und das kräftige Betonen dessen, daß das Christentum das Menschliche in all seinen Formen durchdringen soll, daß es keinen Winkel im Menschenleben giebt, mit dem das Christentum nichts zu schaffen hätte mit seiner Wiedergeburtskraft und seinem Vermögen, Alles zu verklären. Während „der Grundriß" sich allein an die ethische Begriffs- und Gedankenwelt hielt, zieht die Ethik alle, selbst die verschiedenartigsten Lebensverhältnisse in den Kreis ihrer Betrachtung.

2. Neben dieser zusammenhängenden theologischen Verfasserthätigkeit hat er bei vielen Gelegenheiten lebhaft an den litterarischen Streitigkeiten seines Vaterlandes teil genommen und Beiträge geliefert, welche außer dem Einflusse, den sie augenblicklich auf den Gang der Verhandlungen ausübten, ihren Wert weit über den vorübergehenden Anlaß hinaus behalten. So widerlegte er den Baptismus in seiner Schrift über die christliche Taufe (1843, in demselben Jahr verdeutscht), worin er ausführt, daß die Taufe nach ihrem Begriffe immer Kindertaufe ist, und wo er überhaupt die Grundlage seiner ganzen später in der Dogmatik vorliegenden Lehre von der Taufe giebt. — Seine Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, zwischen Christentum und Spekulation hatte einen bestimmten Gegner an S. Kierkegaard, der in den Jahren 1843—51 mit einer hervorragenden dialektischen und stilistischen Begabung eine außerordentlich reiche litterarische Produktion entfaltete, teils in Erbauungsschriften, teils in fragmentarischer Behandlung der Grundfragen des ästhetischen, ethischen und religiösen Lebens; alles konzentrierte sich bei ihm in dem Hauptsatze, daß das Christentum und die Spekulation durchaus ungleichartig seien; man könne sich zum Christentum nur in „unendlicher persönlicher Leidenschaft für seine Seligkeit" verhalten; das Christentum sei das Absurde und Paradoxe, das gegen den Verstand ge-

glaubt werden müsse. Als nun M. seine Dogmatik herausgab, begann ein Kreis von Kierkegaards Schülern eine heftige Polemik gegen seinen dogmatischen Standpunkt; Anführer war der Professor der Philosophie R. Nielsen, ursprünglich Theologe und ein begeisterter Anhänger M.s, von jetzt an sein heftigster Gegner, der unter der Losung „Scheidung zwischen Glauben und Wissen“ in dem Interesse des Glaubens selbst nicht nur M.s Dogmatik, sondern alle Theologie als ein Mißverständnis des Wesens und der Methode der Wissenschaft bekämpfen zu müssen meinte; da alle Wissenschaft auf einer objektiven und rationellen Grundlage ruhe, die Theologie aber auf subjektive Glaubensvoraussetzungen baue, sei es ein Mißverständnis, eine Wissenschaft auf den Glauben bauen zu wollen. Von diesem Standpunkte aus fuhr er ein Menschenalter hindurch fort, M.s Dogmatik zu bekämpfen. M. beantwortete nur selten die fortgesetzten Angriffe, zuerst in den „dogmatischen Erläuterungen“ 1850, später in dem obgenannten Buche „Glauben und Wissen“; in letzterer Schrift verteidigte er doch weniger seine eigene Position, als er die Schwächen seines Gegners bloß stellte. Kierkegaard selbst schloß 1855 sein Leben und seine Verfasserthätigkeit mit einem gewaltsamen Angriff auf die Staatskirche als eine Institution der Heuchelei und Verdrehung des Christentums; aber obgleich der Angriff besonders gegen Martensen gerichtet war, der damals eben Bischof von Seeland geworden, fand M. doch keinen Grund, sich persönlich in den außerordentlich heftigen und leidenschaftlichen Streit einzulassen. Er bekam dagegen Anlaß, gegen Grundtvig und dessen Anhänger aufzutreten. Da ein jüngerer Mann, den er weihen sollte, Neigung verriet, die Sakramentwirkung von dem Glauben des verwaltenden Geistlichen abhängig zu machen, und da Grundtvig selbst den Ordinanden verteidigte, veröffentlichte M. zwei kleine Schriften (1856—57) über diese Frage. Später gab er in der Schrift „Zur Verteidigung gegen den sogenannten Grundtvigianismus“ (1863) eine umfassende Kritik, — noch heute der bedeutendste Beitrag zur Beurteilung der Eigentümlichkeiten dieser Richtung. Gegen den Katholicismus trat er auf in „Katholicismus und Protestantismus“ (1874, dasselbe Jahr verdeutscht). Endlich hat er sich zweimal über die Verfassungsfragen der dänischen Volkskirche geäußert (1851 u. 1867); während die erste dieser Schriften verschiedene Gedanken enthält, die er später hat fallen lassen, stellt die andere uns die Verfassungsgedanken dar, welche er als Bischof zu verwirklichen strebte.

3. In der Erfüllung seiner bischöflichen Amtspflichten widmete er besonders der Predigt und der Kirchenvisitation seine Kräfte. Seine Thätigkeit als Prediger hatte 1845 schon angefangen; im Laufe der Jahre hat er acht Bände Predigten herausgegeben, von denen eine Auswahl zu einer Postille zusammengestellt ist, zudem drei Bände Ordinationsreden (deren zwei ersten unter dem Titel „Hirtenspiegel“ verdeutscht sind 1872) und eine Menge einzelner Gelegenheitsreden, von denen ein großer Teil aus seiner Stellung als königlicher Konfessionarius hervorging. Welch eine hohe Aufgabe das Predigen ihm war, sieht man aus seiner Aussage (Aus m. Leben II, 60), daß die Predigt das größte und edelste Geistesprodukt sei, das ein Mensch hervorbringen könne, größer als das des Dichters, größer als das des Denkers, sofern die Predigt ein Werk der ganzen Persönlichkeit sei, eine That, welcher jede andere geistige Thätigkeit und Gabe nur als Mittel diene. Der Mittelpunkt seiner Predigten ist in einer besonderen Bedeutung die Person Christi, eine Darstellung der Christusgestalt, sowohl in ihrer erhabenen Größe als in ihrer anziehenden Kraft. Die Stärke seiner Predigten ist nicht das Erweckende, noch das Gefühl Erregende, sondern die erbauliche Betrachtung, die Vertiefung in Jesus Christus voll Gnade und Wahrheit. Die Form ist edel und einfach mit plastischer Anschaulichkeit und durchsichtiger Klarheit. Über das ganze ist eine Ruhe verbreitet, wie wenn die Gemeinde den Herrn in beschauender Andacht feiert. Von seinen früheren Predigten könnte man vielleicht sagen, daß sie etwas kühl und objektiv gehalten sind, allein in den späteren tritt das individualisierende und psychologische Moment in größerer Fülle hervor; überall ist in seinen Predigten eine Mannigfaltigkeit von neuen Blicken auf den Text, neuen Beleuchtungen der alten Wahrheit. Bei den Visitationen war er ein hervorragender Katechet. Es war überraschend, ihn, der wie wenige den Vollkommenen Weisheit vorzutragen vermochte, mit den Einfältigen innig und einfältig über die Kinderlehre reden zu hören. Was ihn in den letzten Monaten seines Lebens beschäftigte, war denn auch ein Entwurf zu einer Katechismuserklärung für die Jugend, den er doch nicht über die ersten vorbereitenden Aufzeichnungen hinaus brachte. — Als Bischof von Seeland war er der wichtigste Ratgeber der Regierung in der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten. Namentlich die kirchliche Verfassungsfrage lag ihm sehr am Herzen. Durch das Grundgesetz von 1849 hatte der König seine Macht mit dem bekenntnislosen Reichstage geteilt, und an die Spitze der Kirchenverwal-

tung trat ein Kultusminister, gewöhnlich nach politischen Rücksichten gewählt. Sollte denn die Verwaltung der Kirche in den Händen dieser vielleicht völlig unkirchlichen Instanzen ruhen? Ein besser gewährleisteter Zustand war in Aussicht gestellt durch den verheißenden Paragraphen des Grundgesetzes: „Die Verfassung der Volkskirche wird durch Gesetz geordnet.“ Aber die Jahre vergingen, ohne daß ein Schritt zur Verwirklichung dieses Paragraphen 5 gethan wurde. Einige wünschten den gegebenen Zustand zu bewahren, weil sie meinten, daß diese weltlichen Instanzen sich auf die Ordnung der äußeren Angelegenheiten der Kirche beschränken, und daß sie im Innern den Individuen die größtmögliche Freiheit gewähren würden; andere wollten eine Kirchenverfassung, sahen aber nach einer Synode auf einer demokratischen Grundlage als dem Wünschenswerten hin. M. war ein ent- 10 schiedener und energischer Gegner des abstrakten Individualismus, war aber zugleich bedenklich, unmittelbar eine Synode zu erstreben, weil man dadurch leicht eine Vertretung der Mehrzahl, nicht aber der Gemeinde bekäme. Er meinte, daß nach den Überlieferungen der lutherischen Kirche auf dem konsistorialen Wege zu beginnen sei, was unter dänischen Verhältnissen heiße mit Hervorhebung des bischöflichen Amtes, während dann die Voraus- 15 setzungen für eine Synode durch erweiterte Stiftsversammlungen (Geistliche) und Gemeinderäte (Laien) geschaffen werden könnten. Diese beiden letzteren Wege wurden wohl versucht, aber ohne sonderlichen Erfolg, und da der Vorschlag, damit zu beginnen, daß man die Beschöfe zu einer beratenden Versammlung vereinige, damals nur bei wenigen Anklang fand, schienen seine Verfassungsgedanken keine Aussicht auf Verwirklichung zu haben. 20 Dann hatte er auf seinem letzten Krankenlager die Freude, zu sehen, daß die Regierung einen Schritt in der von ihm angedeuteten Richtung that, indem sie (8. Oktober 1883) einen bischöflichen Rat einsetzte und zwar mit der ausgesprochenen Absicht, daß derselbe später zu einer Synode erweitert werden solle. Die Hoffnung, daß dies den Ausgangspunkt für die Einführung einer Kirchenverfassung bilden werde, ist doch nicht in Erfüllung 25 gegangen; die jetzige Regierung hat (1901) jene Institution aufgehoben, ohne daß eine Verfassung für die dänische Volkskirche zu stande gekommen ist.

Ein Supplement zu M.s Schriften bilden zwei Sammlungen von Briefen, die nach seinem Tode herausgegeben sind. Der „Briefwechsel zwischen H. L. M. und J. A. Dorner“ (I—II. Berlin, 1888) erstreckt sich über mehr als 40 Jahre (1839—81) und der zwischen 30 M. und dem Bischof Laub in Viborg (Biskop Otto Laubs Levnet II, 1. Kjóbenhavn 1886) über mehr als 20. In beiden spricht er sich über alle die theologischen, kirchlichen, politischen und sozialen Fragen aus, die seine Zeit bewegten. Prof. D. **P. Madsen.**

Martianay, Johannes, gest. 1717. — Litteratur: Tassin, s. unten. — J. B. Vanel, Les Bénédictins de Saint-Maur 1630—1792. Nécrologe des religieux de la congrég. (Par. 35 1896) p. 112—115.

Joh. Martianay, gelehrter Benediktiner der Kongregation des hl. Maurus, geboren den 30. Dezember 1647 zu Saint-Sever-Cap in der Gascogne, tritt 1668 in den Orden, gestorben den 16. Juni 1717 in der Abtei Saint-Germain des Prés zu Paris. Seine Studien erstreckten sich hauptsächlich auf die griechische und hebräische Sprache, sowie auf 40 die Bibel; darauf beziehen sich auch seine zahlreichen Schriften. Gegen Paul Pezrons 1687 anonym erschienenes Buch L'antiquité des tems rétablie et défenduë contre les juifs et les nouveaux chronologistes verteidigte M. den hebräischen Text (Défense du texte hébreu et de la chronologie de la vulgate, Par. 1689, 8°), und antwortete auf Pezrons Replik (Défense de l'antiquité des tems, Par. 1691, 4°) mit 45 der Continuation de la défense du texte hébreu et de la vulgate (Paris 1693), indem er zu erweisen suchte, daß von der Schöpfung der Welt bis Christi Geburt nicht über 4000 Jahre verflossen seien, während Pezron 5967 Jahre ansetzte. Durch den Machtspruch des Erzbischofs von Paris wurde der Streit beigelegt. Von einer neuen Textrezension der Werke des hl. Hieronymus gab M. 1690 eine sehr interessante Probe: Divi 50 Hieronymi Prodromus sive ... epistola .. ad Sunniam et Fretelam, castigata ad mss. codd. optimae notae cum multiplici observationum genere illustrata. Leider erfüllte die 1693—1706 in 5 Foliobänden erschienene Ausgabe (S. Euseb. Hieronymi opera ad vetustissimos mss. codd. emendata, der 1. Band gemeinsam mit Ant. Pouget, die späteren von M. allein) die daran geknüpften Hoffnungen nicht. 55 Der erste Teil (Divina Bibliotheca antehac inedita) ist noch die wichtigste und verdienstlichste Leistung, da M. hier approximativ die Fassung, welche Hieronymus seiner Übersetzung des ATs aus dem Grundtext gegeben hatte, nach handschriftlichen Quellen wieder herstellte. In den übrigen Bänden überwiegt das Mangelhafte und Tadelnswerte bei

weitem. Rich. Simon in seinen Lettres critiques (Basel 1699, 346 S. in 8°) und Joh. Clericus in den Quaestiones Hieronymianae (Amst. 1700, 517 S. in 8°) übten an der M.schen Ausgabe eine bisweilen zu heftige und maßlose, meist aber gerechte Kritik, auf die allerdings M. die Antwort nicht schuldig blieb. Denn belehren ließ er sich von niemanden, und während er im Umgang angenehm und persönlich liebenswürdig war, tragen seine Schriften allesamt den Charakter großer Eitelkeit und gewaltigen Selbstbewußtseins; in litterarischen Dingen war Streit sein Element, bissige Polemik sein Lebensbedürfnis. Erhebt doch auch Dom. Vallarsi in seiner 1734—1742 erschienenen Hieronymusausgabe lauten Tadel gegen M. mit ausführlicher Darstellung der vielen Schattenseiten der Edition desselben. Gleichzeitig mit der Vollendung der Werke des Hieronymus veröffentlichte M. eine Biographie desselben (La vie de saint Jerôme, Par. 1706, 4°), ausgezeichnet „durch reichhaltige Mitteilungen aus den Schriften des Kirchenvaters, sowie durch angenehme Schreibweise, aber auch reich an chronologischen Irrtümern und voll von deklamatorischen Lobeserhebungen auf den großen Doctor ecclesiae und von gehässigen Ausfällen auf seine neueren Gegner“ (O. Zöckler, Hieronymus, Gotha 1865, S. 11).

Über den vorhieronymianischen lateinischen Bibeltext schrieb M. (außer in den Prolegomena zum 1. Bande des Hieronymus, worin er nicht ohne Gelehrsamkeit und Kritik einige bezügliche Fragen behandelt, aber keine erledigt hat (s. Corssen im JBer. üb. d. Fortschr. der class. Alt.-W. 101 [1899] S. 56. 57. 61. 69) in der Einleitung seiner Vulgata antiqua latina et itala versio evangelii sec. Matthaeum, e vetustissimis eruta monumentis (samt dem Briefe des Jakobus, Par. 1695, 8°) und in den im nämlichen Jahre publizierten Remarques sur la version italique de l'évangile de s. Matthieu. M.s Versuch, für die Hermeneutik festere Prinzipien aufzustellen (Traité méthodique ou manière d'expliquer l'écriture par le secours de trois syntaxes, la propre, la figurée et l'harmonique, Par. 1704) geht auf Augustin und Hieronymus zurück. Er ordnet den metaphorischen Sinn dem Literalsinn unter, empfiehlt strenge Beobachtung des Zusammenhanges und sieht vor allem in der rechten Syntax die Lösung vieler Schwierigkeiten, ohne indes sonst die hermeneutische Tradition seiner Kirche zu verlassen. Die Titel der übrigen zahlreichen Schriften M.s, welche sich meist auf die Erklärung oder Übersetzung der Bibel beziehen, finden sich bei Tassin, Hist. littér. de la congr. de Saint-Maur, p. 382—397 (deutsche Ausg. I, 596—620). G. Laubmann.

Martin I., Papst 649—653 (655). — Quellen: Die Vita Martini im Liber Pontificalis (ed. L. Duchesne 1, Par. 1886, 336—340; ed. Th. Mommsen in MG, Gesta Pontif. Roman. 1, Berlin 1898, 181—184); die Briefe des Papstes bei Mansi, Conc. Coll. 10, 785—853. 1170—1188 und MSL 87, 119—204 (kurze Regesten bei Ph. Jaffé, Regesta Pont. Rom. 1², Leipzig 1885, 230—234); die Commemoratio eorum quae saeviter et sine dei respectu acta sunt . . . in sanctum et apostolicum novum revera confessorem et martyrem Martinum papam bei Mansi 10, 853—864. — Litteratur: R. Baxmann, Die Politik der Päpste 1, Elberfeld 1868, 175—177; C. J. v. Hefele, Conciliengeschichte 3², Freib. 1877, 212—239; J. Langen, Gesch. d. röm. Kirche von Leo I. bis Nikolaus I., Bonn 1885, 525—535; F. Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom 2⁴, Stuttg. 1889, 649—654; E. Michael, Wann ist Papst Martin I. bei seiner Exilierung nach Konstantinopel gekommen? in Zeitschr. f. kath. Theol. 16, 1892, 375—380; A. Knöpfler in KL.² 8, Freib. 1893, 916—918; F. X. Funk, Ein Papst- oder Bischofselogium, in Kirchengesch. Abhandlungen und Untersuchungen 1, Paderb. 1897, 391—420 (will in M. den Helden eines von de Rossi aufgefundenen Elogiums sehen; vgl. hierzu den Art. Liberius Bd XI, 451,5 ff. und 455,32 ff.). Vgl. auch die zum Art. Monotheletismus angeführte Litteratur.

Martin I. war nach dem Papstbuche aus Tudertinum (Todi) in Umbrien gebürtig und hatte, bevor er als Nachfolger Theodors I. im Jahre 649 — wahrscheinlich in den ersten Tagen des Juli — den römischen Stuhl bestieg, das Amt eines päpstlichen Apokrisiarius in Konstantinopel versehen. Seine Ordination erfolgte, ohne daß die Bestätigung der Wahl, wie es Recht und Herkommen erforderten, vom griechischen Kaiser Konstans II. eingeholt war. Auf einer römischen Synode, der ersten Lateransynode, verdammte er Oktober 649 den Monotheletismus (s. d. A. Monotheleten), gleichzeitig aber auch den „Typus“, jenes Edikt Konstans' II., das jedes Streiten über die den Gegenstand der Kontroverse bildende Frage untersagt hatte. Dieses Eintreten des Papstes für den orthodoxen Dyotheletismus verdoppelte den Haß des ohnehin durch die Nichtbeachtung seines Wahlbestätigungsrechtes erregten Kaisers, er sandte Olympius, den Exarchen von Ravenna, mit dem Auftrage nach Rom, den Papst gefangen zu nehmen. Obwohl mit einem Heere in Rom eingerückt, wagte Olympius doch nicht, an M. die Hand zu legen, entweder weil er einen

Aufstand in Rom fürchtete, oder weil er, was das Wahrscheinlichere ist, vom Papste eine Unterstützung seiner hochverräterischen Pläne, die auf die Gründung eines von Byzanz unabhängigen italienischen Reiches gingen, hoffte. Das Papstbuch allerdings führt das Benehmen des Olympius gegen M. auf das Fehlschlagen eines Mordanschlags zurück. Als nämlich M. durch ein Wunder dem Dolchstoße der vom Exarchen gedungenen Mörder entgangen war, soll letzterer in dieser Bewahrung des Papstes das Walten der göttlichen Vorsehung erkannt, sofort Buße gethan und sich mit dem Papste ausgesöhnt haben. Diese Darstellung enthält so viel Unwahrscheinliches, daß sie zur Erklärung der Verhältnisse nicht verwertet werden kann. Energischer als Olympius verfuhr der nach dem Tode desselben mit dem Amte eines Exarchen betraute Theodor Kalliopa, der M. unter dem Vorwande, daß er sich, ohne die Bestätigung des Kaisers abzuwarten, habe ordinieren lassen, in der Nacht vom 17. auf den 18. Juni aus der Kirche des Laterans gefangen fortführte und zu Schiff nach Konstantinopel hinüberschaffen ließ (653). Wann der Gefangene diesen Bestimmungsort erreichte, ist unsicher. Nach der gewöhnlichen, sich auf die Angabe in einem Briefe M.s (Mansi 10, 853: in insula Naxia annum fecimus) stützenden Ansicht kam M. erst nach einjährigem Aufenthalt auf der Insel Naxus am 17. Sept. 654 nach der Reichshauptstadt. Indessen kann jene Angabe, die durch die Commemoratio nicht gestützt wird, auf einem Fehler beruhen (Michael liest statt annum moram) und M. möglicherweise schon 653 nach Konstantinopel gelangt sein. Hier ward er als Hochverräter eingekerkert und erst nach 93 Tagen einem Verhör unterzogen, das in demselben Grade ein glänzendes Zeugnis für die Charakterfestigkeit und Glaubensstärke des durch Krankheit und Gefängnis aufgeriebenen Papstes, wie andererseits eine entsetzliche Illustration der am byzantinischen Hofe herrschenden Brutalität ist. Die Untersuchung endigte mit der Verurteilung des Angeklagten; daß die Zerstückelung, die ihm als Strafe drohte, nicht ausgeführt wurde, war das Verdienst des auf dem Totenbette liegenden Patriarchen Paulus von Konstantinopel, der den Kaiser flehentlich bat, dem Verurteilten das Leben zu schenken. Am 26. März 655 (oder 654 s. o.) wurde M. nach Cherson gebracht und starb hier, nachdem er noch schwere Qualen ausgestanden hatte, am 16. Sept. 655. Die griechische Kirche verehrt ihn als Bekenner am 11. April, die römische als Märtyrer am 12. November.

R. Zöpffel † (G. Krüger).

Martin II. und III. s. Marinus I. und II. oben S. 340 f.

Martin IV., 1281—1285. — Les Registres de Martin IV. (1281—1285): Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome. 2e série XVI, premier fascicule, Paris 1901, enthält 276 Nummern bis zum 18. Nov. 1282, es sollen drei weitere Hefte folgen; J. F. Böhmer, Regesta imperii VI 1. Die Regesten des Kaiserreichs unter Rudolf, Adolf, Albrecht, Heinrich VII. 1273—1313, herausgeg. von O. Redlich, Innsbruck 1898 Nr. 1667, 1758, 1783, 1803, 1873; A. Potthast, Regesta pontificum Romanorum, Berlin 1874 S. 1756 bis 1795; J. v. Pflugk-Harttung, Iter italicum, Stuttgart 1883, S. 556 u. a.; Mitteilungen aus dem Vatikanischen Archive, herausgeg. v. d. Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1. Bd Aktenstücke z. Geschichte d. deutschen Reichs unter den Königen Rudolf I. und Albrecht I., mitgeteilt von Fr. Kaltenbrunner, Wien 1889, Nr. 233—271 u. a., 2. Bd herausgeg. von O. Redlich 1894 Nr. 166 u. a.; Martini Oppaviensis chronicon pontificum et imperatorum, Continuatio pontificum Romana ed. L. Weiland, MG SS XX, p. 477 ff.; Vita Martini ex Ms. Bernardi Guidonis: L. A. Muratori, Rerum italicarum scriptores tom. III pars I p. 608—610; Ptolemaei Lucensis historia ecclesiastica lib. XXIV: ib. tom. XI p. 1185 ff.; Raynaldus, Annales ecclesiastici ad ann. 1281—1285; A. Duchesne, Histoire de tous les cardinaux français de naissance, Paris 1660, t. I, p. 283 sq.; Fr. Duchesne, Hist. des Chancelliers de France, Paris 1680, p. 234 sq.; Arch. Bower, Unparth. Historie der röm. Päpste, übers. von Rambach, Teil VIII, Magd. u. Leipz. 1770, S. 190 ff.; S. Sugenheim, Gesch. der Entstehung und Ausbildung des Kirchenstaates, Leipzig 1854, S. 191 ff.; F. Papencordt, Gesch. der Stadt Rom, Paderb. 1857, S. 322 f.; H. Martin, Histoire de France, t. IV, Paris 1857, S. 373 ff.; A. Pichler, Gesch. der kirchl. Trennung zwischen dem Orient und Occident, 1. Bd, München 1864, S. 348 f.; O. Lorenz, Gesch. König Ottokars II. v. Böhmen u. seiner Zeit, Wien 1876, S. 752 ff.; C. J. Hefele, Conciliengeschichte Bd VI, 2. Aufl., Freib. i. Br. 1890, S. 209 ff.; A. v. Reumont, Gesch. d. Stadt Rom, 2. Bd, Berlin 1890, S. 603 ff.; Kopp, Gesch. von der Wiederherstellung u. d. Verfalle d. h. röm. Reiches, 2. Bd, 3. Abschn., bearbeitet von A. Busson, Berlin 1871, S. 198 ff.; J. Heller, Deutschland u. Frankreich in ihren politischen Beziehungen vom Ende des Interregnums bis zum Tode Rudolfs von Habsburg (Gött. Diss.) Lübeck 1874, S. 28 f.; F. Gregorovius, Gesch. d. Stadt Rom im Mittelalter, V. Bd, 3. Aufl., Stuttgart 1878, S. 468 ff.; Knöpfler, Kirchenlexikon VIII, 2. Aufl., 1893, S. 919.

Martin IV., Papst von 1281—1285. Simon de Brion, aus der Touraine gebürtig, hatte kirchliche Stellungen in Rouen, später in Tours bekleidet, wurde 1260 von Ludwig IX. zum Kanzler Frankreichs ernannt, 1261 von Urban IV. zum Kardinalpriester vom Titel der heiligen Cäcilia kreiert. Im Auftrage dieses Papstes und seines Nachfolgers Clemens IV.
5 führte der Kardinal Simon als Legat in Frankreich die Verhandlungen mit Karl v. Anjou wegen Übernahme der sizilischen Krone. Wahrscheinlich war er es auch, der Philipp III. von Frankreich im Jahre 1273 auf den Gedanken brachte, sich um die römische Kaiserkrone zu bewerben. Später (1276) finden wir den Kardinal nochmals als Legaten in Frankreich, wohin ihn Gregor X. mit sehr weitgehenden Vollmachten zur Besserung arger
10 Mißstände der französischen Kirche gesandt hatte. Dieses schwierigen Auftrages entledigte er sich mit anerkennenswerter Entschiedenheit und Umsicht auf einer Synode zu Bourges. — Das nach dem Tode Nikolaus III. in Viterbo abgehaltene, sehr stürmische Konklave suchte der am Orte gegenwärtige Karl von Anjou, der Beherrscher Siziliens, zur Wahl eines seinen Interessen ergebenen und dem französischen Königshause befreundeten Mannes zu
15 bestimmen. Nach gewaltsamer Beseitigung der Führer der entgegenstehenden italienischen Partei wurde Kardinal Simon einstimmig am 22. Februar 1281 gewählt und damit der Wunsch Karls von Anjou erfüllt. Zu Ehren des heiligen Martinus von Tours nahm der Neugewählte den Namen Martinus an; mit Unrecht wird er aber als Martin IV. aufgeführt, da es nur einen Papst Martin und zwar im 7. Jahrhundert gegeben hat, die
20 zwei andern angeblichen Träger dieses Namens nicht Martinus, sondern Marinus (I. u. II.) heißen (siehe diese Artikel oben S. 340). Nachdem die Krönung des Papstes am 23. März 1281 in Orvieto — die Römer wollten ihn nicht in ihren Mauern empfangen — vollzogen war, empfing Karl von Anjou den Lohn für die bei der Papstwahl geleisteten Dienste, indem ihm Martin das einflußreiche Amt eines römischen Senators übertrug;
25 mit Hilfe des Königs von Sizilien suchte sich der Papst der vom römischen Könige Rudolf abgetretenen, aber der Kurie widerstrebenden Romagna zu bemächtigen. Die völlige Abhängigkeit Martins von Karl v. Anjou wurde aller Welt offenbar, als er auf Wunsch des nach der Herrschaft über Griechenland strebenden Königs den Bannstrahl gegen den sich derartigen Plänen widersetzenden Kaiser Michael Palaeologus schleuderte; daß dieser
30 Akt den völligen Abbruch der noch von Nikolaus III. eifrig betriebenen Verhandlungen über die Vereinigung der morgenländischen mit der abendländischen Kirche zur Folge haben mußte und in der That dieselbe herbeiführte, kümmerte Martin IV. wenig. In dem zwischen dem griechischen Kaiser und dem Könige von Sizilien entbrennenden Kampfe leistete er dem letzteren durch Verleihung der aus Sardinien einzuziehenden Kirchenzehnten
35 auf sechs Jahre eine viel verheißende Unterstützung. Kaum aber hatte er diesen Schritt gethan, als die sizilianische Vesper am 31. März 1282, durch welche die geknechtete Insel der Herrschaft Karls von Anjou ein Ende machte, dem gegen das griechische Reich gerichteten Unternehmen ein unübersteigbares Hindernis in den Weg legte. Weder der auf das Haupt des von den Sizilianern zu ihrem Könige erwählten Peter III. von Aragonien
40 niederfallende Bannstrahl des Papstes, noch die Hilfe, die dieser dem Karl von Anjou im Kampfe um die Krone gewährte, waren im stande, dem letzteren das entrissene Reich wiederzugeben. Den in Rom infolge der sizilianischen Vesper ausbrechenden Aufstand, der zur Absetzung Karls von Anjou als Senator und zur Wahl eines Tribunen der Republik führte, mußte der in Orvieto weilende Martin sich glücklich schätzen, durch rechtzeitige An-
45 erkennung der von den Römern gefaßten Beschlüsse beschwichtigen zu können. Ohne das Ziel, nach welchem er seit der Zeit, da er zum erstenmal Legat in Frankreich gewesen war, gestrebt, die dauernde Verbindung der sizilianischen Krone mit Frankreich erreicht zu haben, verschied er am 28. März 1285. **R. Zöpffel † (Carl Mirbt).**

Martin V., Papst von 1417—1431. — Quellen: Die Lebensbeschreibungen
50 Martins V. bei Muratori, Rer. Ital. scr. t. III, pars II, p. 857—868 und ed. Papebroch in propylaeo ad AA. SS. Boll. Mai, II, p. 61; Infessura, Diario della citta di Roma ap. Muratori, Rer. Ital. Scr. t. III, pars. II, p. 1121 sq.; Historia Platinae de vitis pontif. rom. Onuphrii Panvinii accessione nunc illustrior reddita, Coloniae Agripp. Anno 1626, p. 272 sq. Die Aktenstücke und Bullen Martins V. bei Mansi, Conciliorum nova et am-
55 pliss. collect. t. XXVIII; Raynaldus, Ann. eccles. ad. ann. 1417 sq.; Theiner, Cod. diplom. dominii tempor. S. Sedis, t. III., etc. Dazu vergleiche noch die Quellen-Nachweise bei Pastor (s. u.)

Litteratur: Cirocco, Vita di Martino V., Foligno 1638; Cantelori, Vita di Martino V., Roma 1641; Ciaconii vitae et res gestae Pontif. Rom. ab Oldoino recognitae,
60 tom. II, Romae 1677, p. 811 sq.; Chr. W. Fr. Walch, Entw. einer vollst. Historie der röm.

Päpste, Göttingen 1758, S. 341ff.; Arch. Bower, Unparth. Hist. d. röm. Päpste, 9. Tl., übers. von Rambach, Magd. und Leipzig 1772, S. 188ff.; Voigt, Stimmen aus Rom über den päpstl. Hof im 15. Jahrhundert in Raumers hist. Taschenbuch, 4. Jahrg. 1833, S. 47ff.; Papencordt, Gesch. der Stadt Rom im Mittelalter, Paderb. 1857, S. 468ff.; Christophe, Hist. de la Papauté pendant le XV siècle vol. I, Lyon et Paris 1863; Reumont, Gesch. der Stadt Rom, 2. Bd, Berl. 1867, S. 1162ff., 3. Bd, S. 56ff.; Lorenz, Papstwahl und Kaisertum, Berlin 1874, S. 224ff.; E. Müntz, Les arts à la cour des papes pendant le XVe et XVIe siècle, Paris 1878; Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom, 3. Aufl., 6. Bd, Stuttg. 1879, S. 619ff., 7. Bd, S. 3ff.; M. Creighton, A History of the papacy during the period of the reformation, vol. I und II, London 1882; Ottenthal, Die Bullenregister Martin V. und Eugen IV. in Mt d. Inst. f. österr. Geschichtsf. IV, 401ff. 1885; L. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, 1. Bd, Freiburg 1886, 3./4. Aufl., 1901 (hierin die vollständigste Bibliographie); Jungmann, Dissertationes selectae in histor. eccles., t. VI, Ratisb. 1886; Z. Volta, Papa Martino V. a Milano in Arch. stor. Lomb. XIII, 837—865, 1886; E. Müntz u. P. Fabre, La bibliothèque du Vatican au XVe siècle d'après des documents inédits in Bibliothèque des écoles franç. d' Athènes et de Rome, Paris 1887; Funk, Martin V. und das Konzil zu Konstanz in ThQS LXX, 451—465, 1888; A. Gottlob, Aus der camera apostolica des 15. Jahrh., Innsbruck 1889; A. Chroust, Zu den Konstanzer Konkordaten in Deutsche Zeitschr. für Geschichtsw. IV, 1—14, 1890; F. Vernet, Martin V. et Bernardin de Sienne in Université cathol. 1890, p. 563—594; Knöpfler, Art. „Martin V.“ in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon VIII, 920—922, 1892; M. Tangl, Das Taxwesen der päpstl. Kanzlei vom 13. bis zur Mitte des 15. Jahrh. in Mt d. Inst. f. österr. Geschichtsforsch. XIII, 1—106. 1892; F. Vernet, Le pape Martin et les juifs in Rev. des quest. hist. LI, 373—423, 1892; G. Voigt, Die Wiederbelebung des klass. Altertums, 1. Bd, 3. Aufl., Berlin 1893; M. Tangl, Die päpstl. Kanzleiordnungen v. 1200 bis 1500, Innsbr. 1894; Lager, Bulle Martins V. betr. die Abhaltung von Provinzialkapiteln der Benediktiner ꝛc. in Studien u. Mt aus d. Bened. und Cist. Orden XV, 95 bis 111, 1894; F. Miltenberger, Das Itinerarium Martins V. von Konstanz bis Rom in Mt d. Inst. f. österr. Geschichtsf. XV, 661—664, 1894; J. Guiraud, L'état pontifical après le grand schisme in Bibl. des écoles franç. d'Athènes et de Rome fasc. 73, 1896; R. Lanciani, Patrimonio della famiglia Colonna al tempo di Martino V. in Arch d. R. Soc. Rom. di storia patria XX, 369—449, 1897; Chr. Borgeaud, Charte universitaire octroyée par le pape Martin V. à Jean de Roche-taillée etc. (1418—1422) in Bull. de la Soc. d'hist. et d'arch. de Génève II, 11—18, 1898. — Außerdem siehe die bei den Art. „Benedikt XIII.“, „Hus“ und „Konstanzer Konzil“ angegebene Litteratur. Die beste Würdigung bei Creighton, a. a. O. II, 30f. Danach ist das Urteil von G. Voigt, welches im Art. „Konstanz“, Bd XI, S. 34, Z. 29 stehen geblieben ist, zu modifizieren.

Martin V. ging am 11. November 1417 aus der gemeinsamen Wahl der Kardinäle und der Vertreter der fünf Nationen des Konstanzer Konzils als Papst hervor. Nach 40jährigem Schisma war in seiner Person die Einheit der Kirche wiederhergestellt. Da seine Erhebung auf das Fest des hl. Martin von Tours fiel, legte er sich als Papst diesen Namen bei. Aber in der Reihe der Päpste dieses Namens ist er thatsächlich erst der dritte, denn die als Martin II. und Martin III. gezählten Päpste heißen richtiger Marinus I. und Marinus II.

Martin V. ist der erste und einzige Papst aus dem uralten Ghibellinenhaus der Colonna. Wahrscheinlich in Genazzano 1368 geboren, auf der Universität Perugia gebildet, war er unter Urban VI. Protonotar geworden. Innocenz VII. kreierte ihn 1405 zum Kardinaldiakon von S. Georg in Velabro. Unter Gregor XIII. verließ er die römische Obedienz, nahm teil an dem Konzil zu Pisa und wurde ein treuer Anhänger Johannes' XXIII., in dem auch seine Familie einen eifrigen Förderer fand. Im Konzil zu Konstanz war er wenig hervorgetreten; um so eher vermochten alle Parteien auf ihn sich zu einigen. Aber der, welcher von ihm am meisten gehofft hatte, Sigmund, sah sich am meisten betrogen. Denn nichts lag diesem stolzen Römer ferner, als von den Rechten des Papsttums auch nur ein Titelchen zu vergeben. Auch den Ghibellinen erfüllte ganz die Idee einer päpstlichen Autokratie. Er hat in einer Rede an die Augustiner-Eremiten in Rom (Pastor a. a. O. 230) die Entbehrlichkeit der Antike gegenüber dem Besitz Augustins betont. Jene Idee war indessen bei ihm weniger durch die theologische Spekulation, als durch den patriotischen Gedanken einer Wiedergeburt des alten Cäsarentums vermittelt. Denn zu ihrer Verwirklichung hat er sich durchaus der Mittel der neuen Zeit bedient, jener von den kleinen italienischen Tyrannen ausgebildeten Staatskunst. Daß er sie auf das Papsttum zum erstenmal so konsequent angewendet hat, darin beruht wohl vor allem seine historische Bedeutung.

Diese Realpolitik mußte zunächst Familienpolitik sein, denn in der völligen Anarchie des Kirchenstaates, die er vorfand, bot ihm der Besitz seiner Familie die einzige Unterlage

(vgl. Pastor a. a. O. 225). Aber das Verhängnis des neuen Papsttums hat sich schon an ihm offenbart: die Sorgen des italienischen Kleinfürsten und Familienhauptes erstickten die idealen Forderungen seines universalen Amtes. So hat ihn, der diese Art überhaupt erst aufgebracht hat, der Vorwurf des Nepotismus am schärfsten getroffen.

5 Zwischen jenem autokratischen Ideal und dem, was die Reformer des Konzils wollten, gab es keine Vermittelung. Aber Martin besaß die Klugheit und Mäßigung, um es nicht zu einem offenen Konflikt kommen zu lassen. Den Plan einer einheitlichen Reform der Kirche an Haupt und Gliedern durchkreuzte er durch das Novum der nationalen Konkordate. Was er darüber hinaus an Reformdekreten veröffentlicht hat, war teils gänzlich 10 belanglos, teils geradezu den Bestimmungen des Konzils entgegen. Niemals hat er sich zu den dogmatischen Dekreten des Konzils bekannt, und seine vielumstrittene Erklärung an die Polen (vgl. Funk a. a. O.) war, trotzdem sie unvorbereitet während eines erregten Auftrittes erging, doch so wohl überlegt, daß sie ihn in keiner Weise band, den Anhängern des Konzils aber Sand in die Augen streute. Er verließ Konstanz am 16. Mai 1418; 15 erst am 28. September 1420 konnte er in Rom seinen Einzug halten. In Florenz, wo er am längsten verweilen mußte, hatten ihn die Gassenjungen als einen Herrn ohne Land verspottet; das Rom, in das er einzog, sah einem Trümmerhaufen ähnlicher als einer Stadt; und von dem Kirchenstaat war eigentlich nichts mehr vorhanden, er war zerfallen in eine Anzahl kleiner Herrschaften. Räuber trieben am hellen Tag ihr Handwerk in 20 den Straßen der ewigen Stadt. Hier hat Martin von Schritt zu Schritt Wandel geschaffen mit einer Zähigkeit, wie sie nur der Liebe zu dem angestammten Boden entspringen kann. Durch kluge Verhandlungen und geschickte Benutzung der vorhandenen Parteiungen hat er den Kirchenstaat in seinem früheren Umfang wieder hergestellt, über die öffentliche Sicherheit und Ordnung hat er mit unerbittlicher Strenge gewacht. Vor allem — zu 25 dem Rom der Renaissance hat er den Grund gelegt durch Heranziehung der toskanischen Künstler, die er trotz der Not der Zeit fürstlich bezahlte. Daß er zu diesen Werken viel Geld brauchte und daß er es nahm wo und wie es sich ihm bot, ist selbstverständlich. Der Bürgerschaft von Rom ließ er freie Selbstverwaltung. Aber nach außen führte er ein selbstherrliches Regiment; auch in der Kirche suchte er ein solches durchzuführen und na- 30 mentlich die Selbstständigkeitsgelüste des Kardinalkollegs, die in den Zeiten des Schismas gewaltig zugenommen hatten, hat er kräftig unterdrückt. In Frankreich gelang es ihm die antipäpstlichen Kirchengesetze zu beseitigen, nicht so in England. Mit Alfons, König von Arragonien und Sizilien, überwarf er sich durch seine neapolitanische Politik, und dieser ließ nach dem Tode Benedikts XIII. (1424) noch einmal einen Gegenpapst wählen 35 in Gil Sanduz de Munoz, der sich Clemens VIII. nannte. Aber 1429 kam es zu einem Ausgleich zwischen Rom und Arragonien, und nun legte der Gegenpapst seine Würde nieder. Die deutsche Kirche wurde durch die Hussitenzüge arg zerwühlt. Der Papst rief mehrere Male auf zum Kreuzzug; aber seinem Ruf wurde, abgesehen von den unmittelbar betroffenen deutschen Landen, nur schwache Folge geleistet und die Taboriten erwiesen sich 40 als unüberwindlich.

Diese offene Wunde an dem Leib der Kirche aber führte der noch nicht ausgestorbenen Partei der Reformfreunde neue Nahrung zu. Der Papst hatte der Bestimmung des Konstanzer Konzils entsprechend schon nach fünf Jahren (1423) eine neue Synode nach Pavia berufen. Eine dort ausbrechende Pest machte die sofortige Verlegung nach Siena not- 45 wendig. Und als nun hier wiederum wie in Konstanz eine antipäpstliche Strömung um sich zu greifen drohte, da benutzte Martin den geringen Besuch und die Uneinigkeit der Mächte als Vorwand, um die Versammlung aufzulösen. Mit der Bulle vom 16. Mai 1425 (vgl. Pastor a. a. O. 238 f.) dachte er wohl die Reformer zu befriedigen. Aber der Ruf nach einem Konzil wurde gerade von diesem Jahr an immer dringender (englische 50 und französische Gesandtschaft). Als Ort des künftigen Konzils war Basel bereits in Siena festgestellt worden, aber nun wollte man die siebenjährige Frist noch abkürzen. Schon wurde auch die Drohung der Obedienzentziehung wieder laut. Der Papst zeigte keinerlei Nachgiebigkeit, und als er schließlich dem als reformfreundlich bekannten Kardinal Cesarini die Leitung des künftigen Konzils übertrug, da gab er ihm zugleich in Erwartung der 55 dort drohenden papstfeindlichen Richtung die Vollmacht es im Notfall sofort wieder aufzulösen oder zu verlegen. Martin war kein aufreizender, aber ein um so entschiedener Gegner des Konziliarismus. Ob er ihm Konzessionen gemacht hätte, wenn die reale Machtgrundlage des römischen Stuhls eine bessere gewesen wäre als damals, ist schwer zu sagen. Wie die Dinge lagen, konnte ihm wohl die zähe Behauptung aller alten Rechte als das 60 Richtige erscheinen. Ein plötzlicher Tod am 20. Februar 1431 hat ihn dem unausbleiblichen

Konflikt enthoben. „Temporum suorum felicitas" nennt ihn die Inschrift auf seinem Grabmahl im Lateran, und das entsprach durchaus der Stimmung derjenigen, die ihm wirklich viel verdankten, der Bürgerschaft von Rom. B. Beß.

Martin von Bracara (Braga) oder Dumio, gest. 580, hervorragender spanischer Bischof des 6. Jahrhunderts. — Ueber sein Leben und Wirken s. vor allem C. P. Caspari, Martin von Bracaras Schrift de correctione rusticorum, Christiania 1883. Ferner Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl., 1901, S. 579ff.; Gams, Kirchengeschichte Spaniens II, 1, 471ff.; Hefele, Conciliengesch. III², 15. 29; Fr. Maaßen, Geschichte der Quellen und der Litteratur des kanonischen Rechts I, Graz 1870, S. 802ff. — Eine Gesamtausgabe der Schriften Martins fehlt bisher. Einiges s. bei Gallandi, Bibl. vet. patr. XII, 275—288, wieder abgedruckt MSL 72, dazu die Verba seniorum (ib. 73, 1025ff.), Aegyptior. patr. sent. (ib. 74, 381ff.), Capitula Martini (ib. 84, 574ff.; 130, 575ff.). Die Schrift de trina mersione ist gedruckt in der Collectio maxima conciliorum Hispaniae, Rom 1693, II, 506 sowie in der España sagrada XV, 422ff., die Predigt de correctione rusticorum gab Caspari zuerst vollständig in der an erster Stelle genannten Schrift heraus. Weiteres s. unten.

1. Über das Leben Martins besitzen wir nur wenige zerstreute Nachrichten, teils in seinen eigenen Schriften, teils bei zweien seiner Zeitgenossen, Gregor von Tours (Hist. Franc. V, 38 und de miraculis S. Martini I, 11) und Venantius Fortunatus (Miscell. V, 1. 2). Ferner kommt in Betracht Isidor von Sevilla (de viris illustr. 22; Chronic. 116; Hist. de regibus Gothorum, Vandal. et Suevor. 91). — Martin stammte aus Pannonien; er mag ca. 510—515 geboren sein. Er wurde Mönch, erwarb sich eine für seine Zeit seltene Gelehrsamkeit (nulli in literis secundus suis temporibus habitus), insbesondere auch Kenntnis der griechischen Sprache, machte Reisen nach dem Orient und besuchte die heiligen Stätten Palästinas. Auf seiner Pilgerfahrt soll er mit spanischen Pilgern zusammengetroffen sein, deren Erzählungen in ihm den Entschluß wach riefen, nach Galäcien (Galizien) in Nordspanien zu reisen und dort an der Bekehrung der teils arianischen, teils noch halbheidnischen Sueven zu arbeiten. Um das Jahr 550 kam er zu Schiff in Spanien an, gleichzeitig mit Reliquien des hl. Martinus von Tours. Dieses Jahr läßt sich vom Todesjahr Martins her erschließen. Nach Greg. Hist. Franc. V, 34 starb er im 5. Jahr Childeberts, d. h. 580; nach Hist. Fr. V, 38 soll er alsbald nach seiner Ankunft zum Bischof geweiht sein: in quo sacerdotio impletis plus minus triginta annis . . . migravit. Von einem Aufenthalt Martins in Frankreich wissen die Quellen nichts (s. Caspari a. a. O. S. III Anm. 2). Die Reliquien des hl. Martin bewirkten die Genesung des an einer verderblichen Seuche tödlich erkrankten Königssohnes Theudemir und veranlaßten den Suevenkönig Chararich (550—559) zur Annahme des katholischen Glaubens, zu dessen weiterer Verbreitung und Befestigung unter dem Suevenvolk nun Martin wesentlich beitrug. Zu diesem Zweck gründete er mehrere Klöster, besonders das Kloster Dumio, auch Dumia, Dumium, Duma genannt (Caspari S. XI, Anm. 1) dem er als Abt und Presbyter, später als Bischof vorstand. Als solcher erscheint er noch auf der Synode zu Braga oder Bracara im Mai 561 (nach Florez, Gams und Caspari, 563 irrig Hefele und Wagenmann), wo er als Martinus episcopus unterschreibt. Unter Chararichs Sohn und Nachfolger, König Theudemir, oder auch Ariamir genannt (559—570), oder dem Sohn des letzteren, Miro (570—583), wurde er zum Erzbischof von Bracara erhoben und führte als solcher (Bracarensis metropolitanae ecclesiae episcopus) den Vorsitz auf dem sog. dritten (rectius zweiten) bracarensischen Konzil vom Jahre 572. Sein Todesjahr ist, wie gesagt, das Jahr 580. Als sein Todestag gilt nach den AA SS der 20. März (cf. Florez España sagrada XV, 131 f.). Er hat für sich selbst ein Epitaphium verfaßt, das für die von Chararich erbaute Basilika des hl. Martin bestimmt war. Es lautet (Gallandi XII, 288): Pannoniis genitus, transcendens aequora vasta, — Galliciae in gremium divinis nutibus actus, — Confessor Martine, tua hac dicatus in aula — Antistes, cultum instituit ritumque sacrorum. — Teque, patrone, sequens famulus Martinus eodem — Nomine non merito, hic in Christi pace quiesco. — Martin ist — wenn auch nicht wie Gams ihn nennt: „einer der seltensten Männer der Weltgeschichte" — doch einer „der bedeutendsten, einflußreichsten und merkwürdigsten Männer der abendländischen Kirche aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts" (Caspari S. I), als Missionar, kirchlicher Organisator, christlicher Kulturvermittler zwischen Morgen- und Abendland. So zeigt er sich in seiner kirchlichen Wirksamkeit, namentlich auf den beiden Synoden zu Braga (s. Hefele, CG. III² 15. 29); das bezeugen auch die häufigen Bitten König Miros an ihn, ihm brieflich Worte der Mahnung und des Trostes zugehen zu lassen, sowie die Gesuche inländischer wie auch ausländischer Bi-

schöfe um Belehrung über verschiedene Fragen. Er stand in Beziehung zu den Kreisen Martins von Tours. Die Verehrung, die ihm hier gezollt wurde, bezeugen ein Brief und ein Gedicht, das Venantius Fortunatus an ihn richtete. Seiner Gelehrsamkeit und seiner Tugend hat auch Gregor von Tours rühmlichst Erwähnung gethan (Hist. Franc. V, 38: 5 in tantum se litteris inbuit, ut nulli secundus suis temporibus haberetur, — plenus virtutibus).

2. Wir wenden uns seinen Schriften zu. Diese sind einzuteilen in Schriften, die kirchenrechtlichen oder kultischen Fragen gewidmet sind, in ethische und asketische Traktate. Dazu kommen Briefe und Gedichte, sowie eine überaus merkwürdige Predigt. 1. Die 10 wichtigste seiner Schriften ist wohl seine Sammlung von Kirchengesetzen, Collectio orientalium canonum s. Capitula Martini, eine nach 561 verfaßte, aus 84 Kapiteln bestehende, mit einer Vorrede in Form eines Briefes an den Bischof Nitigis von Luco versehene, systematisch geordnete Sammlung von Kanones meist griechischer, zum teil auch abendländischer Synoden, abgefaßt zu dem Zweck, um das, was von den Übersetzern grie- 15 chischer Kanones ungenau und unklar wiedergegeben sei, zu verbessern und zu erläutern, und so das Material der altkirchlichen Gesetzgebung seinen Zeit- und Volksgenossen in übersichtlicher Ordnung zu bequemer Orientierung darzubieten. Die Sammlung besteht aus zwei Teilen: der erste Kap. 1—68 handelt von der Ordination und den Pflichten der Kleriker, der zweite Kap. 69—84 von den Pflichten und Verfehlungen der Laien. 20 Gedruckt sind die Capitula Martini in verschiedenen Konzilien- und Rechtssammlungen, z. B. bei Aguirre, Conc. Hisp. II, 327; bei Mansi IX, 845 sq.; in der Biblioth. juris can. vet. T. I, App. besorgt von Doujat; in Bruns, Can. apost. II, 43 sq. Weiteres über Handschriften, Ausgaben, Entstehung, Verbreitung, Inhalt dieser Sammlung s. bei Maaßen, a. a. O., I, 802 ff.; diese Enc., 3. Aufl., X, 5. — Hier sind dann 25 die beiden dem Kultus gewidmeten Schriften anzuführen. Die epistola ad Bonifatium de trina mersione (die Drucke s. oben in der Litteratur) beantwortet das Schreiben eines spanischen Bischofs, der gehört hatte, daß in dem Suevenreich die Taufe non in uno trinitatis nomine, sed in nominibus ageretur, d. h. daß bei der Taufe dreimal besprengt und dreimal das „in nomine patris et filii et spiritus sancti" rezitiert 30 werde, und der dies für arianisch ansah. Martin erklärt diesen Bericht für falsch. Eine Verfügung der cathedra Petri (hierüber s. Caspari S. XLIII Anm. 1) besage, ut in uno trinitatis nomine is, qui baptizandus est, aut tertio perfundatur aut mergatur. Die dreifache Besprengung sei aber nicht arianisch, sondern, wie eingehend bewiesen wird, orthodox. Das Gegenteil sei sabellianisch. — Die kleine Schrift de pascha 35 (bei Gallandi XII, 287 f.) begründet die Sitte der maiores Ostern an wechselnden Terminen zwischen XI Kal. April. und XI Kal. Mai. zu feiern. Der Eingang der Schrift bezeugt es als alte Sitte der gallikanischen Kirche, ut semper VIII Kal. April. diem Paschae celebrarent, in quo facta Christi resurrectio traditur (vgl. den Art. Zeitrechnung in der 1. Aufl. dieses Werkes XVIII, 476 ff.). Die Echtheit der Schrift ist 40 angefochten worden (Gams II, 1, 473), aber die Berührung mit der echten Schrift de correct. rust., sowie die Tradition sprechen für die Echtheit (s. Caspari S. XLVII f.) — 2. Von ethischen Traktaten Martins besitzen wir die Formula vitae honestae, auch de differentiis quatuor virtutum genannt, die Schrift de ira; dazu kommen drei Abhandlungen: pro repellenda iactantia, de superbia, exhortatio humilitatis (diese 45 Schriften bei Gallandi XII und MSL 72). Die Echtheit dieser drei letzten Traktate ist bezweifelt worden, aber kaum mit Recht (vgl. Caspari p. XXXI f.). Während diese drei Schriften Fragen der christlichen Ethik behandeln, bewegen sich die beiden ersten auf dem Gebiete der philosophischen Moral. Das Vorbild Martins sind hierfür die Schriften Senecas. Daraus begreift es sich, daß sie früher für Werke Senecas gehalten und deshalb 50 viel gelesen und mehrfach abgedruckt wurden (vgl. Haase in seiner Ausgabe des Seneca, Leipzig, Teubner, 1852, III, 468 ff.). Es hängt dies zusammen mit der bekannten Thatsache, daß man damals überhaupt Berührungen zwischen der Moral Senecas und dem Christentume wahrnahm und daher Exzerpte aus Seneca für christliche Zwecke veranstaltete (vgl. Teuffel, Gesch. der röm. Litt. 273). Verkehrt aber ist es, wenn Gams (a. a. O. 55 S. 473) unseren Martin zum „Verfasser des sog. Briefwechsels zwischen Seneca und Paulus" machen will, der ja schon von Hieronymus (vir. ill. 12) erwähnt wird. Die wichtigste der ethischen Schriften ist die Formula honestae vitae s. de differentiis quatuor virtutum in 8 Kapiteln, mit einer Dedikation an den Suevenkönig Miro, der von ihm saepius aliquid aut consolationis aut exhortationis verlangt hatte. Den Inhalt 60 bildet eine Darstellung des christlichen Lebens besonders für Laien unter dem Gesichtspunkt

der vier Kardinaltugenden prudentia, magnanimitas, continentia, iustitia; denn nicht das geistliche Leben der Vollkommenen will er darstellen: non illa ardua et perfecta, quae a paucis et peregregiis deicolis patrantur, sed ea magis commonet, quae et sine div. scripturarum praeceptis naturali intelligentiae lege etiam a laicis valeant recte honesteque viventibus adimpleri (vgl. A. Weidner, Martini D. Formula, Magdeb. 1872, 4°). Die Schrift de ira ist kaum mehr als ein Auszug aus Senecas drei Büchern de ira. Sie ist an Bischof Vitimir von Auria in dem Sprengel von Luco gerichtet. Hieraus ergiebt sich, daß ihre Echtheit mit Unrecht bezweifelt worden ist. Als unecht wird dagegen der Liber de moribus zu bezeichnen sein (bei Gallandi XII, 278 f.), denn das Buch wird erst im 16. Jahrhundert Martin zugeschrieben; es ist aber sehr wahrscheinlich, daß es bereits 567 als Werk Senecas citiert wurde (vgl. Haase, Senec. opp. III, praef. p. XX und Caspari p. XXXV). Ebenso wird die Schrift de paupertate (gedruckt bei Haase l. c. III, 458—461), die sich aus Excerpten aus Senecas Briefen zusammensetzt und von den Handschriften Seneca beigelegt wird, kaum Martin angehören, wenigstens spricht kein positiver Grund dafür. — 3. Asketischen Inhalts ist eine Sammlung von Sententiae patrum Aegyptiorum, auctore Graeco incerto, Martino Dumiensi ep. interprete, gedruckt Esp. sagr. XV, 433; bei Rosweyde, Vitae patrum, Antwerpen 1615, S. 1005 ff., PSL 74, 381 ff., bestehend aus 109 längeren und kürzeren Abschnitten. Die Schrift enthält erbauliche Erzählungen aus dem ägyptischen Klosterleben, sowie Aussprüche alter ägyptischer Äbte. Nach dem Zeugnis der Handschriften hat Martin dies Werk ins Lateinische übersetzt (s. Caspari p. XXII f. Anm. 2). Zu diesem Buch kommen die Verba seniorum auch interrogationes et responsiones plurimae sanctorum Aegyptiorum patrum genannt (gedruckt in Rosweydes Vitae patrum und PSL 73, 1025 ff.). Das Werk ist dem zuerst genannten ähnlich. Es wurde auf Martins Wunsch und Veranlassung von einem Diakonus Paschasius von Dumio aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen. — 4. Isidor (de vir. ill. 22) schreibt: cuius quidem ipse legi librum de differentiis virtutum et aliud volumen epistolarum, in quibus hortatur vitae emendationem et conversationem fidei, orationis instantiam et eleemosynarum distributionem et super omnia cultum virtutum omnium et pietatem. Von Briefen Martins sind uns erhalten a) die epistula ad Bonifatium (s. oben sub 1), b) der Brief an Vitigis von Luco als Vorrede zur Kanonensammlung (oben sub 1), c) an König Miro als Vorrede zu der Formul. vit. hon. (oben sub 2), d) an Vitimir von Auria als Einleitung zu de ira (sub 2), e) der Brief an Polemius von Asturica, der die Schrift de correct. rust. einführt (s. unten sub 6); f) dazu kommt ein verlorener Brief an Venantius Fortunatus, den der Brief des Fortunatus an Martin anzunehmen nötigt. Ob diese Briefe im Briefbuch gestanden haben, muß fraglich bleiben. Der Brief an Miro fehlt in vielen Handschriften der Formul. vit. hon. (Caspari p. XXVII Anm. 2) und auch Isidor scheint ihn dort nicht gelesen zu haben, vielleicht hat man ihn ausgelassen, weil er etwa im Briefbuch stand? Jedenfalls würden die genannten Briefe nicht ausreichen, auch wenn sie besonders gesammelt waren, um die Charakteristik Isidors vom volumen epistolarum zu rechtfertigen. Danach wird dies als verloren gegangen zu bezeichnen sein. — 5. Isidor a. a. O. sagt: conversis ab Ariana impietate ad fidem catholicam Suevorum populis regulam fidei et sanctae religionis constituit. Die Worte scheinen auf ein antiarianisches Bekenntnis zu weisen, von dem wir sonst nichts wissen. — 6. Von größtem kirchengeschichtlichen Interesse ist endlich die Predigt de correctione rusticorum. Das Vorwort ist an Bischof Polemius von Asturica in dem Sprengel von Luco gerichtet. Dieser hatte Martin gebeten, zur castigatio rusticorum etwas de origine idolorum et sceleribus ipsorum zu schreiben. Martin entspricht diesem Wunsch, indem er eine sermone rustico verfaßte Musterpredigt für das Volk dem Polemius zuschickt. Die Hauptgedanken der Rede sind folgende. Die Götter sind Dämonen, die sich die Namen lasterhafter Menschen beilegten. Es giebt eine Anzahl solcher Dämonen in Quellen, Strömen, Wäldern. Martin bedient sich dabei immer der Gestalten der griechisch-römischen Mythologie, die ignorantes rustici verehren diese Dämonen, allerhand Aberglaube, wie Augurien und Zauberei, kommt hinzu. Gott sandte seinen Sohn oder seine sapientia, ut illos ad cultum veri dei de diaboli errore reduceret. Postquam docuit, voluit pro humano genere mori (13). Weiter wird von Christi Werk nichts gesagt. Der Christ soll bene agendo das Reich Gottes erlangen, oder er wird male agendo der Pein verfallen. Der Christ hat in der Taufe dem Teufel entsagt und den Glauben an Gott versprochen. Der Aberglaube bedeutet also: fidem vestram

transistis et pactum, quod fecistis cum deo, disrupistis (16). Kein signum außer dem Kreuz, keine incantatio außer dem Symbol und dem Vaterunser ist dem Christen gestattet. Doch soll niemand an der misericordia dei verzweifeln. Er thue Buße. Poenitentia autem ista vera est, ut iam amplius homo non faciat mala 5 quae fecit, sed de praeteritis peccatis indulgentiam petat (17). Im übrigen siehe die interessanten Bemerkungen über die Taufe und das Taufsymbol c. 15, sowie die Bemerkungen über die Sonntagsfeier (18). — Die Schrift ist in mehreren Handschriften erhalten (vollständig nur in einem Cod. Bernens. 289, s. Caspari p. LV f.), der größte Teil wurde herausgegeben zuerst von Florez (Esp. sagr. XV, 425—433), dann von 10 Angelo Mai (Classici auctores ex vatican. cod. editi III, 379—384); erst Caspari war in der Lage, die ganze Schrift in kritisch revidiertem Text herauszugeben (s. oben die Litteratur). — 7. Verse von Martin auf den hl. Martin von Tours erwähnt Gregor., Hist. Franc. V, 38. Drei kurze poetische Inschriften von ihm (in basilico, in refectorio, epitaphium) hat Sirmond mitgeteilt in Opp. ed. Venet. t. II, 653; daraus 15 abgedruckt bei Florez, Gallandi, Migne, auch bei Peiper MG Auct. VI, 2, 194 ff. Die zweite dieser Inschriften ist für das Refektorium bestimmt: zwar fehlen die feinen Speisen und Weine, aber die gratia plena möge es ersetzen. Die erste Inschrift preist den hl. Martin von Tours als den Führer zahlreicher germanischer und slavischer Völker zum Christentum (Alamannus, Saxo, Toringus, Pannonius, Rugus, Sclavus, Nara, 20 Sarmata, Datus, Ostrogothus, Francus, Burgundio, Dacus, Alanus Te duce nosse deum gaudent; tua signa Suevus admirans didicit etc.); die dritte aber bezeichnet den Verfasser selbst als den Diener und Nachfolger seines größeren Namensheiligen (s. oben den Text). Beide zusammen enthalten somit einen beachtenswerten Beitrag zur mittelalterlichen Missionsgeschichte und einen Hinweis auf die eigentümliche Rolle, 25 welche der Name des hl. Martin bei der ersten Bekehrung der Germanen wie bei ihrer Überführung vom arianischen zum katholischen Christentum spielt.

R. Seeberg (Wagenmann †).

Martin, David, gest. 1721. — Litteratur: La France protestante; La Version d'Ostervald et les sociétés bibliques, Paris 1862, in 8°; Pétavel, La Bible en France, Paris 30 1864, in 8°; O. Douen, Histoire de la Société biblique protestante de Paris, Paris 1868, in 8°; Lichtenberger, Encyclopédie des Sciences religieuses, Paris 1880, Art. Martin u. Art. Versions modernes de la Bible.

D. Martin, gelehrter französischer Pfarrer, wurde zu Revel in Languedoc i. J. 1639 geboren; er machte seine humanistischen Studien in Montauban und Nîmes, und studierte 35 sodann Theologie an der protestantischen Akademie zu Puy-Laurens. Schon hier zog er die Aufmerksamkeit auf sich durch den Eifer, mit dem er das Studium der Kirchenväter, der Exegese und des Hebräischen betrieb. Nachdem er i. J. 1663 ordiniert worden war, wurde er zum Pfarrer in Espéransses im Gard ernannt; er bewies schon hier den versöhnlichen Geist, der ihn auszeichnete. Von da ging er nach Lacaune über. Die Zeit 40 war schwierig: der Klerus und das Königtum bereiteten durch immer drückendere Maßregeln gegen die Protestanten den verhängnisvollen Widerruf des Edikts von Nantes vor. Martin wußte die verfolgten Kirchen zu verteidigen, ihre Rechte zu vertreten und dabei selbst den Katholiken die Anerkennung seiner tiefgegründeten Duldsamkeit abzunötigen. Nach der Aufhebung des Edikts war seines Bleibens in Frankreich nicht. Er und die Seinen 45 wurden durch katholische Freunde gerettet. Er wurde nun Pfarrer in Utrecht und blieb in dieser Stellung bis an seinen Tod i. J. 1721, obgleich er mehrmals ehrenvolle Berufungen nach auswärts erhielt.

D. Martin ließ i. J. 1713 einen Traité de la religion naturelle in Amsterdam erscheinen, der ins Niederländische, Englische und Deutsche übersetzt wurde. Doch waren 50 es besonders seine biblischen Arbeiten, die seinen Namen bekannt machten. Es sind folgende: Le Nouveau testament expliqué par des notes courtes et claires, Utrecht 1696, in 4°; Histoire du Vieux et du Nouveau Testament, geschmückt mit 424 ausgezeichneten Kupferstichen, Amsterdam 1700, 2 Bde Fol., endlich und hauptsächlich die Revision der alten Genfer Bibelübersetzung unter dem Titel: La sainte Bible expliquée, 55 2 Bde Fol., Amsterdam 1707. Diese Revision war eine wertvolle Arbeit, unternommen auf Grund der Urtexte. Sie wurde durch Roques 1736 und durch Osterwald 1744 von neuem durchgesehen und so stetig erneuert bis zu den Revisionen der letzten Jahre, deren Absicht war, sie zur offiziellen und anerkannten Übersetzung der französischen Kirchen zu

machen. Doch erhob sich dagegen Widerspruch und augenblicklich sind die neuen Übersetzungen, besonders die von Eduard Stapfer für das NT in den Kirchen am verbreitetsten.

John Viénot.

Martin von Tours, gest. 400. — Quellen und Litteratur: Kurz vor dem Jahr 400 schrieb Sulpicius Severus die Vita Martini, eine leidenschaftliche Tendenzschrift, die ihrer 5 Kraft und Einseitigkeit wegen heftiges Aufsehen dafür und dawider erregte. Dadurch wurde Sulpicius bewogen, den Rest seiner Kenntnisse über Martin nachträglich noch durch die „Briefe" und die „Dialogen" zu ergänzen. Seine auf diese Weise uns überlieferten persönlichen Erinnerungen an seinen Meister sind trotz der unvermeidlichen pietätvollen Befangenheit unschätzbare Hilfsmittel, um die Gestalt Martins historisch zu rekonstruieren. (Sulpicius Severus, 10 Vita Martini, Epistolae, Dialogi, ed. Halm in dem Wiener Corpus script. eccles. latin. Tom. I). Nach Martins Lebzeiten erhielt sich das litterarische Andenken an ihn zunächst auf dem Wege des Heldengedichtes, aber nur als historisch belanglose Versifizierung der Severusschen Martinsmemorie. (Paulinus von Périgeux, Paulinus Petricor. † 475. Corp. script. eccl. Tom. 16 ed. M. Petschenig. Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. IV, 1, 1881, p. 293—370.) 15 Erst der Geschichtschreiber des fränkischen Volkes, Gregor von Tours hat über Severus hinaus durch selbstständige Erkundigungen und Nachforschungen sich um Martins historische Person gekümmert, namentlich indem er eine chronologische Auffassung der Martinsgestalt anstrebte; außerdem hat er, zum größten Teil aus eigener Beobachtung, kulturhistorisch wertvolle Schilderungen des sehr verbreiteten Martinskultus bis c. 590 nach dem Tode des Heiligen hinter- 20 lassen (Liber I—IV de virtutibus S. Martini in: Monum. German. hist., Script. Rer. Meroving. Tom. I, ed. Br. Krusch, p. 584—661). Außer Sulpicius Severus und Gregor von Tours verfügen wir über keinerlei litterarische Quellen von Belang zur Biographie Martins. Ueber spätere historisch wertlose Martinsschriften: A. Potthast, Biblioth. Histor. medii aevi Bd 2, S. 1459. — Die sehr zahlreiche Litteratur verzeichnet A. Potthast ebenda 1460/61. 25 Seitdem sind an größeren Monographien über den merovingischen Heiligenkult hinzugekommen: A. Marignan, Etudes sur la Civilisation française, Paris 1899, Tom. 1er. Le culte des saints sous les Merovingiens und C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merovinger, Tübingen 1900 (woselbst über Martin zu vergl. S. 6—35, die Martinsschriften des Severus, S. 75 f., die Martinsepen des Paulin von Périgueux und des Fortunat, S. 88 f., die Martinschrono- 30 logie des Gregor von Tours, S. 203—209, die Martinslegende bei den Franzosen und den Deutschen, S. 222 ff., Martinsgrab und -kirche in Tours, S. 227 ff., die gallischen Martinskirchen und die fränkische Martinsmission unter den heidnischen Germanen, S. 254—261, Sankt Martin Patron der Gefangenen und das Asylrecht, S. 274, M. als Wetterheiliger). — Für die besten Martinsbiographien haben gegenwärtig zu gelten: Seb. Le Nain de Tillemont, 35 Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, Paris 1705, Tom. X, p. 5—85; John Gibson Cazenove Art. Martin of Tours in Smith and Wace, Dictonary of Christian Biography, Vol. III 838—845, und — kürzer — H. Weingarten, Art. Martin von Tours in der 2. Aufl. dieser RE² 1881 IX. Neue Gesichtspunkte für die Beurteilung Ms gab Alb. Hauck in seiner Kirchengeschichte Deutschlands I 1887, 2. Aufl. 1898, 40 S. 52—56.

Martins Geburtsstadt ist Sabaria in Pannonien, vielleicht heute Sarwar oder Zombathel, beide in Ungarn (vgl. aber J. Dankó, Die Erzabtei St. Martinsberg [Sabaria], der Geburtsort des hl. Martin Turonnensis, Österreich. Vierteljahrsschr. f. kath. Theologie, 1868, 1—38). Er wurde nach unverbürgter Schätzung geboren im 11. Regierungs- 45 jahre Konstantins d. Gr. (316 oder 317). Der spätere Heilige entstammt einer römischen und heidnischen Offiziersfamilie; sein Vater hatte von der Pike auf gedient und war Tribun. Erzogen wurde M. in Pavia. Schon als Knabe kam er mit dem Christentum in Berührung; mit zehn Jahren war er Katechumen und wollte bereits mit zwölf Jahren Klausner werden; doch wurde er wider Willen zum Militärdienst eingezogen und war 50 Soldat von seinem 15. bis zu seinem 20. Jahre; im 18. ließ er sich taufen. Das Kontingent, dem Martin angehörte — er war bei den „alae scolares" eingeteilt — lag in Gallien, und am Stadtthor von Amiens soll es geschehen sein, daß der junge Krieger seinen halben Mantel einem Armen gab. Nach seiner Taufe blieb er doch noch zwei Jahre beim Heere, schied dann jedoch anläßlich einer großen Truppenschau, die der kaiserliche 55 Prinz Julian vor Worms vornahm, aus dem Kriegsdienst aus. Einige Jahre mögen hierauf verstrichen sein, ehe sich M. zu Hilarius von Poitiers begab. Dieser wollte ihn seinem Klerus einverleiben, aber M. lehnte die Weihe zum Diakonen ab und ließ sich nur eben zum Exorcisten machen. Bald darauf trieb es ihn nach der Heimat, um für die Bekehrung seiner Familie zu wirken; doch nahm nur die Mutter den Glauben des Sohnes 60 an. Das arianische Christentum der Heimat gab ihm Gelegenheit, sich für sein orthodoxes Bekenntnis geißeln zu lassen: daher er dann auch in der kirchlichen Nachwelt das Prädikat Confessor führt. Aus demselben Grunde wurde er 356 durch Bischof Auxentius aus

Mailand verjagt; er lebte eine Zeit lang als Anachoret auf der sog. Hühnerinsel an der genuesischen Küste, folgte dann aber dem Hilarius, der ebenfalls verbannt gewesen war und aus dem Orient zurückkehrte, wieder nach Gallien zurück. Bei Poitiers gründete er gegen das Jahr 370 einen Mönchsverband, vielleicht die erste klösterliche Organisation des Abendlandes; höchstens Eusebius von Vercelli ist ihm bereits 355 mit ähnlichen Bestrebungen vorangegangen. Dort, in Ligugé, glückte ihm auch sein erstes Wunder, eine Totenauferweckung. Im Jahre 371 oder 372 wählte ihn die Stadt Tours durch öffentliche Volksabstimmung zu ihrem Bischof, unter Mithilfe benachbarter Städte, jedoch unter starkem Widerspruch der Bischöfe. Die ihm widerfahrene Ehre war völlig gegen seinen Sinn. Es bedurfte der List, um ihn dem Kloster zu entführen. Das Fest seiner Weihe zum Bischof wird am 4. Juli gefeiert. Kaum Bischof geworden gründete Martin ein zweites Kloster auf dem anderen Ufer der Loire: das heutige Marmoutiers. Er baute daselbst eine Kirche zu Ehren von Peter und Paul und sammelte etwa achtzig Mönche um sich, von denen mehrere Bischöfe der umliegenden Städte wurden. Sie lebten aus den Einkünften der Kirche, ohne als eigene Körperschaft irgend welchen Besitz zu haben; nicht einmal Almosen in Naturalien durften angenommen werden. Um 374 begab sich Martin in dienstlicher Angelegenheit an den Hof Kaisers Valentinian I. nach Trier und setzte trotz der Intriguen der arianischen Kaiserin Justina eine erfolgreiche Audienz durch. In seiner bischöflichen Thätigkeit erwuchs Martin zum volkstümlichen Wundermann. Er trieb seine Mission unter den Landleuten der umliegenden Gebiete hauptsächlich mit dem Anspruch des Aufklärers und ermöglichte durch seine rücksichtslose und doch wohl überlegte Bekehrungsthätigkeit die Ausbreitung des Christentums von den Städten, bis dahin dessen ausschließlichem Sitz in Gallien, auf die Landbevölkerung. Ins Jahr 383/84 fällt ein zweiter Besuch bei dem Kaiser — diesmal vor Maximus — in Trier, woselbst sich Martin im Gegensatz zu den anderen anwesenden Bischöfen außerordentlich selbstständig benahm und sich dennoch großer Rücksichten, besonders seitens der Kaiserin zu erfreuen hatte. Damals ist Martin, nicht etwa nur für die Begnadigung politisch Verurteilter, sondern was für einen Mann katholischen Glaubens nicht unbedenklich war, auch für die Priscillianisten eingetreten. Wohl hat er ihre Hinrichtung nicht hindern können; doch wollte er wenigstens eine übereilte und ungerechte Entscheidung ihres Prozesses verhüten. Nicht Sympathie für die ihm selbst keineswegs genehmen Ansichten der spanischen Sektierer, sondern seine unbestechliche Gerechtigkeit ließen ihn gegen den vorschnellen Eifer des Ithacius und dessen Genossen Einsprache erheben; auch jetzt wie schon früher in seiner gegenüber Kaiser Maximus an den Tag gelegten Zurückhaltung ging er mit seinem mächtigen Freunde Ambrosius von Mailand einig und überdies mit Siricius dem heiligen Vater selbst. Doch vermochte er der fanatischen Gegnerschaft auf die Dauer nicht völlig Stand zu halten und machte schließlich schweren Herzens dem Kaiser um des lieben Friedens willen einige äußerste Zugeständnisse. Er ist aber die Gewissensbisse über diese, wie ihm war, sündhafte Nachgiebigkeit nie ganz los geworden und sagte, er sei von da an innerlich gebrochen, obschon ihm noch zehn Jahre in voller Kraft in Tours zu wirken beschieden war. An theologischer Dogmatik hat M. sein Leben lang nie schwer getragen und hat auch keine Zeile geschriftstellert. Er war mit einseitiger Absichtlichkeit Mann des praktischen Lebens und deshalb setzte sich sein Christentum auch höchst einfach aus dem trinitarischen Symbolglauben, aus Reliquienkult und den Visionen guter und böser Geister zusammen. Auch verblendete ihn seine Vorliebe für mönchische Askese gegenüber den Anforderungen der bürgerlichen Ethik und dem sittlichen Empfinden der Eheleute. Aber im schroffen Gegensatz zu der geruhsamen Kontemplation orientalischer Einsiedler kannte er für sich und andere nur That und Arbeit. Ein kräftiger, gesunder Erdinstinkt, ein frischer energischer Bethätigungstrieb verschafften seiner vielseitigen Wirksamkeit als Mönchsvater, als Heidenmissionar und als Volksarzt unbeschreibliche Erfolge. Bis ins Greisenalter von unermüdlichem Eifer schied er — eines Sonntags um Mitternacht — ab und wurde an einem 11. November ums Jahr 400 (397—401) beigesetzt. Eine nicht zu übersehende Kritik seiner bischöflichen Amtsführung bildet die Thatsache, daß zu seinem Nachfolger sein bitterster Feind Briccius als Vertreter der antimönchischen Weltgeistlichkeit gewählt wurde. Über seinem Grabe erhob sich als Schöpfung des fränkischen Volksglaubens, den sein Lebenswerk vorbereitet und einzig ermöglicht hatte, seine Gestalt als merowingischer Nationalheiliger und machte Tours zu einem Wallfahrtsort ohnegleichen. Sein Andenken nahm in der abendländischen Heiligenverehrung des Mittelalters einen allerersten Rang ein und wurde von epischen und mythischen Anwandlungen mit betroffen, die sich in französischer und in deutscher Ausprägung charakteristisch gegenüberstehen. Vgl. zu den sprichwörtlichen Redensarten **faire la Saint**

Martin für ein Zechgelage, Martiner für sich Betrinken, le mal de St. Martin für Rausch A. Lecoy de la Marche, Saint Martin, Tours 1881, S. 633—654 und zu den volkstümlichen deutschen Martinsbegriffen, als da sind Martinspferd, -mantel, -minne, -feuer, -gerste, -hammer, -vogel, -gans, -horn, -wein, -luft, -fasten, -männchen, sowie Junker Märten, Pelzmartle u. s. w. Karl Simrock, Mythologie S. 507—594; Martinslieder, herausgeg. von Simrock, Bonn 1846, S. XXI; E. H. Meyer, Germanische Mythologie 1891, S. 254—257; H. Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, Hannover 1878, S. 193—243; Art. „Feste" in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, Bd IV, 2. Aufl. 1424—1427; H. Weingarten a. a. O., der überdies auf die fast schonende Ausnahmerücksicht Luthers für seinen Namenspatron aufmerksam macht. **Carl Albr. Bernoulli.**

Martin von Vargas s. Bd IV S. 124, 22—40.

Martineau, J., s. Unitarier.

Martinius, Matthias, gest. 1630. — Vgl. die Vita in der Utrechter Ausgabe des Lexikon; desgl. Meieri Orationes de Schola Brem. 1684; C. Itenii, Oratio de Illustri Bremensium Schola 1741; Jöchers Allg. Gelehrten-Lexikon 1756; Rotermunds Bremer Gelehrtenlexikon 1813; Iken, Das Bremer Gymnasium illustre im 17. Jahrh. (Brem. Jahrb. XII, 11 ff.), sowie die unten erwähnten Schriften.

Matthias Martinius (Martini), hervorragender reformierter Theologe und Philologe, ist geboren 1572 zu Freienhagen, Grafschaft Waldeck. Seine Bedeutung zeigt sich schon in früher Beförderung. Nachdem er in Herborn, besonders unter Piscator, studiert, finden wir ihn mit 22 Jahren als Hofprediger bei der Herrschaft Nassau-Dillenburg, im folgenden als Professor in Herborn, wo er auch die Kostgänger zu beaufsichtigen und abwechselnd am Sonntag zu predigen hat, und nach 10 Jahren als Stadtpfarrer in Emden (1607). Von hier aus erfolgt 1610 die Berufung des inzwischen durch seine Schriften bekannt gewordenen Mannes in seine eigentliche Lebensstellung, als Professor der Theologie und Rektor des „Gymnasiums illustre" in Bremen. Diese Anstalt, eine Schöpfung der Reformation (1528), war, mit der Wendung der Stadt zum Philippismus und in der Folge zur reformierten Konfession, insbesondere durch Christoph Pezel bedeutend gehoben und, nach anderer Städte Vorgang, nebst dem Pädagogium zu einer Universität zweiten Ranges mit vier Fakultäten erweitert worden (1584). Aber erst durch Martinius sollte sie wirklich eine „berühmte" werden. Denn der Ruf seiner theologischen und philologischen Kenntnisse, sowie seiner Lehrgaben verbreitete sich so sehr, daß Schüler aus nah und fern herzuströmten. Wir hören von solchen nicht bloß seitens der reformierten Gegenden Deutschlands, sondern auch aus der Schweiz, Ungarn, Dänemark, Norwegen, Schottland, Frankreich, Spanien (ein Schüler von ihm starb 1633 zu Toledo den Märtyrertod), insbesondere auch aus den adeligen Kreisen von Böhmen und Mähren, wo die Gegenreformation noch nicht ihr Werk gethan. War doch Martinius, wie in den alten, so auch in den meisten neueren Sprachen wohlbewandert, so daß er auch den Fremden viel sein konnte. Die Anstalt hat damals eine Blüte erlangt, wie infolge der bald eintretenden schweren Kriegsjahre und späterhin niemals wieder.

Eine wohl ebenso weitreichende Bedeutung sollte der Mann durch seine Teilnahme an der Dordrechter Synode (1618 und 1619) gewinnen. Hierhin mit zwei anderen Bremern, den Predigern und Professoren Ludwig Crocius (Sohn vom Verfasser des Märtyrerbuches Paul Crocius) und Heinrich Isselburg, deputiert, vertrat er, als Prädestinatianer der milderen Observanz, innerhalb der siegreichen antiarminianischen Partei den entschiedensten Gegensatz zu Franz Gomar mit Erfolg, von den Engländern und teilweise den Hessen unterstützt. So kam, ganz besonders durch seine Wirksamkeit, nicht der Supralapsarismus, sondern der Infralapsarismus zum Siege, obwohl ersterer nicht, wie Martinius gewünscht, verworfen ward und darum in den Niederlanden weiter bestand. Die entscheidende Bedeutung des Mannes auf der Synode geht aus den Quellen klar hervor, und es ist daher eine grundfalsche Meinung, die Kohlmann aufgebracht (Welche Bekenntnisschriften hatten in der Bremischen Kirche Geltung? 1852, S. 27 f.) und andere, wie Heppe (Dogmatik des deutschen Protestantismus I, S. 195), nachschreiben, daß er den philippistischen Standpunkt vertreten, unterlegen sei und nur aus feiger Nachgiebigkeit die Akten mit unterschrieben habe. Seine dafür angeführte briefliche Äußerung: „O Dordrecht, Dordrecht, wollte Gott, ich hätte dich nie gesehen!" ist aus einem zweifelhaften Anekdotenbuch genommen (Graf, Beiträge zur Geschichte der Synode zu Dordrecht, Basel 1825,

S. 126 f.) und kann, wenn überhaupt historisch, nur aus augenblicklicher Mißstimmung über die Parteiungen geflossen sein. War doch gerade seine Meinung zum Siege gekommen (Iken, Die Bremer und die Synode zu Dortrecht, Brem. Jahrb. X, S. 11 ff.). — Nach seiner Rückkehr wirkte er unter den bei den Kriegszeiten schwieriger gewordenen Ver- 5 hältnissen mit gleicher Kraft am Bremer Gymnasium weiter. Am 21. Juni 1630 erreichte den 58jährigen plötzlich, bei einem Ferienaufenthalt in dem einige Meilen von Bremen gelegenen Dorfe Kirchtimke bei einem Schüler, der dort Prediger war, der Tod am Schlagfluß. Die Leiche wurde nach Bremen gebracht und unter großen Ehrenbezeugungen in der U. L. Frauenkirche bestattet.

10 Martinius hat eine große Reihe von Schriften hinterlassen, theologischen wie philologischen, alle bis auf zwei deutsche Erbauungstraktate in lateinischer Sprache und von gelehrter Art. Früh bekannt wurde er durch sein 1603 erschienenes Buch Christianae doctrinae summa capita; item methodus. Hochgeschätzt wurde hernach sein *Κειμήλιον* (1612), eine Erklärung der fünf Hauptstücke. Daneben erschienen viele dogmatische und 15 exegetische Monographien, auch Streitschriften gegen die Lutheraner Philipp Nikolai und Balthasar Mentzer u. a. Sein berühmtestes Werk aber wurde das noch heute von manchen hochgeschätzte Lexicon philologico-etymologicum, in Folio 4138 Seiten, das mehrfach in neuen Auflagen erschien: 1623 Bremen, 1665 Frankfurt, 1697 Utrecht, 1711 in Amsterdam und Utrecht. Bei aller Gelehrsamkeit und Anerkennung blieb der Mann von 20 milder und frommer Gesinnung, nur aus Notwehr zum Streit greifend; doch stand er, unter steter Hochachtung Luthers („Optimus praeceptor D. Lutherus"), fest auf seiten der Reformierten. Er war von kleiner Gestalt, beim Arbeiten pflegte er auf dem Boden zu sitzen oder zu liegen zwischen einem Labyrinth von Büchern. Ein Sohn von ihm wurde Prediger in dem zu Bremen gehörigen Orte Flögeln. **Iken.**

25 **Martyrarius** hieß der Kleriker, dem die Obhut eines Martyriums, d. h. einer Kirche mit Märtyrergrab, anvertraut war. Diakonen, Presbyter, selbst Äbte bekleideten dies ehrenvolle Amt. Es läßt sich in verschiedenen Gegenden der Kirche des Mittelalters nachweisen (in Syrakus durch die Vita Zosimi AS März III[1], 839 n. 6; in Rom unter dem Titel custos martyrum durch den Liber pontif. Sylvester I. ed Duchesne I, 30 171, 17; vgl. 190 f.); der Titel M. ist bis jetzt nur aus dem Frankenreich bekannt. Vgl. die oben Bd I, 201, 1 ff. angeführten Stellen aus Gregor von Tours; dazu c. 13 Orléans 533; Formula Andecavensis 49 (MG Leges V, 21). **H. Achelis.**

Martyrologium s. Acta martyrum Bd I S. 143, 12 ff.

Maruthas, Bischof von Maipherkat, gest. um 420. — Litteratur: Socr. 35 6, 15; 7, 8; Soz. 8, 16; Barhebraeus, Chron. eccl. II, 45; Assemani, BO 1, 174—179; 181—194; Wright, Syr. Lit. 44—46; Duval, Litt. Syr.[2] 132 f., 428.

Maruthas (מָרוּתָא = *κυριότης*), hervorragender Kirchenmann von Maipherkat in Mesopotamien (griechisch Martyropolis, syrisch Medhinat sāhde, arabisch Majjāfāriqīn), von Theodosius II. zweimal als Gesandter an Jezdegerd I. geschickt. Ebedjesu nennt von 40 ihm ein Buch der Martyrien, kirchliche Dichtungen, insbesondere über die Märtyrer und eine Übersetzung der Kanones von Nicäa mit einer Geschichte des Konzils, führt auch seinen Namen unter den Teilnehmern dieser Versammlung auf (IX, 83, S. 127 in der Liste von Gelzer, Hilgenfeld, Cuntz). Vgl. dazu jetzt Oskar Braun, De sancta Nicaena Synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat nach einer Handschrift der Pro- 45 paganda zu Rom übersetzt (Kirchengeschichtliche Studien IV, 3) München 1898 (s. A. Harnack, ThLZ 99, 2). „The Martyrs' Anthem" ist übersetzt in Macleans East Syrian Daily Offices (London 1894) S. 12—23. Am wichtigsten ist seine Geschichte der persischen Märtyrer unter Sapor II., Jezdegerd I. (und Bahnam V.) 341—379; hrsg. von St. Evodius Assemani 1748, vermehrt und verbessert von P. Bedjan in Acta 50 Martyrum et Sanctorum, Tomus secundus (Parisiis 1891), 57—396. Ins Deutsche übersetzt von P. Zingerle, Echte Akten heiliger Märtyrer des Morgenlandes, Zwei Teile, Innsbruck 1836. Unter seinem Namen laufen die Akten des Konzils von Seleucia 410; vgl. Lamy, Concilium Seleuciae et Ctesiphonti habitum anno 410. Textum syriacum edidit, latine vertit notisque instruxit T. J. L., Lovanii 1868, 4°. Nach 55 dem syr. Kalendarium der Berliner Bibliothek (Sachau 304, Verzeichnis S. 30) ist der 6. Moses-Freitag der Gedenktag der Väter Maruthas, Selibha-Zekhā, Gabriel, Simon u. s. w., der Bischöfe von Amid und Maipherkat. Nach demselben Verzeichnis

S. 559 umgab Julian, der Bruder des M. von Maipherkat, das Kloster des hl. Babhai auf dem Berg Izla, das 1000 Mönche zählte und groß wie eine Stadt war, mit einer Mauer. **Eb. Nestle.**

Maruthas von Takrit, gest. 649. — Litteratur: S. oben S. 392, 36; Wright S. 137; Duval S. 374.

Nicht zu verwechseln mit Maruthas von Maipherkat (wie auch noch in der 2. Aufl. geschah) ist M., Bischof von Takrit, der erste jakobitische Maphrian (s. Bd VIII S. 569), geb. in der persischen Diöcese Beth Nuhadre, eine Zeit lang in Edessa studierend, sein Leben beschrieben von seinem Nachfolger Dencha, Verf. einer Liturgie (im Missale der Maroniten von 1594, S. 172, bei Renaudot II, 261), eines Kommentars über die Evangelien (zwei Scholien daraus zu Ex 16, 1 und Mt 26, 6—14 in Mösingers Monumenta syriaca 2, 32), von Predigten z. B. über die Wasserweihe an Epiphanien und kirchlicher Hymnen. **Eb. Nestle.**

Masora. — I. Litteratur: Zur Einführung: J. Buxtorf, Tiberias sive Commentarius masorethicus triplex, Basel 1620, beste Ausgabe, das. 1665, 4° (430 S.) || Joann. Frid. Cotta, Exercitatio historico-critica de origine masorae punctorumque Vet. Testamenti Hebraicorum, Tübingen 1726, 4° (93 S.). || Jo. Chr. Wolf, Bibliotheca Hebraea, Hamburg 4°, Bd II (1721) 460—544, ältere Litteratur S. 534 ff., und Bd IV (1733), 206—227. || Abr. Geiger, Zur Geschichte der Massorah, in: Jüdische Ztschr. f. Wissenschaft und Leben III (1864/65), 78—118. || E. le Savoureux, Études historiques et exégétiques sur l'Ancien Testament, Paris 1887. 191—224. || Is. Harris, The rise and development of the Massorah, in: Jewish Quarterly Review 1889 (I), 128—142; 223—257. || W. Bacher, Die Massora, in: Winter und Wünsche, Die jüd. Litteratur seit Abschluß des Kanons II (Trier 1894, 121 bis 132; A contribution to the history of the term Massorah, in: JQR 1891 (III), 785—790. || Chr. D. Ginsburg, Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew Bible, London 1897, besonders S. 1—468.

Elias Levita, ספר מסורת המסורת, Venedig 1536, 4°; Basel 1539, 8°; deutsch unter Aufsicht und mit Anmerkungen J. S. Semler's, Halle 1772. || Chr. D. Ginsburg, The Massoreth ha-massoreth of Elias Levita . . in Hebrew, with an English translation, and critical and explanatory notes, London 1867. || Sal. Frensdorff, Massoretisches Wörterbuch, Hann. und Leipzig 1876, 4° (20 und 387 S.). Unentbehrlich für jeden Forscher auf dem Gebiete der M., vgl. meine ausführliche Anzeige in ThStK 1878, 354—370.

Anleitung zum Gebrauch der M. besonders in den Schriften von Buxtorf, Joseph ben David Heilbronn, A. Worms und Frensdorff (auch in Ochlah W'ochlah).

Chr. D. Ginsburg, The Massorah compiled from manuscripts alphabetically and lexically arranged, London 1880—85 (758, 830 und 383 S.) 3 Bde groß Folio. Ueberaus fleißiges Sammelwerk. (Inhaltreiche, aber nicht ganz gerechte Anzeige von S. Bär in ZdmG 1886, 743—758.) Der Schlußband mit Quellenangaben und Erläuterungen ist jetzt (Herbst 1902) im Druck. || Salomo Jedidjah Minnorzi, gewöhnlich kurz Norzi genannt, Kritischer Kommentar zur Bibel, 1626 druckfertig, aber erst 1742—1744 unter dem Titel Minchath Schaj von Raphael Chajjim in der Mantuaner Bibelausgabe (4°) ediert; besonders gedruckt Wien 1813, 4°. — || Abraham ben Reuben aus Ochrida, ס׳ בית אברהם, Konstantinopel 1742, Fol. (86 Blatt), masor. Lexikon zum Pentateuch (Verba und Nomina; Partikeln; Eigennamen). || (David Viterbi), ס׳ אם למסורת, Mantua 1748, 4° (42 Bl.), ohne den Namen des Verf. gedruckt von dem eben genannten Raphael Chajjim. || Abraham (Abbele) ben Jirmejah aus Kalvary, ס׳ סדר אברהם, Frankfurt a. O. 1752, 4° (49 Bl.), M. zum Pent. in alphabet. Ordnung. || Ascher Anschel Worms, סייג לתורה, Frankf. a. M. 1766, 4° (49 Blatt und latein. Einleitung von Megerlin. || Joseph ben David (Heilbronn) aus Eschwe[ge], ס׳ מבין חידות, Amsterdam 1765, 4° (11 und 93 Bl.). Erklärung der masor. Abbreviaturen und Termini, sowie der Masorah zum Pent.; praktisch, aber Plagiat aus dem damals noch nicht gedruckten Buche des A. Worms. || Joseph ben Mordekhaj aus Berditschew, מסורה ברורה, Berditschew um 1820, 4°, alphabet. M. zum Pent. und (anhangsweise) zu Esth.

Die mystischen Deutungen masoretischer Angaben von Meir Angel (מסורת הברית, Krakau 1619, 4°), Jakob Zausmer ben Isaak (טעמי המסורה, Amsterdam 1651, 4°), David Teble ben Benjamin (מסורת הברית, Hamburg 1715, 4°) u. s. w. entbehren des wissenschaftlichen Wertes. Sie werden hier nur deswegen erwähnt, weil man aus ihnen ersieht, in wie hohem Ansehen die M. bei den Juden stand (und noch steht).

Punktation bei den Syrern. Litteratur s. ZlThK 1875, 623. 624. Dazu vgl. noch: J. P. Martin, Histoire de la Ponctuation ou de la Massore chez les Syriens, Paris 1875; Eb. Nestle in ZdmG 1876, 525—533; Ad. Merx, Historia artis grammaticae apud Syros, Leipz. 1889, 62 ff.; G. Diettrich, Die Massorah der östlichen und westlichen Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jesaia, London 1899.

Zur Geschichte der hebr. Punktation vgl. ZlThK 1875, 619—623. || H. Grätz, Die An-

fänge der Vokalzeichen im Hebräischen, in: MtSschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judth. 1881, 348—367. 395—405; Die mannigfache Anwendung und Bedeutung des Dagesch, das. 1882, 425—451. 473—497. || Franz Praetorius, Paseq, in: ZdmG 1899, 683—692. || M. Schwab, Des points-voyelles dans les langues sémitiques, Paris 1879; J. Derenbourg in Revue Critique 1879, 21. Juni.

Die Litteratur über die supralineare (gewöhnlich sagt man jetzt „babylonische") Punktation ist zusammengestellt in meiner Ausgabe des Prophetarum posteriorum codex Babylonicus Petropolitanus, Petersburg u. Leipzig 1876, S. VII; vgl. noch ZlThK 1877, 17—52; Fr. Praetorius in ZdmG 1899, 181—196; G. Margoliouth in Proceedings of the Society for Biblical Archaeology 1893, 164—205 (der das vereinfachte Zeichensystem unrichtig als das ältere ansieht).

Ueber ein drittes Punktationssystem s. M. Friedländer in Jew. Quart. Review 1895, 564—568; C. Levias in American Journal for Semit. Lang. and Lit. XV (1898/9), 157 bis 164 und bes. P. Kahle in ZatW 1901, 273—317.

Accentuation: H. Grätz, Ursprung der Accentzeichen im Hebr., in: MtSschr. f. Gesch. und Wissensch. des Judth. 1882, 385—409. || Ad. Büchler, Untersuchung zur Entstehung u. Entwickelung der hebr. Accente. I: Der Ursprung der vertikalen Bestandteile, Wien 1891 (182 S.) || Franz Praetorius, Ueber die Herkunft der hebr. Accente, Berlin 1901 (54 S.); Die Uebernahme der früh-mittelgriechischen Neumen durch die Juden, Berl. 1901 (22 S.) || Paul Kahle in ZdmG 1901, 167—194.

Ueber die Genealogie des Ahron ben Moscheh ben Ascher und die ältesten bis jetzt bekannten Punktatoren und Masorethen s. meinen Aufsatz „Ein Beitrag zur Geschichte des hebr. Bibeltextes" in ThStK 1875, 736—746 (vgl. 1876, 554) und Ad. Merx, Die Tschufutkaleschen Fragmente, in: Verhandlungen des 5. Internation. Orientalisten-Kongresses II, 1, S. 188—225 (Berlin 1882). || W. Bacher, Die Anfänge der hebr. Grammatik, in: ZdmM 1895, 1—62; 335—392, bes. 1—38. || S. Bär und H. L. Strack, Die Dikduke ha-tᵉamim des Ahron ben Moscheh ben Ascher und andere alte grammatisch-massorethische Lehrstücke ... mit Benutzung zahlreicher alter Handschriften, Leipzig 1879 (XLII, 95 S.); vgl. Bacher, ZdmG 1895, 23—38, und P. Kahle, ZdmG 1901, 167 ff. | H. L. Strack, Prolegomena critica in Vetus Test. Hebr., Leipzig 1873 (Neubearbeitung geplant); Die biblischen und massoret. Handschriften zu Tschufut-Kale in der Krim, in: ZlThK 1875, 585—624.

II. Die ältest bezeugte Aussprache des Wortes M. ist מָסֹרֶת, Mem mit Qamez wie in dem Ez 20, 37 vorkommenden Worte, welches der Thargum und Theodotion (*παράδοσις*) „Überlieferung" gedeutet haben. In Thargumhandschriften mit supralinearer Punktation findet man מָסָרְתָּא und מַסַּרְתָּא. An den biblischen Ortsnamen Dt 10, 6; Nu 33, 30 lehnen sich die Namensformen מוֹסֵרָה und מוֹסֵרוֹת an. Die Schreibung מָסוֹרָה (ō vor r) scheint aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts zu stammen. Die Aussprache מַסֹּרֶת (Mem mit Pathach und folgendem Dagesch) folgt der Analogie von בַּצֹּרֶת, כַּפֹּרֶת und hat keinen alten Zeugen für sich.

M. bedeutet zunächst allgemein: „Überlieferung" traditio; das Verbum מְסַר, מָסַר im Thargumischen und Nachbiblisch-Hebräischen: übergeben, überliefern. Mischna Aboth 1, 1: „Mose empfing die Lehre vom Sinai und überlieferte sie וּמְסָרָהּ dem Josua"; Schekalim 6, 1: „Die Familie des Rabban Gamaliel und die des R. Chananja verbeugten sich vor der Holzkammer im Heiligtume; denn sie hatten als Masora von ihren Vorfahren (מסורת בידם מאבותיהם), daß dort die Bundeslade verborgen sei." Das Objekt der M. sind geschichtliche oder sonstige Kenntnisse, während Überlieferungen religionsgesetzlichen Inhalts durch הֲלָכָה, Halakha, bezeichnet werden. Insonderheit steht M. von der sorgfältigen Ueberlieferung des Bibeltextes und zwar zunächst von der des Pentateuchtextes. So schon in dem Satze des R. Akiba Aboth 3, 13: מ' סְיָג לַתּוֹרָה „die sorgfältige Überlieferung des Textes ist ein schützender Zaun für das Gesetz", d. h. durch die Erhaltung des geschriebenen Textes der Thora in allen Einzelheiten wird auch das thatsächliche Halten des Gesetzes sicher gestellt. — Die im babylon. Thalmud häufige Formel יֵשׁ־אֵם לַמָּסוֹרֶת (die Ueberlieferung hat eine feste Grundlage) bezieht sich auf den überlieferten Konsonantentext, bei dessen Beibehaltung eine andere als die mündlich überlieferte gewöhnliche Lesung יֵשׁ־אֵם לַמִּקְרָא die Lesung, Vokalisierung hat eine feste Grundlage) zulässig sei. Über diese Formeln vgl. Joh. Buxtorf, De punctorum antiquitate S. 96. 103—110; Hupfeld in ThStKr 1830, 556—563; Journal Asiatique 1861, Bd 18, 447 f. (wo אם nach Saʿadja und Thanchum אִם base, racine erklärt wird); Abr. Geiger in Jüd. Ztschr. 1862, 290 f.; Strack, Prolegg. S. 66—70. 122.

Hiernach versteht man unter M. seit lange fast ausschließlich speziell die Überlieferung bezüglich des Bibeltextes; diejenigen, welche sich mit dieser Überlieferung erhaltend, ausbauend, bearbeitend beschäftigten, nennt man בעלי המסורת Masorethen.

III. Der Königsherrschaft folgte in Israel nach der Rückkehr aus dem babylonischen

Exil die Zeit des Nomismus. In dieser Zeit war das Gesetz Moses der Schwerpunkt des gesamten Lebens; daher mußte der Erhaltung dieses Gesetzes große Sorgfalt gewidmet werden. Schon Esra wird wiederholt הַסֹּפֵר genannt und Einmal geradezu als סֹפֵר מָהִיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה bezeichnet Esr 7, 6. Der Unterricht in der Thora begann schon in zarter Jugend, s. Aboth 5, 21; bab. Sukka 42ª (nach Lv Rabba 7 bot das Buch Leviticus den ersten Lese- und Unterrichtsstoff). Das öffentliche Vorlesen des Gesetzes in den Synagogen nennt Jakobus AG 15, 21 *ἐκ γενεῶν ἀρχαίων* bestehend. Ueber die durch diese Maßregeln bewirkte Allgemeinheit und Gründlichkeit der Gesetzeskenntnis siehe Josephus, Gegen Apion I, 8; II, 17. 18, und Philo bei Eusebius, Praep. Evang. VIII, 7, 14. Auch aus den Propheten wurden schon früh Abschnitte öffentlich verlesen AG 13, 15, und auch die Hagiographen gewannen bald ähnliches hohes Ansehen (vgl. A. Büchler, The reading of the Law and Prophets in a triennial cycle in Jew. Quart. Rev. 1893, 420—468, und 1894, 1—73).

Wie bewirkte man nun, daß die heiligen Texte in der Gestalt, in welcher man sie von den Vätern überkommen hatte, erhalten und den Nachkommen überliefert wurden? Erstens durch genaue Bestimmungen über das Schreiben von Bibelcodices, speziell Synagogenrollen, vgl.: ספר תורה in Raph. Kirchheim, Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani, Frankf. a. M. 1851; Alphasi, Moses Maimonides und Jakob ben Ascher (בַּעַל הַטּוּרִים) in den bezüglichen Abschnitten ihrer Ritualwerke; Leop. Löw, Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden, Leipz. 1870. 71; A. G. Wähner, Antiquitates Ebraeorum I, 181—208; Salomo ben Joseph Ganzfried ס׳ קסת הסופר, Ungvar 1871, 4°; Abraham Chajjim aus Minsk, ס׳ כתוב לחיים, Wilna 1858; Bamberger, מלאכת שמים על הלכות ספר תורה כו׳, Hannover 1860; Strack, Prolegg. 13.

Zweitens traf man Vorkehrungen, um beständige Kontrollierung der Handschriften zu ermöglichen. Aus der Zeit der Thalmude und der älteren Midrasche kommt hier folgendes in Betracht. a) Man zählte, wie viele Verse, Wörter, Buchstaben in der ganzen Bibel oder einzelnen Teilen der Bibel enthalten seien, z. B. Qidduschin 30ª; man zählte auch, wie oft einzelne Wörter in der Bibel, in der Thora u. s. w. vorkommen, z. B. Schabbath 49ᵇ: מלאכה 39mal im Pentateuch. Vgl. Prolegg. 10—12. 79. 122, dazu noch S. Rapoport in Polaks Halikhoth Qedem (Oostersche Wandelingen, Amsterdam 1846), S. 9 ff.; Jul. Coßmann in Frankels Mtsschr. für die relig. Interessen des Judenthums 1846, 312—317. Die Überlieferung, daß die Summe aller Verse der Bibel gleich 23203 sei, wird zurückgeführt bis auf den in der Zeit der hadrianischen Verfolgung aus Palästina nach Babylonien gewanderten Bibelschreiber oder Schulmeister (סָפְרָא hat beide Bedeutungen) Naqqai נַקאי, s. W. Bacher, Mg. f. die Wiss. des Judenth. 1890, 169—172, und 1891, 58 f. — b) Man achtete auf alles Auffällige in den als korrekt geltenden Bibelhandschriften und erhielt es teils *α*, durch Zusammenstellung zu Gruppen, teils *β*, durch Deutung. Beispiele solcher Gruppen sind: Verzeichnis der Wörter, die beim Lesen durch solche, die für anständiger galten, ersetzt wurden, bab. Megilla 25ᵇ, z. B. ישגלנה Dt 28, 30 wird יִשְׁכָּבֶנָּה gelesen; Qᵉrê wᵉlo Kᵉthîb, Kᵉthîb wᵉlo Qᵉrê, bab. Nᵉdarim 37ᵇ, z. B. 2 Sa 8, 3 wird פְּרָת zwar gelesen, steht aber nicht im Texte; ʿIttur Sophᵉrim, d. h. die Anordnung, daß Waw kopulativum an einigen Stellen, wo es von vielen geschrieben wurde, nicht gelesen werden solle, Nedarim 37ᵇ, z. B. Gen 18, 5 vor אַחַר; Thiqqun Sophᵉrim (Korrektur) in den Midraschen Mᵉkhiltha und Thanchuma zu Ex 15, 7, z. B. Gen 18, 22 „und Abraham stand noch vor Jahve" (so die gedruckten Bibeln) für ursprüngliches „und Jahve stand noch vor Jahve". Vgl. Prolegg. 82. 85—88; Ginsburg, Introduction 308—318 und 345—361.

Beispiele der Deutung: Der außerordentliche Punkt über dem letzten Buchstaben des Wortes רחקה Nu 9, 10 in Mischna Pᵉsachim 9, 2 (in Wirklichkeit sind diese Punkte eigentlich Tilgungszeichen); das Zeichen (umgekehrtes Nun?) vor Nu 10, 35 und nach Nu 10, 36, s. Baraitha Schabbath 116ª Anfang und Siphre zur Stelle, vgl. S. Krauß, Der Obelos im masoret. Texte, in ZatW 1902, 57—64; das schwebende Nun in מנשה Ri 18, 30, s. pal. Bᵉrakhoth IX, 13ᵈ Z. 14 ed. Krakau, und bab. Baba bathra 109ᵇ; die volle und die defektive Schreibung und besonders die sogenannten Qᵉrê ukhᵉthîb, d. h. die Stellen, an welchen die recipierte Lesung eines Wortes von dem Konsonantentexte, welchen man nicht zu ändern wagte, abwich. Vgl. Prolegg. 88 ff.; 70 ff.; 81 f.; Ginsburg, Introd. 318—345; 183—186. Die Art dieser Deutungen wollen wir durch vollständige Mitteilung zweier Beispiele anschaulich machen. Gen 23, 16 ist der Name ʿEphron erst mit Waw עפרון, dann defektiv geschrieben. In Bezug darauf bemerkt der Midrasch Gn Rabba Sektion 58: „Im Spruchbuch 28, 22 heißt es: »Nach Reichtum überstürzt

sich der Mann schelen Auges und erkennt nicht, daß Mangel ihn überkommen wird.« Das ist ʿEphron, der das Vermögen des Gerechten an sich bringen wollte, den aber hernach Mangel traf“ [חסר ist auch masorethische Bezeichnung der defektiven Schreibung]. Hag 1, 8 wird אֶכָּבְדָה gelesen, ist aber nur אכבד geschrieben. Samuel bar Inja fragt bab. Joma 21ᵇ, warum das He in der Schrift fehle; die Antwort lautet: „Fünf [ה Zahlzeichen für 5] Dinge, die im ersten Tempel waren, fehlten dem zweiten, nämlich die Bundeslade mit Deckel und Cherubim, das heilige Feuer, die göttliche Gnadengegenwart, der heilige Geist und die Urim und Thummim“.

IV. Nirgends wird in den Thalmuden oder älteren Midraschen berichtet, daß Materialien dieser Art schriftlich fixiert gewesen seien; wir werden also anzunehmen haben, daß sie gleich den halakhischen Diskussionen der Mischnalehrer (Thanna'im), dann der Thalmudlehrer (Amora'im) nur mündlich fortgepflanzt wurden. Lediglich mündlich wurde wenigstens bis zum Schlusse der Amoräerzeit, wahrscheinlich noch in das 7. Jahrhundert hinein auch die gesamte Tradition über die Aussprache (Vokale, Sinnabteilung, Vortrag) des Bibeltextes erhalten. Die Einteilung der Thora in Sabbathperikopen (in Palästina für einen dreijährigen Cyklus, in Babylonien für einen einjährigen, s. bab. Mᵉgilla 29ᵇ) und in Verse war bekannt; äußerlich erkennbar aber, nämlich durch verschiedene Einrichtung der Zwischenräume, waren nur die (290) offenen und (379) geschlossenen kleinen Paraschen oder Abschnitte. — Es scheint, daß man erst, nachdem durch Einführung der Punktation die Schriftlichmachung der die Aussprache und den Vortrag betreffenden Tradition ermöglicht worden war, nachdem also nicht mehr der bloße Konsonantentext niedergeschrieben wurde, begonnen hat, auch Bemerkungen der vorher (Nr. III) erwähnten Art teils an den Rändern des Bibeltextes, teils am Schlusse der Bibel oder einzelner Bücher, teils (dies selten) in besonderen Heften aufzuzeichnen. Auf die Einführung der Punktation und das Aufschreiben masorethischer Bemerkungen haben die gleichartigen Arbeiten der Araber und Syrer erheblichen Einfluß ausgeübt. Doch ist leider die Geschichte der hebräischen Punktation noch sehr in Dunkel gehüllt.

Die Entwickelung war nicht eine innerhalb des ganzen Judentums einheitliche, sondern, wie die ostländischen oder babylonischen Juden von den westländischen oder palästinischen hinsichtlich der Ausgestaltung der Lehre (babylon. und palästin. Thalmud) und der Art der Gesetzesvorlesung (oben Zeile 16) voneinander abwichen, so gab es Verschiedenheiten auch zwischen den Bibelhandschriften der einen und der anderen. Überhaupt bieten die Bibelkodices, in je ältere Zeiten wir zurückgehen, um so verschiedeneren Text. Auch die masorethischen Sätze und Angaben stehen vielfach miteinander in Widerspruch; ganz natürlich, da sie nicht alle auf dieselbe Autorität (Lehrer, Musterkodex u. s. w.) zurückgehen. Leider hat S. Bär dies verkannt und infolgedessen oft von zwei nicht miteinander übereinstimmenden masorethischen Angaben die eine ohne weiteres für „verderbt“ erklärt und nach der anderen „berichtigt“. — Die weitgehende Übereinstimmung fast aller gut erhaltenen Bibelmanuskripte ist Folge des nivellierenden Einflusses, den die Autorität der Masorethen von Tiberias, insonderheit des Ahron ben Moscheh ben Ascher ausübte. Aus diesem Grunde habe ich der von J. G. Sommer (Bibl. Abhandlungen, Bonn 1846, S. 49), J. Olshausen, P. de Lagarde und nach diesem von vielen vorgetragenen Ansicht, daß alle unsere Bibelhandschriften auf ein einziges als Norm aufgestelltes Manuskript zurückgehen, stets widersprochen. — In welchen Kreisen die drei bis jetzt bekannten Punktationssysteme entstanden sind, wissen wir nicht. Die Ansicht, daß das meist verbreitete, das sog. tiberiensische (das der gewöhnlichen Bibeldrucke) in Tiberias oder überhaupt in Palästina erfunden sei, hat beachtenswerte Gründe wider sich; ebenso wenig kann man Babylonien als Ursprungsland des supralinearen Systems erweisen.

V. Die abendländische Masora. Das masorethische Studium hat lange besonders in Tiberias geblüht (über die ältere Geschichte dieser Stadt s. die gründliche Arbeit von H. T. de Graaf, De Joodsche wetgeleerden in T. von 70—400 n. Chr., Groningen 1902. Über den zweiten Namen מעזיה s. Dikduke 79—81). Daher werden in den Randnoten mancher Bibelkodices Lesarten der Männer von Tiberias (אנשי טבריה oder bloß טבריה) erwähnt. Hier war namentlich auch die Familie des Ahron ben Moscheh ben Ascher (gewöhnlich kurzweg Ben Ascher) zu Hause, dessen Genealogie wir jetzt durch sechs Geschlechter kennen: Ascher der Alte (der Große), Nehemia, Moscheh, Ascher, Moscheh, Ahron. Da Ahron in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts lebte, wird sein erster uns genannter Ahnherr gegen Ende des 8. Jahrhunderts gewirkt haben; damals also war die Masora bereits Gegenstand eingehender Studien und muß unser Punktationssystem in allem Wesentlichen abgeschlossen gewesen sein. Wahrscheinlich noch früher lebten die in

den masoret. Kodices Tschufutk. 9 und 14 genannten Autoritäten: Pinchas das Schulhaupt, Abraham ben Phurâth, Riqât, Abraham ben Riqât, Moscheh Mocheh מוֹחֶה (so, mit Segol) einerseits und Achijjahu aus Tiberias, Chabib ben Piphijjim, Zemach mit den Beinamen Ben Zawwara und Abu Selutum, Zemach ben Abi schaiba, Abu'l 'Umaitar andererseits (so Merx, Zur Geschichte der M. 208). Hiermit ist aber die Zahl der alten Masorethen noch nicht vollständig: ein sonst unbekannter R. Jonathan wird von S. Pinsker, Lickute Kadmoniot, Wien 1860, S. כ״ט und ל״א neben Moscheh ben Mocheh erwähnt; einen R. Moscheh Gimzuz גמזוז fand ich in den Randnoten zweier Bibelkodices genannt. Ahrons Zeitgenosse war Moscheh ben David ben Naphthali (meist einfach Ben Naphthali). Noch vor diesen beiden wurde der zu hohem Ansehen gelangte Kodex מַחֲזוֹרָא רַבָּה geschrieben.

Von der Mehrzahl der genannten Autoritäten kennen wir nur den Namen, von etlichen auch einzelne Lesarten. Etwas mehr wissen wir (aus den Rand- oder Schlußbemerkungen in Bibelhandschriften) von Moscheh Mocheh, R. Pinchas (über ihn s. Ginsburg, Massorah I, 612; III, 23a. 26b; Introd. 465 f.) und Machazora rabba. Dieser Kodex wird schon von Ben Naphthali citiert, s. Derenbourg, Manuel du lecteur, Paris 1871, 122; Pinsker, Lickute S. כ״ט, כ״א, ל״ב, Sal. Norzi zu Gen 22, 8; Nu 21, 4; 2 Kg 19, 25; Ps 62, 4; 2 Chr 32, 30; Jakob Sappir in אבן ספיר I, Bl. 15b; Ginsburg, Massorah I, S. 611; III, 25. 26. 28. 36 und Introd. 435 ff. — Über andere Musterkodices vgl. Prolegg. 14 ff. 112 ff. und Ginsburg, Introd. 410—421 (Thorarolle der Severus-Synagoge in Rom). 429—442. Kodex Hilleli s. Ginsb. Mass. I, 22—36. 604 f. 608, und III, 106—134; Kodex זנבוקי I, 22 ff.; ספר עזרא I, 611 und III, 25. 26; ספר ירידור III, 135. Dies Material kann gewiß noch bedeutend vermehrt werden. Die Abweichungen des Ben Naphthali von Ben Ascher sind in ausführlichen Listen (z. B. Ginsburg, Massorah I, S. 571—591 und III, 175—190. 348) und zahlreichen Randnoten überliefert, s. das von mir schon in Dikduke S. XI—XIII Zusammengestellte (dort auch ein Autoepigraph des Ben N. und der Beweis, daß Ben N. nicht nur in Bezug auf die Punktation, sondern auch hinsichtlich der Konsonanten von Ben Ascher abwich); Ginsburg, Introd. 241—286.

Der berühmteste von allen Masorethen ist Ahron ben Moscheh ben Ascher (Dikduke S. X—XVII), welcher in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts in Tiberias blühte; denn er gilt seit dem Beginn unseres Jahrtausends, insonderheit aber seit Moscheh ben Maimon und David Kimchi für die Feststellung des überlieferten Bibeltextes als maßgebende Autorität (Dikduke IX). Daß ein in Aleppo befindlicher Bibelkodex wirklich von ihm selbst, wie ein Epigraph aussagt, mit Punktation und Masora ausgestattet worden ist, haben W. Wickes (Treatise on the accentuation of the twenty-one so-called prose books of the Old Test., Oxford 1887, S. VII—IX) und andere bestritten. Jedenfalls ist er zur Zeit für die Wissenschaft nicht vorhanden. Daher besteht die nächste Aufgabe der sog. niederen Kritik gegenwärtig darin, daß man versucht den hebräischen Bibeltext nach den möglichst genau (die Listen und Randnoten sind teilweise durch Fehler entstellt) ermittelten Ansichten des Ahron ben Ascher zu rekonstruieren.

Die nach Ben Ascher lebenden mit dem Bibeltext sich beschäftigenden Gelehrten heißen Naqdanim, Punktatoren. Über sie vgl. Zunz, Zur Geschichte und Litteratur, Berlin 1845, S. 105—122. Aus ihrer Zahl seien genannt: Moscheh-Naqdan (Zunz S. 111. Seine דרכי הנקוד והנגינות hat Sal. Frensdorff, Hannover 1847 herausgegeben. In dem deutschen Titel „Fragmente aus der Punctation's- und Accentlehre der hebräischen Sprache angeblich von R. Moses Punctator" ist das Wort „angeblich" zu tilgen, s. M. Steinschneider, Verzeichnis der hebr. Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin I, S. 54), Simson Naqdan (Zunz 113) und Jequthi'el ben Jehuda ha-kohen (Verfasser des עֵין הַקּוֹרֵא Zunz 115, Ginsburg, Introd. 616. 620. 621). Auf sie und die von ihnen geschriebenen Musterkodices berufen sich spätere Kopisten und Grammatiker häufig (Prolegg. 14; Ginsb. Introd. 602 Anm.).

Von den alten masorethischen Handbüchern ist das wichtigste das nach seinen Anfangsworten אָכְלָה וְאָכְלָה 1 Sa 1,9; Gen 27, 19 benannte und unter diesem Namen seit der Mitte des 12. Jahrhunderts citierte, nach einer Pariser Handschrift herausgegeben von S. Frensdorff: Das Buch Ochlah W'ochlah (Massora), Hannover 1864, 4°. Ueber eine viel reichhaltigere Recension desselben Werkes, die sich in Halle befindet, berichtete H. Hupfeld in ZdmG 1867, 201 ff.; vgl. auch Ginsburgs Jakob ben Chajjim S. 25 ff. (Aelter, aber für unseren Zweck weniger wichtig ist der wahrscheinlich im 9. Jahrhundert

redigierte Traktat Sophᵉrim, den Joel Müller herausgegeben und mit deutschen Anmerkungen versehen hat, Leipzig 1878). Erwähnung verdient auch die vor mehreren aus Jemen nach Europa gebrachten Bibelkodices sich findende Kombination von Grammatik und Masorabuch: J. Derenbourg, Manuel du lecteur, d'un auteur inconnu, publié d'après un manuscript venu du Yémen et accompagné de notes, Paris 1871 [Sonderausgabe aus Journal Asiatique 1870]; ein anderes Manuskript gehört der kgl. Bibliothek in Berlin (Ms. Orient. Qu. 578). — Besonders sorgsamer Beachtung erfreute sich natürlich der Text des am höchsten geschätzten biblischen Buches, des Pentateuchs: Me'ir (Abulafia) ha-Levi ben Todros aus Toledo, † 1244, verfaßte eine nach den Wortstämmen geordnete, besonders auf die volle, bezw. defektive Schreibung Rücksicht nehmende Zusammenstellung der masorethischen Bemerkungen zum Pentateuch mit dem Titel ס׳ מסורת סייג לתורה, Florenz 1750, Fol. (minder genau Berlin 1761, Fol.).

VI. Jakob ben Chajjim ibn Adonijja unternahm es, das umfangreiche masorethische Material, welches in den ihm zugänglichen Handschriften zerstreut war, zu sammeln und zu ordnen, vgl. Chr. D. Ginsburg, Jacob ben Chajim ibn Adonijah's Introduction to the Rabbinic Bible, Hebrew and English; with explanatory notes, 2. Aufl., London 1867. Von der Mühseligkeit dieses Unternehmens kann nur der sich eine klare Vorstellung machen, welcher weiß, in wie kunstvollen Formen (Tierbildern, Kreisen und Figuren aller Art) und mit welchen Kürzungen die masorethischen Angaben in vielen Kodices aus kalligraphischen Rücksichten geschrieben sind. Das Ergebnis der dankenswerten Arbeit Jakobs liegt vor in der zweiten von Daniel Bomberg gedruckten rabbinischen Bibel (Venedig 1524. 1525, 4 Bde, Fol.). Der in dieser gedruckte Masoratext, der in den späteren rabbinischen Bibeln im wesentlichen einfach wiederholt ist, muß trotz seiner Unvollständigkeit und manchen Fehlern als der textus receptus der Masora angesehen werden. Wer von ihm abweicht, hat dies, soll anders nicht grenzenlose Verwirrung entstehen, stets und zwar unter Mitteilung der Gründe anzugeben. Leider hat S. Bär dies in seinen (meist von Franz Delitzsch bevorworteten) Ausgaben der einzelnen Bücher des AT zu thun unterlassen. Wertvolle Berichtigungen der gedruckten M. publizierten Joh. Buxtorf (Castigationes in Masoram in Tiberias 303—430) und S. Frensdorff (Massoretisches Wörterbuch). — Wir legen daher den folgenden Darlegungen über Form und Inhalt der M. die Ausgabe des Jakob ben Chajjim zu Grunde.

VII. Nach dem Umfange der masorethischen Bemerkungen unterscheidet man **Masora magna** und **Masora parva**. In den Rabbinischen Bibeln sind Text und Thargum in zwei nebeneinander stehenden Kolumnen abgedruckt. Auf dem leeren Raum zwischen beiden steht die Masora parva. Sie enthält die Qᵉrê (Plural: Qarjân); außerdem giebt sie namentlich an, wie oft ein Wort oder eine Form in der Bibel sich findet, z. B. ל׳ = לית sonst nicht, ב׳ zweimal, ג׳ מל׳ dreimal plene, ד׳ חס׳ viermal defektiv, יב׳ zwölfmal mit Pathach. Bei nur zweimal vorkommenden Wörtern oder Formen ist nicht selten gleich die zweite Stelle bezeichnet; so wird zu לָחֳלִי Jes 1, 5 bemerkt: ב׳ נגפר וי׳ במליר, d. h. zweimal, nämlich noch 2 Chr 21, 18. Über und unter dem Texte steht die Masora magna. In ihr stehen a) erläuternde Ausführungen zur M. parva, z. B. zu Pr 7, 22 die Angabe der 12 Stellen, an denen מִישַׁר mit Pathach vorkommt; b) allgemeine Sätze, insonderheit Verzeichnisse von Versen oder Wörtern (diese oft in alphabetischer Ordnung), die eine genannte Eigentümlichkeit gemeinsam haben, z. B. zu 1 Kg 1, 1: achtzehn Wörter, an deren Ende Waw nicht geschrieben, aber gelesen wird; zu Esth 5, 1: fünf Wörter, denen nur Einmal בֵּית und nur Einmal בְּבֵית vorhergeht. — Den Schluß des vierten Bandes bildet auf 66 Folioblättern die **Masora finalis** (so genannt zur Unterscheidung von der eben besprochenen **Masora marginalis**), eine Art masorethischen Wörterbuches. Sie enthält in alphabetischer Ordnung außer zahlreichen ausführlichen Stellenangaben und allgemeinen Sätzen auch Verweisungen auf das in der Masora magna marginalis Mitgeteilte. Unter יב׳ (ישר) z. B. findet man die Angabe, daß die 12 Stellen, an denen מישר Pathach hat, in der Masora zu Jer 30 und Pr 7 aufgezählt sind. Gegen Ende der M. finalis stehen die Differenzen zwischen Ben Ascher und Ben Naphthali und die zwischen den westländischen und den ostländischen Juden. — Wesentlich ebenso in den Handschriften. Nur ist die M. finalis in ihnen natürlich nicht alphabetisch geordnet; auch hat sie eines sehr verschiedenen Umfang und Inhalt. Zwei Beispiele s. Dikd. XXIV ff.; ein dritten bei Ad. Merx, Die Schlußmassora aus dem Cairiner Codex [Hagiographen] vom Jahre 1028, in: Ztschr. f. Assyriologie 1899, 293—330.

VIII. Die ostländische Masora. Vgl. S. Pinsker, Einleitung in das Babylonisch-Hebräische Punktationssystem, Wien 1863; Prolegg. 36—41. 121 und meinen Aufsatz „Über verloren gegangene Handschriften des AT.s" in G. A. Kohut, Semitic Studies in memory of Al. Kohut, Berlin 1897, 560—572; Ginsburg, Introd. 197—240). Daß die ostländischen, babylonischen Juden מַדְנְחָאֵי, מָדִינְחָאֵי (מַדְנַח, מָדִינְחָא Osten) auch in Bezug auf den Bibeltext sich von den westländischen, palästinischen מַעַרְבָאֵי unterschieden, wußte man früher nur aus dem von Jakob ben Chajjim in der Masora finalis veröffentlichten Verzeichnisse von 216 solcher Varianten; daher war das Urteil über diese Verschiedenheit lange ein unrichtiges. Jetzt weiß man, hauptsächlich durch das, was ich aus den von Abr. Firkowitsch gesammelten Handschriften mitgeteilt habe, und durch Ginsburg, Massorah I, 591—599 und III, 22 ff., vgl. auch die bezüglichen Anhänge in den Bärschen Ausgaben biblischer Bücher: a) daß diese Varianten auch auf den Pentateuch und auch auf die Vokale und Accente sich erstreckten; b) daß die Madincha'e auch in Bezug auf masorethische Traditionen abwichen, s. Anmerkungen zum Codex Babylonicus S. 037[a] Anfang; c) daß die Orientalen unter sich nicht ganz einig waren: Differenzen namentlich zwischen den Gelehrten von Sura סורא einerseits und denen von Nehardea נהרדעא andererseits (s. bes. Sem. Studies 566 ff.). — Der von Ginsburg, Mass. III, 205—268 nach meinen Abschriften eines Codex Tschufutkale, jetzt Petersburg, herausgegebene masorethische Kommentar zum Pentateuch (s. ZlThK 1875, 615 f.; Stücke aus allen 5 Büchern) folgt wahrscheinlich einer ostländischen Tradition; vgl. die im Druck befindliche Arbeit von P. Kahle, Der masoretische Text des ATs nach der Überlieferung der babylonischen Juden, Leipzig 1902 (J. C. Hinrichs). **Herm. L. Strack.**

Massa s. Negeb.

Maße und Gewichte bei den Hebräern. — Litteratur: Des Epiphanius Buch über Maße und Gewichte zum erstenmal vollständig. In Symmikta von Paul de Lagarde II, Göttingen 1880, 149—216; Eisenschmid, De ponderibus et mensuris veterum Romanorum, Graecorum, Hebraeorum. Arg. 1708. 1737 (auch in Ugolini thes. t. XXVIII); Bernard, De mensuris et ponderibus antiquis, Oxon. 1688; Waser, De antiquis mensuris Hebr., Zürich 1600, 1605 in Crit. Sacr. T. VI; Beverini, Syntagma de ponderibus et mensuris, Lips. 1724 (Ugolini thes. XXVIII); Wideburg, Mathesis biblica, Jen. 1730; Paucton, Métrologie, Paris 1789; Romé de l'Isle, Métrologie, Paris 1789, deutsch von Grosse, Braunschweig 1792; Idelers Abhandlungen über die Längen- und Flächenmaße der Alten, ABA 1812, 1813, 1825, 1826. 1827; Wurm, De ponderum, nummorum, mensurarum rationibus etc., Stuttgart; Hussey, Essay on the ancient weights etc., Oxford 1836; Böckh, Metrologische Untersuchungen über Gewichte, Münzfüße und Maße des Alterthums, Berlin 1838; Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten, 2 Abh., I. Gewichte und Maße der Hebräer, Göttingen 1842; Thenius, Die althebräischen Längen- und Hohlmaße, Bibl.-archäol. Studien in ThStK 1846, 1, 2; Fenner v. Fenneberg, Untersuchungen über die Längen-, Feld- und Wegmaße des Alterthums, Berlin 1859; Queipo, Vasq. essay sur les Systèmes métr. & monet. des anciens peuples 3 v., Paris 1859; Herzfeld, Metrol. Voruntersuch. zu einer Geschichte des isr. Handels, 2. H, 1863, 1865; ders., Handelsgesch. der Juden des Alterth., Braunschw. 1879, S. 171 f.; Zuckermann, Das jüdische Maßsystem und seine Beziehungen zum griech. und römischen, Breslau 1867; Brandis, Münz-, Maß- und Gewichtwesen in Vorderasien, Berlin 1864; Hultsch, Griech. und röm. Metrologie, Berlin 1862; 2. Aufl. Berlin 1882; Oppert, l'Étalon des mensures assyriennes, Paris 1875, u. Expéd. en Mésopot. I. II.; Lepsius, Die babyl.-assyr. Längenmaße nach der Tafel von Senkereh in ABA 1877; vgl. Mt der Berl. Akad. 1882, Nr. 39, 45; ders., Längenmaße der Alten 1884; L. Borchardt, Ein babylon. Grundrißfragment, SBA 1888, 129—137; Lehmann, Altbabylonisches Maß und Gewicht und deren Wanderung: Verhandl. d. Berliner anthropol. Gesellschaft 1889, 245—328; ders., Das altbabylon. Maß- und Gewichtssystem als Grundlage der antiken Gewichts-, Münz- u. Maßsysteme: Actes du 8ème congr. intern. des Orient. Leyden (1889) Sect. IB, S. 165 ff.; ders., Ueber das babylonische metrische System und dessen Verbreitung: Verh. d. Physikal. Gesellschaft, Berlin 1889; ders., Ueber den Bestand und über das Alter der babylon. gemeinen Norm: Verh. der Berl. Anthropol. Gesellschaft 1893, S. 25 ff.; ders., Beiträge zur Geschichte der Mine von (schwer) 787 (780) beziehungsweise (leicht) 392 (390) gr.: Verh. Berl. Anthropol. Gesellschaft 1898, S. 216 ff.; ders., Erklärung zur Frage der babylon. Gewichtsnorm, ebdas. S. 420 ff.; ders., Metrolog. Studien im britischen Museum, ebdas. 1891, S. 515 ff.; Nissen, Griechische und römische Metrologie: Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft I[2], 833—890; Mauß, L'église de St. Jérémie à Abu Gosch; Rev. Archéol. 1892, 1893 (mit genaueren Ausführungen über die alten Längenmaße). Die Artt. Elle, Geld, Gewicht, Maße 2c. in Riehms HwB (von Schrader), in Winers Bibl. RWB, in

Guthes Bibelwörterbuch. Der Art. Weight and Meaures in Cheynes Encycl. Biblica, Bd IV. Die betreffenden Abschnitte in den Archäologien von De Wette, Zahn, Saalschütz, Keil, Schulz-Strack, de Visser, Benzinger, Nowack.

I. Längen- und Flächenmaße (מִדּוֹת Ex 26, 2. 8). Wie in dem modernen Maßsystem, so liegt auch in dem alten das Längenmaß allen anderen Maßen zu Grunde. Die ursprünglichsten Maßstäbe sind hier dem Menschen von der Natur an seinem Körper selbst gegeben: Fingerbreite, Handbreite, Spanne, Arm, Fuß, Schritt. Diese Maßstäbe finden wir bei allen Völkern wieder. Allein es sind relative Maße; die natürliche Elle, der natürliche Fuß sind bei den Individuen verschieden. Es bedarf erst einer künstlichen Normierung, damit aus dem relativen Maß ein absolutes, festes, allgemein anwendbares werde. Und diese Normierung ist naturgemäß bei den verschiedenen Völkern eine verschiedene, soweit sie dieselbe nicht etwa voneinander übernommen haben. Letzteres ist allerdings in sehr ausgedehntem Maße der Fall gewesen. Die verschiedenen uns bekannten antiken Maß-, Gewichts- und Münzsysteme scheinen auf ein und dasselbe Grundsystem zurückzugehen. Ob dasselbe in Ägypten oder in Babylonien seinen Ursprung habe, ist eine neuerdings wieder sehr lebhaft umstrittene Frage. Aber diese ganze Fragestellung, ob babylonisch oder ägyptisch, dürfte nicht richtig sein, da schließlich die ägyptische Kultur ebenfalls bis zu einem gewissen Grade von der babylonischen beeinflußt ist. Darüber, daß die Grundlagen des ganzen vorderasiatischen Maß- und Gewichtsystems aus Babylonien stammen, kann kein Zweifel sein. Das schließt aber gar nicht aus, daß bei Einzelheiten, z. B. bei diesem oder jenem Längenmaß, was die absolute Größe anlangt, oder in betreff der Einteilung die hebräische Norm mit der ägyptischen mehr übereinstimmt, als mit der babylonischen. Im übrigen kann die Frage nach dem Ursprung des Systems nicht für die hebräischen Längenmaße allein erörtert, sondern nur im Zusammenhang mit den verschiedenen Maßsystemen Vorderasiens untersucht werden, was im Rahmen dieses Artikels nicht möglich ist.

Als Meßinstrumente werden im AT erwähnt: die Meßrute (קְנֵה הַמִּדָּה *κάλαμος, κανών*, pertica mensoria, auch שֵׁבֶט genannt; Ez 40, 3. 5; 42, 16 ff.; Apk 11, 1; 21, 15 f.; Jer 10, 16; 51, 19; Ps. 74, 2) und die Meßschnur (קַו, פְּתִיל פִּשְׁתִּים, חֶבֶל מִדָּה; LXX *μέτρον, σχοινίον, σπάρτιον*; 2 Kg 21, 13; Ez 40, 3; 47, 3; 2 Sa 8, 2; Am 7, 17; Sach 2, 1 u. a.). Ueber die relative Größe dieser Meßinstrumente erfahren wir gar nichts; sie waren natürlich nach der Grundeinheit normiert. Nach M. Kel. 17, 9 war im zweiten Tempel wie in Athen und Rom ein Normalmaßstab, 1 Elle groß, niedergelegt.

Diese Grundeinheit der Längenmaße bei den Hebräern wie in ganz Vorderasien ist die Elle. Die hebräische Bezeichnung derselben ist אַמָּה. Ob dieser Ausdruck ursprünglich den Unterarm bezeichnet, ist nicht mit Sicherheit zu behaupten. Es findet sich auch in der Siloahinschrift, und entspricht dem assyrischen ammatu. Der neutestamentliche Ausdruck dafür ist *πῆχυς* (Mt 6, 27; Lc 12, 25; Jo 21, 8; Apk 21, 17). Nach Ellen werden die Maße angegeben bei Bauten (z. B. bei der Stiftshütte, beim Tempel, beim Libanonwaldhaus 2c. Ex 26, 15 ff.; 1 Kg 6, 2 ff.; 7, 2 ff.), bei Geräten (z. B. bei den Tempelgeräten 2 Kg 7, 23 ff.), bei Stoffen (z. B. bei den Teppichen der Stiftshütte Ex 26, 1 ff.), bei Grundstücken (Ez 48, 1 ff.); sie wird überhaupt als das gewöhnliche Maß bezeichnet (Dt 3, 11 אַמַּת אִישׁ die „gewöhnliche Elle“ s. u.), und nach ihr werden andere Maßeinheiten gemessen (Ez 40, 5 אַמּוֹת בָּאַמָּה וָטֹפַח „eine Handbreit länger als die gewöhnliche Elle“; s. u.; Ez 41, 8: eine Ruthe = 6 Ellen).

Die Elle zerfällt in Spannen (זֶרֶת Ex 28, 16; 39, 9; 1 Sa 17, 4; Ez 43, 13). Die Spanne wiederum teilt sich in Handbreiten (טֶפַח 1 Kg 7, 26; 2 Chr 4, 5; Ps 39, 6; oder טֹפַח Ex 25, 25; 37, 12; Ez 40, 5. 43; 43, 13; LXX *παλαιστή*). Das kleinste Maß ist die Fingerbreite (אֶצְבַּע *δάκτυλος*, Jer 52, 21). In aufsteigender Linie als mehrfaches der Elle wird nur die Ruthe genannt (קָנֶה *κάλαμος*; assyr. qanu, Ez 40, 5 ff.; 41, 8; 42, 16); sie hat die Größe von 6 Ellen (Ez 41, 8). Eine weitere Maßbezeichnung, die uns nur einmal im AT begegnet, ist גֹּמֶד (Ri 3, 16). Das Verhältnis dieses Maßes zur Elle ist für uns ganz unbestimmbar. LXX identifiziert es mit der Spanne, Syr. und Arab. mit der Elle. Über das gegenseitige Verhältnis dieser Maße (abgesehen von der Ruthe) erfahren wir im AT nichts Genaueres. Allein wir haben die rabbinischen Angaben und, was noch wichtiger ist, die Analogie des ganzen vorderen Orients, die mit jenen Angaben übereinstimmt, und so können wir mit aller wünschenswerten Sicherheit feststellen, daß die hebräische, wie überhaupt die alte Elle 6 Handbreiten (vgl. Herod. II 149 *ἑξαπάλαιστος*) oder 24 Fingerbreiten hatte. Wir erhalten also für die hebräischen Längenmaße folgendes Schema:

Ruthe	1			
Elle	6	1		
Spanne	12	2	1	
Handbreite	36	6	3	1
Fingerbreite	144	24	12	4

Das System ist also rein duodezimal.

Nun begegnen uns im AT selbst zweierlei Ellen. Zwar aus dem Ausdruck אַמַּת־אִישׁ Dt 3, 11, wie man mehrfach versucht, auf den Unterschied einer „heiligen" und einer „gemeinen" Elle zu schließen, ist nicht berechtigt. Von einer solchen „heiligen" Elle, welche neben der profanen bestanden, erfahren wir sonst nirgends etwas, und der Ausdruck selbst besagt nichts anderes als „die gewöhnliche Elle" vgl. Jes 8, 1. Dagegen erfahren wir aus Ezechiel mit aller Bestimmtheit, daß zu seiner Zeit eine andere Elle im Gebrauch war, als in alter Zeit. Er giebt (40, 5; 43, 13) die Maße seines Tempels an nach einer Elle, welche „eine Elle und eine Handbreite lang" ist, also nach einer größeren Elle, als die zur Zeit Ezechiels gewöhnliche. Diese letztere ist natürlich allgemein seinen Lesern bekannt; die Länge der großen Elle dagegen wird nach der im Gebrauch befindlichen genauer bestimmt, denn sie ist entweder ganz aus dem Gebrauch verschwunden, oder doch weniger allgemein bekannt. Es läßt sich aber noch mehr aus der Stelle erschließen: wenn Ezechiel die Maße seines Tempels nach der großen Elle bestimmt, so setzt das voraus, daß er diese große Elle als das Maß ansieht, nach welchem der salomonische Tempel gebaut war. Auch der Chronist weiß das noch, daß Salomos Tempel nach „Ellen nach altem Maß" gebaut war (2 Chr 3, 3). Es ist also eine ältere größere Elle bei den Hebräern durch eine kleinere verdrängt worden. Leider wissen wir gar nichts sicheres darüber, wann und wie dies geschah, d. h. seit wann die kleine Elle neben der großen in Anerkennung bestand, und wann sie die Alleinherrschaft bekam. Man hält die kleine Elle vielfach für schon frühe im Gebrauch und beruft sich dafür auf den Siloahkanal (Nowack u. a.). Dieser ist nach der Angabe der Siloahinschrift 1200 Ellen lang, nach der Messung Conders 537,60 m. Das würde für die Elle eine Länge von ca. 448 mm ergeben, was zu der kleinen ägyptischen Elle von 450 mm stimmen würde (s. u.). Allein die 1200 Ellen sind doch ganz sicher eine runde Zahl. Und wer den Siloahkanal kennt, wird weder die eine noch die andere Messung als eine so absolut genaue ansehen, daß man danach die Frage wird entscheiden wollen, ob die hebräischen Ellen große oder kleine waren, zumal man deren Maß mit Sicherheit nicht auf den Millimeter oder auch nur Centimeter bestimmen kann (s. u.). Nimmt man auch nur einen kleinen Meßfehler von ein paar Prozent und Aufrundung nach oben beim hebräischen Maß an, giebt ein paar Meter bei Conders Maß zu (bei den vielen Krümmungen des Kanales etwas ganz leicht mögliches), so ändert sich das Resultat sofort gänzlich. Man muß mit solchen Bestimmungen der absoluten Größe alter Maße sehr vorsichtig sein (s. u.). Damit soll natürlich nicht behauptet sein, daß die Ezechielische kleine Elle nicht recht gut schon in früherer Zeit könnte im Gebrauch gewesen sein. Doch weiß der Verfasser des Bauberichts über die salomonischen Bauten, der geraume Zeit nachher schrieb, noch nichts davon, wie überhaupt nichts von zweierlei Ellen; er läßt Tempel und Profanbauten nach einer Elle erbaut sein. Wichtiger ist, daß wir zur Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses der beiden Ellen einen Anhalt haben. Da die Elle zu Ezechiels Zeit bei den Hebräern wie in der ganzen vorderasiatischen Welt in 6 Palmen eingeteilt war und die alte Elle eine Handbreit größer war, so war das Verhältnis beider wie 6 : 7. Freilich ist auch das nicht absolut sicher. Der Ezechielische Ausdruck könnte nämlich auch ein ungenauer Ausdruck dafür sein, daß die jüngere Elle eine (alte) Handbreite kleiner war als die alte Elle, d. h. also $^5/_6$ der alten Elle betrug. Damit ließen sich die rabbinischen Angaben über eine „Geräteelle" von fünf Handbreiten, nach welcher die Tempelgeräte verfertigt waren, und eine „Gebäudeelle" von 6 Handbreiten, nach welcher der Tempel gebaut war, zusammenstellen (vgl. Hultsch a. a. O. 441).

Diese Fragen sind deshalb von Interesse, weil wir für die Bestimmung der absoluten Größe der hebräischen Elle ganz auf die Gleichsetzung derselben mit der ägyptischen oder babylonischen Elle angewiesen sind. Aus den Angaben im AT läßt sich dafür gar nichts entnehmen. So wenig der Versuch, die Elle aus dem Maße des Siloahkanals zu berechnen, gelingen kann, so wenig Wert hat der andere (von Thenius), aus dem ehernen Meer, dessen Umfang ꝛc. angegeben wird und das 2000 Bath faßte, die Elle zu berechnen. Auf gleicher Linie stehen die rabbinischen Bestimmungen, wonach die gesetzliche Elle nach der Tradition zu 144 der Breite nach nebeneinander gelegten Gerstenkörnern

gerechnet werden soll. Zu diesen verschiedenen Berechnungsmethoden vgl. Hultsch a. a. O. 434 ff.

Dagegen wissen wir die Größe der babylonischen und ägyptischen Elle. Die erstere, die babylonische, ist uns bekannt durch den Fund von Telloh in Südbabylonien. Dort 5 hat man eine Statue des Königs Gudea (Anfang des dritten Jahrtausends vor Chr.) gefunden, welche auf ihren Knien einen Maßstab trägt (Abb. s. bei Riehm, HwB 173, 388; vgl. E. de Sarzec, Découvertes en Chaldée pl. 14, 15). Dieser Maßstab zeigt als kleine Einheit ein Längenmaß von 16,5—16,6 mm. Diese Einheit ist 16 mal auf dem Stein angebracht und selbst wieder in Unterabteilungen zerlegt, die uns hier weiter nicht 10 berühren. Ohne Zweifel dürfen wir sie der „Fingerbreite" gleichsetzen, die uns im ganzen Altertum als Einheit begegnet. Nun ist im ganzen babylonischen Maß- und Gewichtsystem sonst die Sexagesimalrechnung herrschend; nach dieser wäre als höhere Einheit — Elle, wenn wir so wollen — ein Maß von $60 \times 16{,}5$ (16,6) mm anzunehmen, also von 990—996 mm. Man bemerke, daß bei diesem doch sicher als eine Art Normalmaß ge- 15 meinten und sorgfältig gearbeiteten Maßstab die Unsicherheit 6 mm, fast 0,6 % beträgt! Mit diesem hier gefundenen Maß stimmt das Ergebnis einer anderen Berechnung überein. Die babylonischen Backsteine, welche einen Quadratfuß darstellen, messen im Durchschnitt 330 mm; eher noch etwas mehr. Da nun in allen bekannten Maßsystemen des vorderen Orients wie in den klassischen Systemen 1 Fuß = $^2/_3$ Elle ist, so dürfen wir aus diesem 20 Maß auf eine Elle von mindestens 495 mm schließen. Das ist genau die Hälfte der oben erwähnten Elle des Gudea. Da wir beim Gewichtsystem finden (s. u.), daß es bei den Babyloniern zwei Systeme gab, welche sich wie 1:2 verhielten, so hat das für die Längenmaße nichts Auffallendes. Überdies zeigt auch die Tafel von Senkereh das Vorhandensein zweier solcher Systeme. Sie giebt eine Übersicht der babylonischen Längen- 25 maße, wobei die Elle, die Ruthe rc. in dem einen System stehen, während in dem anderen nur das Doppelte dieser Maße Platz hat.

Die Einteilung der Elle des Gudea ist, wie erwähnt, nach dem Sexagesimalsysteme vorauszusetzen. Es ist jedoch für die Frage nach dem Verhältnis zu den hebräischen Maßen nicht unwichtig, zu beachten, daß sich doch auch Spuren finden, die auf das Duo- 30 dezimalsystem hinweisen, also auf eine der hebräischen entsprechende Teilung. So namentlich wird die Ruthe (ḳanu) wie bei den Hebräern im Unterschied von den Ägyptern (s. u.) von sechs Ellen gebildet. Der Fuß von $^2/_3$ Ellen findet sich allgemein bei dem metrischen Systeme mit Duodezimaleinteilung. Und wenn Herodot mit seiner Bemerkung über das Verhältnis der „königlichen" und „gemeinen" babylonischen Elle Recht hat, so setzt dies 35 direkt eine Einteilung der Elle in 24 Fingerbreiten voraus (s. u.). Eine solche Fingerbreite hätte also 495:24 = ca. 20,6 mm Länge.

Es ist soeben erwähnt worden, daß Herodot neben der gewöhnlichen babylonischen Elle eine „königliche" Elle kennt, welche, wie er sagt, 3 Fingerbreiten länger war, als die gemeine Elle. Zu dieser königlichen Elle verhielt sich der Fuß wie 3:5; wie Oppert 40 (a. a. O.) nachgewiesen, tritt uns dieser Maßstab regelmäßig bei den assyrischen und babylonischen Bauten entgegen. Diese königliche Elle mißt danach mindestens 550 mm. Weiterhin zeigt ein bei Ushak in Phrygien gefundener Maßstab eine Elle von 555 mm. Endlich stimmt zu einer solchen Größe und der Voraussetzung einer Einteilung der gemeinen Elle zu 24 Fingerbreiten, die Angabe Herodots, wonach die königliche Elle 45 24 + 3 Fingerbreiten der gemeinen Elle maß, was auf ca. 556,4—557 mm führt. Diese Differenzen von dem oben angegebenen Maß von 550 mm halten sich durchaus im Rahmen des Spielraums, den man bei solchen Berechnungen immer lassen muß.

Die ägyptische Elle entfernt sich nicht sehr weit von der großen babylonischen und ist deswegen vielfach früher mit derselben gleichgesetzt worden. Nach den vorhandenen Maß- 50 stäben mit Inschriften und genauer Einteilung zeigt sich, daß auch die Ägypter eine doppelte Elle gehabt haben: eine große „königliche" Elle und eine kleine Elle. Letztere war in 6 Handbreiten zu 4 Fingerbreiten (= 24 Fingerbreiten) eingeteilt. Die große war 1 Handbreite länger, hatte also 7 Handbreiten beziehungsweise 28 Fingerbreiten. Sie mißt 525—528 mm, die kleine Elle mißt 450 mm, die Fingerbreite 75 mm.

55 Auf den ersten Blick könnte man nun sehr geneigt sein, die hebräische Elle einfach mit der ägyptischen zu identifizieren. Das Verhältnis der großen und kleinen Elle ist bei beiden Systemen das gleiche, ebenso die Einteilung in 6 Handbreiten und 24 Fingerbreiten. Auf der anderen Seite dagegen findet sich die bei den Hebräern vorhandene Ruthe von 6 Ellen nur bei den Babyloniern; die Ägypter haben nur ein Klafter von 4 Ellen, das 60 dem hebräischen System fremd ist. Und wie oben erwähnt, ist das Duodezimalsystem

doch auch im babylonischen Maßsystem wenigstens in Spuren zu finden. Man wird unter diesen Umständen bei dem jetzt vorhandenen Material gut thun, nicht allzuviel Gewicht auf ein solches Zusammentreffen der hebräischen und ägyptischen Maße in einem verhältnismäßig untergeordneten Punkt zu legen. Von viel größerer Bedeutung ist dem gegenüber die Thatsache, daß schon im 15. vorchristlichen Jahrhundert die babylonische Kultur in Vorderasien herrschend war, und vor allem der Umstand, daß alle sonstigen hebräischen Maße aus Babylonien stammen. Wenn aber demnach auch mit größter Wahrscheinlichkeit die hebräische Elle aus Babylonien abzuleiten und der babylonischen Elle gleichzusetzen ist, so wird dadurch natürlich nicht ausgeschlossen, daß unter dem Einfluß des lebhaften Handelsverkehrs mit Ägypten dieselbe von dorther gewissen Modifikationen unterlag; so stammt vielleicht die Einteilung in 6 Handbreiten dorther.

Nach alledem dürfen wir die alte hebräische Elle der Elle des Gudea von 495 mm gleichsetzen. Nach einer solchen Elle scheinen auch die phönizischen Rheder den Laderaum ihrer Schiffe berechnet zu haben: ihre Kubikelle faßte 10 Sata = 240 Minen à 0,505 l = 121,2 l (s. u.). Eine Elle von 495 mm im Kubus faßt genau 121,28 Kubikdezimeter d. h. Liter. Das ist doch wohl kein zufälliges Zusammentreffen.

Dieser großen Elle würde eine kleine Elle ($^6/_7$ der großen) von 424—425 mm entsprechen. Eine solche Elle allerdings ist sonst nirgends nachzuweisen. Darf man annehmen (s. o.), daß Ezechiels Ausdruck ungenau ist und die kleine Elle $^5/_6$ der großen betrug, so würde man eine kleine Elle von 412,5 mm bekommen. Dies ist die Größe der altitalischen Elle, und auch dieses Maß ist vom babylonischen abhängig. Eine Analogie zu dieser Elle wäre also vorhanden. Aber das ist noch kein genügender Beweis, und man wird von unserer heutigen Kenntnis der verschiedenen Maße aus die Frage nicht entscheiden können. Man muß sich überhaupt hüten, auf das Zusammentreffen oder eine Differenz der absoluten Maße zu viel Gewicht zu legen. Man vergegenwärtige sich, wie sogar bei uns, wo die Maße mit aller wünschenswerten wissenschaftlichen Genauigkeit bestimmt werden, die im gewöhnlichen Leben gebrauchten Maßstäbe oft voneinander abweichen. Das ist im Altertum auch nicht besser gewesen. Die königliche Elle in Babylonien mag ja ein ganz genau bestimmtes Maß gewesen sein, deswegen werden doch faktisch die Maßstäbe, die in den einzelnen Provinzen des großen Reiches in Gebrauch waren, im Lauf der Zeit nicht unbedeutend voneinander abgewichen sein.

Aufwärts von der Elle kommt bei den Hebräern nur die Ruthe (קָנֶה) zu 6 Ellen vor; wie schon erwähnt, entstammt sie mitsamt dem Namen aus Babylonien. Alle weiteren Bezeichnungen für größere Strecken, die Wegemaße, sind keine Maße im strengen Sinn des Wortes, d. h. Bezeichnungen für gewisse genau abgemessene Entfernungen, sondern ungefähre Maße wie unsere Wegstunde u. a. Das gilt von der „Feldstrecke“ nicht minder als von der „Tagereise“. Die „Feldstrecke“ (כִּבְרַת הָאָרֶץ, Gen 35, 16; 48, 7; 2 Kg 5, 19) wird von LXX durch *ἱππόδρομος*, Pferdestation, im syr. durch Parasange erklärt. Deshalb wird sie von manchen der persischen Parasange (5,67 km) gleichgesetzt; andere (Hultsch a. a. O.) stellen sie mit dem ägyptischen *σχοῖνος* zusammen, welcher = 4 milia = 6,3 km ist. Allein wir haben keinen zwingenden Grund, an ein bestimmtes Maß zu denken. Ebensowenig natürlich bei dem Ausdruck „Tagereise“ (מַהֲלַךְ יוֹם ,דֶּרֶךְ יוֹם, *ἡμέρας ὁδός* Gen 30, 36; 31, 23; Ex 3, 18; 5, 3 f.; 8, 27; 17, 1; Nu 10, 33; 11, 31; Dt 1, 2; 1 Kg 19, 4; 2 Kg 3, 9; Jon 3, 3 f.; To 6, 1; 1 Mak 5, 24; 7, 45; Lc 2, 44). Der mittlere Tageweg einer Karawane beträgt heute 6—8 Wegstunden (Hultsch a. a. O. 44; Sprenger, Post- und Reiserouten des Orients S. XXVI). Herodot rechnet den Tagmarsch bei den Persern zu 150 Stadien (V 53) oder 200 Stadien (IV 201), d. h. ca. 8 resp. 10 Stunden, bei den Römern zu 160 Stadien.

Anders liegt die Sache bei dem sogenannten Sabbathweg (*σαββάτου ὁδός* AG 1, 12; im AT nicht erwähnt, bei den Rabbinen תְּחוּם הַשַּׁבָּת, vgl. Lightfoot zu Lc 24, 13). Aus dem Verbot am Sabbath, um Manna zu sammeln, aus dem Lager zu gehen (Ex 16, 26), und aus der Bestimmung der Markung der Freistädte auf 2000 Ellen rings um die Stadt (Nu 35, 5) folgerten die Rabbinen, daß man am Sabbath nur so weit gehen dürfe (vgl. auch Jos. 3, 4). Überdies war es Tradition, daß die Entfernung der Stiftshütte vom Umkreis des Lagers in der Wüste 2000 Ellen betragen habe. Der nicht in die 2000 Ellen eingerechnete Ausgangspunkt sei ein Flächenraum von 4 Quadratellen, was in שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו (2 Mos. 16, 20) liege, da der Mensch zum Liegen so viel Raum brauche. Bei Städten ist der Ausgangspunkt die Stadtmauer. Innerhalb einer Stadt, sie sei so groß wie Ninive, darf man überall herumgehen (Sabb. Gem. bab. 4). Erub. C. 3. 4 giebt Anweisung, durch den עירוב תחומין, wie man auch die rabbinische Satzung

umgehen und die Sabbathgrenze um 2000 Ellen hinausrücken kann: man legt am Vorabend noch innerhalb der Grenze Speise nieder, ißt davon und bezeichnet ebendamit den Ort als seinen Wohnort; das Übrige vergräbt man mit den Worten: Gelobt seist du, Jehova, daß du uns den עירוב befohlen hast. Hiernach sei nun erlaubt, von hier aus nach allen Himmelsgegenden 2000 Ellen zu gehen. Doch soll solches nicht aus Mutwillen, sondern לִדְבַר־מִצְוָה geschehen, z. B. sich einer Lebensgefahr zu entziehen, einen Lehrer zu besuchen, zu einer Leiche, Hochzeit zu gehen, sich an der schönen Natur zu ergötzen. Bei dieser Ceremonie ist auch Stellvertretung erlaubt. Auch darf ein Jude, wenn ihn der Sabbath auf einer Reise, fern von einer Wohnstätte, überrascht, noch über 2000 Ellen nach der nächsten Herberge gehen u. s. w. (vgl. Buxtorf, Syn. jud. 323; ders. lexicon talm. s. v. תְּחוּם; Selden, De jure nat. et gent. III, 9; Frischmuth und Walther, Diss. de itinere sabbathi im Thesaur. nov. philol., Lugd. Bat. 1732, p. 417. 423). Es ist nicht unmöglich, daß diese Entfernung einem alten gebräuchlichen Maß entspricht. Man kann daher an das ägyptische Maß von 1000 Doppelschritt denken; auch im Talmud ist eine Tradition erhalten, wonach der Sabbathweg = 2000 Schritt ist (vgl. Zuckermann a. a. O. 28), und gewöhnlich werden im Talmud Schritt und Elle gleichgesetzt (vgl. Zuckermann a. a. O. 27 f.).

Mit dem Eindringen der griechischen Kultur seit Alexander d. Gr. kam auch das griechische Wegmaß, das Stadion, nach dem Orient (vgl. 2 Mak 11, 5; 12, 9. 16 f.; Lc 24, 23; Jo 6, 19; 11, 18; Apk 14, 20; 21, 16). Das Stadion hat eine Länge von 600 Fuß; das olympische Stadion mißt 192,27 m; das attische 177,6 oder 197,3 m, je nachdem man den attischen Fuß berechnet. — Die Römer brachten dann ihre Meile (mille passuum, *μίλιον* Mat 5, 41, im Talmud מִיל) mit, deren Länge 1478,7 m beträgt.

Als Flächenmaß kommt in der Bibel nur das Joch vor (צֶמֶד 1 Sa 14, 14; Jes 5, 10), d. h. ein Stück Land, das man mit einem Joch Ochsen (צֶמֶד) in einem Tag umpflügen kann = jugerum. Man hat es schon mit dem ägyptischen Flächenmaß der *ἄρουρα* (Herod. II 168) zusammengestellt, welches 100 königliche Ellen im Quadrat maß, d. i. = 27 a 56,25 qm (Hultsch a. a. O. 356). Aber diese und andere Zusammenstellungen mit babylonischen Flächenmaßen sind bloße Vermutungen. Die gleiche Sitte, das Land zu messen, findet sich noch heute bei den Fellachen Syriens und Palästinas (vgl. ZdPV 10, 79).

II. Hohlmaße. Die Maße für Flüssigkeiten (Wasser, Wein, Öl) und für trockene Dinge (Mehl, Getreide 2c.) sind bei den Hebräern nicht alle dieselben, aber sie gehören demselben System an, und um dieses als ganzes darzustellen, empfiehlt es sich zunächst sie zusammenzunehmen.

Die kleinste Einheit, deren Vielfaches jedes andere Maß bildet, ist das Log (לֹג Le 14, 10. 12. 15. 21. 24; LXX *κοτύλη*). Nach den Rabbinen entspricht es dem Raumgehalt von sechs mittleren Hühnereiern. Von den hellenistischen Schriftstellern wird es gewöhnlich dem griechisch-römischen Sextar gleichgesetzt. Für den absoluten Rauminhalt desselben ist damit noch nichts bewiesen, wohl aber sind wir danach in die Lage gesetzt, die Angaben dieser Schriftsteller über das Verhältnis anderer Maße zum Sextar einfach auf ihr Verhältnis zum Log übertragen zu können. In der einzigen Stelle im AT, wo das Log genannt ist, erscheint dasselbe als Maß für Flüssigkeiten; damit ist natürlich noch nicht bewiesen, daß es nicht auch für Trockenes im Gebrauch war.

Vom Log aufsteigend finden wir zunächst das Kab (קַב, LXX *κάβος*). Es wird im AT nur einmal (2 Kg 6, 25) erwähnt und zwar ist dort von einem Viertel-Kab Most die Rede (vgl. Winckler, Krit. Schriften II 34). Nach späteren Angaben war es ein Maß sowohl für Trockenes, als für Flüssigkeiten; Photius bezeichnet es als *μέτρον σιτικόν*, Hesychius als *μέτρον σιτικὸν καὶ οἰνικόν* (vgl. Hultsch a. a. O. 451). Josephus giebt das Viertel-Kab in der Erzählung von 2 Kg 7, 25 mit *ξέστης* wieder, setzt also 1 Kab = 4 Log. Dazu stimmt die Angabe des Talmud, daß 1 Kab = 1/6 Seah und 1/3 Hin sei (vgl. Zuckermann a. a. O. 37. 40). Die anderweitig bei hellenistischen Metrologen sich findende Gleichsetzung des Kab mit den ptolemäischen *χοῦς* = 6 Sextaren beruht demnach auf einem Irrtum. Der Talmud kennt als Teile des Kab, die im Gebrauch sind, die Hälfte, das Viertel und das Achtel. Daraus (wie aus 2 Kg 6, 25) ergiebt sich, daß die Bezeichnung Log verhältnismäßig seltener im Gebrauch war, sonst würde man Log und halbes Log für Viertel- bezw. Achtel-Kab sagen.

Das Omer (עֹמֶר LXX *γόμορ* Ex 16, 16 ff. u. o.) erscheint als Maß für Getreide. Es wird in einer redaktionellen Glosse (Ex 16, 36) als der zehnte Teil des Epha erklärt.

Demnach ist es seinem Inhalt nach identisch mit dem Issaron (עִשָּׂרוֹן Ex 29, 40; Le 14, 10; 23, 13. 17; Nu 15, 5; Dt 15, 4 u. a.; LXX *δέκατον*, Josephus *ἀσσαρών*), das schon durch seinen Namen als „Zehntel" bezeichnet wird und anderweitig geradezu „Zehntel-Epha" (עֲשִׂירִית הָאֵיפָה) heißt (Le 5, 11; Nu 5, 15; 28, 5 vgl. Nu 15, 4 LXX). Josephus übersetzt geradezu Omer mit *ἀσσαρών*. Wenn Epiphanius das *γόμορ* auf $7\frac{1}{5}$ Sextare berechnet, so stimmt das ganz genau (s. u. die Tabelle). Josephus dagegen hat die Sache irgendwie verwechselt, wenn er die Größe der Omer auf 7 attische Kotylen angiebt (Ant. III 6, 6 = III 142). Das entsprechende Maß für die Flüssigkeiten begegnet uns als „Zehntel-Bath" bei Ezechiel (45, 14; s. unten); ein besonderer Name dafür wird uns nicht genannt.

Das Hin (הִין, LXX *ἵν*, *εἵν*) ist für Flüssigkeiten das gewöhnlichste Hauptmaß, wie das Epha für Trockenes (vgl. Le 19, 36). Deshalb werden auch sehr häufig Bruchteile derselben ($\frac{1}{2}$ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{4}$ $\frac{1}{6}$ Hin) erwähnt (Ex 29, 40; Le 23, 13; Nu 15, 4; Ez 4, 11 u. a.). Josephus (Ant. III 8, 3 = III 197) und Hieronymus (zu Ez 4, 11) bestimmen das Hin auf 2 attische Choen, d. i. auf ein Sechstel Metretes = 12 Sextare. Demnach erhalten wir die Gleichung 1 Hin = 12 Log = $\frac{1}{2}$ Seah = $\frac{1}{6}$ Bath. So wird auch im Talmud das Hin öfter bestimmt (vgl. Zuckermann a. a. O. 49). Die entsprechende Menge von Trockenem wird von Ezechiel (45, 13; 46, 14) als Sechstel-Epha bezeichnet; es scheint also kein eigenes Trockenmaß in dieser Größe gegeben zu haben.

Das Seah (סְאָה Gen 18, 6; 1 Sa 25, 18; 1 Kg 18, 32; 2 Kg 7, 1. 16. 18; Josephus Ant. IX 4, 5 *σάτον*) erscheint als Maß für Trockenes, Mehl u. dgl.; der Talmud kennt es aber auch als Maß für Flüssigkeiten (vgl. Zuckermann a. a. O. 42. 44), LXX übersetzt es mit *μέτρον* (1 Sa 25, 18 *οἰφί*); damit vgl. die gelegentliche Übersetzung von Epha durch *τρία μέτρα* (Ex 16, 36; Jes 5, 11) und die Übersetzung von שָׁלִישׁ „Drittel"; in Ps 80, 6 mit demselben Ausdruck *μέτρον*. Daraus folgt, daß LXX 1 *μέτρον* (Seah) = $\frac{1}{3}$ Epha rechneten und das Schalisch dem Seah gleichsetzten. Ebenso rechnet auch die talmudische Überlieferung und Josephus (a. a. O.), der 1 Seah (*σάτον*) = $1\frac{1}{2}$ Modius = 24 Sextaren d. h. = 24 Log setzt.

Das gebräuchlichste Maß für Trockenes war das Epha (vgl. Le 19, 36; Dt 25, 14), wie das Hin für Flüssigkeiten; dem entsprechend wird es auch außerordentlich häufig erwähnt (אֵיפָה Ex 16, 36; Le 5, 11; 6, 20; 19, 36; Nu 5, 15; 28, 5; Ri 6, 19; Ruth 2, 17; 1 Sa 1, 24; 17, 17; Jes 5, 10; Ez 45, 11. 13. 24; 46, 5. 7. 11. 14; Am 8, 5; Mi 6, 10; Sach 5, 6 ff.; Pr 20, 10; LXX *οἰφί*, *οἰφεῖ*, *ὑφεί*, *ὑφί*). Es ist in alter Zeit so gut wie noch in späterer im Gebrauch, nach den angeführten Stellen zu schließen. Von Teilen desselben werden das Drittel, der Schalisch (שָׁלִישׁ Ps 80, 6; Jes 40, 12 in verdorbener Stelle s. LXX) und das Sechstel-Epha (Ez 45, 13) genannt. Nach Ez 45, 11 deckt sich das Seah mit dem Bath (vgl. auch Jes 5, 10 s. u.). Josephus giebt den Inhalt auf 72 Sextare, d. i. Log = 1 attischer Metretres an (Ant. VIII 2, 9 = VIII 57).

Das dem Epha genau entsprechende gleichgroße Maß für Flüssigkeiten war das Bath (בַּת 1 Kg 7, 36. 38; Jes 5, 10; Ez 45, 10 f. 14; 2 Chr 2, 10 LXX *βατός* Esr 7, 22 sonst *μετρήτης*, was dem Inhalt nach richtig ist, s. o.; Josephus *βάδος* Ant. VIII 2, 9 = VIII 57). Wie das Epha so setzt Josephus a. a. O. auch das Bath dem attischen *μετρήτης* gleich (s. o.); dem entspricht das Verhältnis von Bath und *γόμορ* bei Epiphanius (s. o.). Ezechiel verlangt ausdrücklich, daß beide Maße, Bath und Epha, ganz gleich sein sollen, was der alten Sitte entsprechen dürfte. Als Teil wird ein „Zehntel-Bath" erwähnt (Ez 45, 14), entsprechend dem Zehntel-Epha Issaron (s. o.).

Das Letekh (לֶתֶךְ) wird nur einmal erwähnt (Hos 3, 2), und zwar als Trockenmaß (für Gerste). Die Ueberlieferung bestimmt es auf $\frac{1}{2}$ Chomer (LXX Al. *ἡμίκορος*; Vulg. corus dimidius). Aber es ist fraglich, ob überhaupt ein bestimmtes Maß darunter zu verstehen ist; LXX Vat. hat dafür *νέβελ οἴνου*, was besser in den Zusammenhang paßt (vgl. Hieron. zu Hos 3 und Zuckermann a. a. O. 45).

Das größte Maß ist das Chomer (Le 27, 16; Nu 11, 32; Jes 5, 10; Ez 45, 11; Ho 3, 2). Da Ezechiel (45, 11) sowohl Epha als Bath nach dem Chomer als dessen Zehntel normiert wissen will, wird man annehmen müssen, daß das Chomer ein Maß für Trockenes und für Flüssigkeiten war. Ebenso war das der Fall bei dem assyr. imir. Nach Ez 45, 14 trägt die Einheit von 10 Bath auch den Namen Kor (כֹּר, *κόρος*); Kor und Chomer sind also identisch. Chomer erscheint als Maß für Getreide ꝛc., Kor als solches für Öl. Aber sonst ist Kor immer als Maß für Trockenes erwähnt (1 Kg 5, 2. 25; 2 Chr 2, 9; 27, 5; Esr 7, 22; 1 Kg 5, 25 ist das zweite כֹּר vom Öl sicher falsch s.

Thenius u. Benzinger z. d. St.). Wenn Josephus (Ant. XV 9, 2 = XV 314) dem *κόρος* einen Inhalt von 10 Medimnen giebt, so verwechselt er dabei Medimnen und Metreten (vgl. Böckh, Metrolog. Untersuchungen 259, u. Metrol. script. I 279). Epiphanius bestimmt richtig den Gehalt des Kor 30 modii, worunter er 30 *σάτα* oder Seah versteht.

Danach erhalten wir folgende Tabelle für alle Hohlmaße:

1 Log
1 Kab = 4 Log
*) 1 Omer = *) $1\frac{4}{5}$ Kab = *) $7\frac{1}{5}$ Log
1 Hin = *) $1\frac{2}{3}$ Omer = 3 Kab = 12 Log
1 Seah = 2 Hin = *) $3\frac{1}{3}$ Omer = 6 Kab = 24 Log
1 Epha = 3 Seah = 6 Hin = 10 Omer = 18 Kab = 72 Log
[1 Letekh = 5 Epha = 15 Seah = 30 Hin = 50 Omer = 90 Kab = 360 Log]
1 Chomer = 2 Letekh = 10 Epha = 30 Seah = 60 Hin = 100 Omer = 180 Kab = 720 Log.

Nimmt man die letzte der Reihen für sich, so bekommt man unwillkürlich den Eindruck, als ob hier nicht ein rein sexagesimales System vorliege, sondern eine Kreuzung derselben mit dem Dezimalsystem. Greift man die Reihe Chomer-Epha-Omer = 1 — 10 — 100 heraus, so scheint hier ein ganz korrektes Dezimalsystem vorzuliegen. Allein die genauere Betrachtung zeigt, daß gerade das Mittelglied, Epha (Bath), nicht einem Dezimalsystem entnommen ist, sondern es ist schon im rein sexagesimalen System der Babylonier dieses Epha-Bath = 72 Einheiten (Minen) vorhanden (s. u.). Und ebenso ist das Kor von 720 Minen vorhanden, nur daß es seine Stellung im Sexagesimalsystem nicht als das Zehnfache vom Epha, sondern als das Zwölffache von dem im Hebräischen System ausgefallenen Maris von 60 Minen hat; daß 12 × 60 Minen (Kor) das Zehnfache von 72 Minen (Epha-Bath) sind, ist für das vorliegende metrische System zufällig. Es bleibt also als scheinbarer Rest eines Dezimalsystems nur das Omer-Issaron übrig. Man braucht aber nur die oben in der Tabelle mit Stern ausgezeichneten Verhältniszahlen des Issaron anzusehen, um sofort zu erkennen, daß dieses Maß im System nicht ursprünglich sein kann. Dazu stimmt, wie die Übersicht über das Vorkommen des Issaron-Omer gezeigt hat, daß dasselbe nur in P erwähnt wird, beziehungsweise, daß nur bei Ezechiel sich die entsprechende Einteilung des Bath in Zehntel findet. Auch noch bei Ezechiel in demselben Zusammenhang begegnet uns die Einteilung des Epha in Sechstel, und die alte Einteilung des Epha-Bath war die in Drittel (Seah-Schalisch s. o.). Beim Bath (für Flüssigkeiten) scheint diese Einteilung in Zehntel überhaupt nicht durchgedrungen zu sein; bei P ist vielmehr stets von Hin und seinen Teilen die Rede, die mit dem Dezimalsystem unvereinbar sind. Bei den Trockenmaßen verschwinden umgekehrt diese Maße des Sexagesimalsystems Seah und Kab, und bei P wird nur noch nach Zehntel-Epha gerechnet (Le 23, 13 u. a.). Das mag mit dem auch beim Gewicht (s. u.) und Geld nachweisbaren Eindringen des Dezimalsystems in der späteren Zeit zusammenhängen. Es lag hier besonders nahe, weil man schon vorher bei Chomer und Epha das Verhältnis von 1 : 10 hatte. — Außer dem Issaron ist wohl auch noch das Letekh aus dem System zu streichen (s. o.).

Trennen wir, unter Ausscheidung dieser beiden Maße, die Maße für Flüssigkeiten von denen für Trockenes, so erhalten wir zwei bedeutend vereinfachte, rein sexagesimale Systeme, wie die folgenden Tabellen zeigen, denen der Übersicht wegen gleich der Inhalt in Litern nach der unten folgenden Berechnung beigefügt ist:

1. Trockenmaße.

1 [Log] = 0,506 l
1 Kab = 4 Log = 2,024 l
1 Seah = 6 Kab = 24 Log = 12,148 l
1 Epha = 3 Seah = 18 Kab = 72 Log = 36,440 l
1 Chomer (Kor) = 10 Epha = 30 Seah = 180 Kab = 720 Log = 364,400 l.

2. Flüssigkeitsmaße.

1 Log = 0,506 l
[1 Kab = 4 Log = 2,024 l]
1 Hin = 3 Kab = 12 Log = 6,074 l
1 Bath = 6 Hin = 18 Kab = 72 Log = 36,440 l
1 Kor = 10 Bath = 60 Hin = 180 Kab = 720 Log = 364,400 l.

Daß das Kab nur als Trockenmaß genannt wird, muß zufällig sein, denn ein Flüssigkeitsmaß in dieser Größe (zwischen 1 und 12 Log) konnte nicht fehlen; ebenso ist für Trockenmaße $\frac{1}{4}$ Kab bezeugt, nur der Name Log wird dafür nicht gebraucht.

Für die Berechnung des absoluten Rauminhalts bietet sich zunächst wieder eine rabbinische Tradition dar. Die Rabbiner setzen das Log dem Rauminhalt von 6 mittleren Hühnereiern gleich (Schindler, Lexic. pentagl. s. v. לג; Lightfoot zu Jos 2, 6; Kimchi, Lex. s. v. כג; Buxtorf, Lexic. rabb. s. v. קב; Mischna Kelim 17, 6). Hiervon geht Thenius bei seiner Berechnung aus (vgl. ThStK 1846, 72 ff. 297 ff.). Er versteht die Angabe vom Raumgehalt von 6 Eiern und berechnet demgemäß das Log auf 14000 Pariser Kubikzoll = 0,2945 l, das Bath-Epha auf 1014,39 Kubikzoll = 20,1215 l. Thenius hat dabei natürlich deutsche Eier genommen; die palästinensischen Eier sind aber wesentlich kleiner. Und wenn man bedenkt, daß z. B. das Eherne Meer im Tempel 2000 Bath d. h. 864000 Eier faßte, so sieht man leicht, zu welchen gewaltigen Irrtümern man kommt, wenn man nicht die Normalhenne mit dem Normalei hat. Es braucht keines weiteren Beweises, daß man auf derartige Angaben keine solchen Berechnungen gründen kann. Ebensowenig aber auf die andere Angabe, die Thenius heranzieht, daß das Eherne Meer 2000 Bath gefaßt habe. Diese Angabe ist allerdings bei obigem Ansatz des Bath auf 36,4 l und der Elle auf 495 mm auf etwa die Hälfte zu reduzieren. Aber daran Anstoß zu nehmen hat man gar keinen Grund, und die Mitteilungen über Größe und Form (ob mehr oder weniger ausgebaucht 2c.) sind so wenig genau, daß sich daraus weder die Elle noch das Bath berechnen läßt.

Es bleibt also auch nur die Frage nach dem Ursprung des Systems, da man annehmen kann, daß nicht bloß die Verhältniszahlen des Systems, sondern auch die Größe der Grundmaße beim Übergang zu den Hebräern, bezw. noch Syrien-Palästina wenigstens ungefähr gleich geblieben sind.

Das ägyptische Maßsystem kann hier von vornherein nicht in Betracht kommen; denn es baut sich auf in einer regelmäßigen geometrischen Reihe: 1, 10, 20, 40 (80), 160 Hin. Das babylonische System dagegen beruht auf der Sexagesimalrechnung. Wenn wir über dasselbe auch keine direkten inschriftlichen Angaben haben, so trifft doch alles was wir über das persische, phönizische, syrisch-hebräische Hohlmaß wissen, derart zusammen, daß es schon Brandis (a. a. O. 29 ff.) gelungen ist, das allen diesen Systemen gemeinsam zu Grunde liegende Muttersystem in allen Hauptpunkte nur ohne die babylonischen Namen zu rekonstruieren. Der Rauminhalt der Maße läßt sich danach berechnen, daß schon die alten Babylonier den Inhalt ihrer Hohlmaße nach dem Gewicht von Wasser oder Wein bestimmten. So war die Maßeinheit des Systems ein Hohlmaß (der persische Maris), welches eine Wassermenge von einem leichten königlichen Talent faßte. Dieses Talent dürfen wir zu 30,3 kg ansetzen. Das würde bei einer Wassertemperatur von 4°, wie wir rechnen, 30,3 l als Inhalt des Maris ergeben. Allein man darf für jene Gegenden und Zeiten nicht die Temperatur der größten Dichtigkeit des Wassers zu Grunde legen, sondern eine höhere, der gewöhnlichen Wassertemperatur dort entsprechende. Hultsch nimmt deshalb eine Temperatur von 23° Celsius, wonach sich der Maris auf 30,37 l berechnet. Übrigens muß man sich auch hier vergegenwärtigen, daß solche genaue Berechnungen nur theoretischen Wert haben, und daß man überhaupt die Maße nicht mit einer solchen Genauigkeit berechnen kann, daß $^7/_{10}$ l beim Maris von 30 l eine Rolle spielen würden.

Das Hauptmaß (Maris) wurde dem System entsprechend in 60 Teile eingeteilt die vielleicht, wie die Sechzigstel des Talents, Mine hießen (= 0,5062 l). Im Vielfachen dieser Sechzigstel würden dann alle anderen Maße normiert:

							*) 1 Mine
						1 Kapithe =	4 Minen
					1 Hin =	3 Kapithen =	12 Minen
				1 Saton =	2 Hin =	6 Kapithen =	24 Minen
			*) 1 Maris =	$2^1/_2$ Sata =	5 Hin =	15 Kapithen =	60 Minen
		1 Bath =	$1^1/_5$ Maris =	3 Sata =	6 Hin =	18 Kapithen =	72 Minen
	*) 1 Metretes =	$1^2/_3$ Bath =	2 Maris =	5 Sata =	10 Hin =	30 Kapithen =	120 Minen
*) 1 Kor =	6 Metretes =	10 Bath =	12 Maris =	30 Sata =	60 Hin =	180 Kapithen =	720 Minen.

Es ist leicht ersichtlich, wie auch hier die teilweisen nicht einfachen Verhältnisse der Maße nicht, wie man auf den ersten Blick meinen könnte (5 Hin, 10 Hin, 10 Bath), vom Eindringen des Dezimalsystems herrühren. Es gehören vielmehr die mit Stern bezeichneten Maße zusammen als $^1/_{60}$, 1, 2, 12 Maris, während die anderen Maße von der Mine aus gebildet sind 1, 4, 12, 24, 72 Minen.

Der Vergleich dieses Systems mit dem hebräischen zeigt die völlige Identität beider Systeme, nur daß die Maße von 60 und 120 Log im hebräischen fehlen. Man wird

deshalb auch ohne weiteres das hebräische Log an Inhalt der babylonischen Mine gleichsetzen dürfen, wie in der Tabelle oben geschehen.

Die andere Möglichkeit wäre auch die, daß man den hellenistischen Metrologen folgend, das Log dem Sextarius = 0,547 l gleichsetzt. Das ergäbe ein Chomer von 393,95 l. Allein bei der völligen Übereinstimmung der hebräischen Maße mit den babylonischen liegt kein Grund vor, von der Annahme abzugehen, daß auch inhaltlich die beiden Maße gleich sind. Dies um so mehr, als die geringe Differenz zwischen Log und Sextarius (4 hundertstel Liter) es sehr natürlich erscheinen läßt, daß man im allgemeinen beide Maße einander gleichsetzte.

III. Das Gewicht. Die Nachrichten des AT sind auch in diesem Punkte ziemlich dürftig. Abgesehen von den Edelmetallen, die beim Zahlen dargewogen wurden (s. A. Geld), sind Gewichtsbestimmungen selten; solche werden gelegentlich gegeben von Spezereien (Ex 30, 23 f.), von Brot (Ez 4, 10; vgl. Le 26, 16), vom Haar Absoloms (2 Sa 14, 26). Stets ist dabei von Sekeln und ihrem Vielfachen die Rede. An Wagen waren sowohl die gewöhnliche Wage mit zwei Wagschalen (מֹאזְנַיִם Le 19, 36; Hiob 6, 2; 31, 6; Ps 62, 10; Spr 11, 1; 20, 23 u. ö.), als auch die Schnellwage oder Hebelwage (פֶּלֶס Jes 40, 2; Spr 16, 11; oder קָנֶה „Wagbalken" Jes 46, 6) im Gebrauch (Abb. ägyptischer und altassyrischer Wagen s. bei Riehm HwB, 1749). Die Gewichte waren in der Regel Steine, daher אֶבֶן = Gewicht (Le 19, 36; Dt 25, 13. 15; 2 Sa 14, 26; Jes 34, 11; Mi 6, 11; Sach 4, 10; Spr 11, 1; 16, 11; 20, 10. 23). Sie verlieren weniger an Metall durch Abnützung und Rost 2c. Übrigens sind nach Sach 5, 7 damals auch Bleigewichte im Gebrauch gewesen.

Das Gewicht, nach dem meist gerechnet wurde und das offenbar die Gewichtseinheit im gewöhnlichen Verkehr bildete (s. o.), war der Sekel (שֶׁקֶל, LXX σίκλος (Gen 24, 22; Ri 8, 26; 1 Sa 17, 5. 7; Ez 4, 10; 45, 12; 2 Chr 3, 9) gelegentlich als „königlicher" Sekel bezeichnet (בְּאֶבֶן הַמֶּלֶךְ „nach königlichem Gewicht" 2 Sa 14, 26), womit aber wohl nicht ein besonderes, im Unterschied von dem gewöhnlichen etwa schwereres Gewicht, sondern das allgemein im Gebrauch befindliche, seit Bestehen des Königstums auch staatlich normierte und kontrollierte Gewicht bezeichnet werden soll. Der Priesterkodex seinerseits redet von „Sekeln nach heiligem Gewicht" (שֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ Ex 30, 13. 24; 38, 24 ff.; Le 5, 15; 27, 3. 35; Nu 3, 47. 50; 7, 13. 86; 18, 16); darüber s. näheres unten.

Dieser Sekel wird eingeteilt in Halbsekel, beka' (בֶּקַע Gen 24, 22; Ex 38, 26). Auch die Viertelsekel (רֶבַע שֶׁקֶל 1 Sa 9, 8), der uns nur als silbernes Geldstück begegnet, dürfte dem Gewichtssystem angehören, denn in jenen Zeiten, aus denen diese Angaben stammen, hatten sich das Gewicht- und Geldsystem noch nicht voneinander geschieden, wie später. Dagegen bezeichnet der Drittelsekel, der erst bei Nehemia (10, 33) sich findet, nur einen Geldwert, nicht ein im sonstigen Verkehr gebräuchliches Gewicht, und sein Aufkommen hängt lediglich mit inneren Umwandlungen im Münzfuß zusammen (s. Benzinger, Archäologie S. 193). Endlich finden wir seit Ezechiel den Zwanzigstelsekel, Gera genannt" (גֵּרָה „Körnchen"). Er ist bei Ezechiel (45, 12) ein Geldgewicht, also dem Münzsystem angehörig; wo er sonst vorkommt (in P Ex 30, 13; Le 27, 25; Nu 3, 47; 18, 16), handelt es sich ebenfalls immer um Geldzahlungen, wenn auch jeweils gefordert wird, daß die Zahlungen nach dem Gewichtssekel (nicht dem Silbersekel) erfolgen sollen (vgl. Benzinger, Archäolog. S. 192 Anm 2).

Aufwärts vom Sekel als vielfache derselben sind die Mine und das Talent genannt. Bei der Mine (מָנֶה μνᾶ) bemerken wir — was sehr interessant ist —, einmal daß sie in alter Zeit vor Ezechiel überhaupt nicht erwähnt wird (1 Kg 10, 17 sind die drei Minen מָנִים nach 2 Chr 9, 16 in dreihundert sc. Sekel מֵאוֹת zu korrigieren, wie das vorhergehende שְׁלֹשׁ מֵאוֹת zeigt). Daß es sich nicht nur um ein zufälliges Nicht-vorkommen handelt, zeigt die Thatsache, daß man 600 Sekel Gold (1 Kg 10, 17), oder 1700 Goldsekel (Ri 8, 26), 5000 Sekel Erz, 600 Sekel Eisen (1 Sa 17, 5. 7), 300 Sekel Erz (2 Sa 21, 16), 50 Sekel Gold (2 Chr 3, 9), 200 Sekel beim Haar Absoloms (2 Sa 14, 26) sagte, also stets auch die größeren Beträge im Vielfachen des Sekels, nicht in Minen angab (vgl. auch Ex 38, 25. 29 u. a.). Sodann wo in späterer Zeit von Ezechiel ab von Minen die Rede ist, handelt es sich stets um Geld, nicht um reines Gewicht (Ez 45, 12; Esr 2, 69; Neh 7, 71; 1 Mak 14, 24; 15, 18; Lc 19, 13 ff.). Man wird daraus jedenfalls soviel schließen dürfen, daß in alter Zeit die Rechnung des Gewichts nach Minen nicht die geläufige, gewöhnliche war. Über das Verhältnis von Mine und Sekel haben wir nach dem Gesagten nur Angaben aus später Zeit: die freiwillige Steuer fürs Heilig-

tum von 603550 Männern zu $^1/_2$ Sekel wird (Ex 38, 25 P) auf 100 Talente und 1775 Sekel berechnet, also 1 Talent = 3000 Sekel; das macht bei der feststehenden Gleichung 1 Talent = 60 Minen auf die Mine 50 Sekel. Dieselbe Rechnung (ebenfalls beim Geld) schreibt Ezechiel vor (45, 12); der ganze Zusammenhang mit den vorher nicht nachweisbaren Einteilungen des Sekels in 20 Gera (s. o.) und der Mine in 50 Sekel macht den Eindruck, als ob Ezechiel damit einer neuen, d. h. wenigstens noch nicht allgemeine Rechnungsweise zur allgemeinen Anerkennung verhelfen wollte, eine Vermutung, die durch die Entwickelungsgeschichte des babylonischen Gewichtssystems bestätigt wird (s. u.).

Des Talent (כִּכָּר von der Ringform, vgl. Abb. in Riehms HwB 495; LXX und NT *τάλαντον*) wird bei Gold (Ex 25, 39; 38, 24; Ri 8, 26; 2 Sa 12, 30; 1 Kg 9, 14; 10, 10; 2 Chr 3, 9; Esr 8, 26 u. ö), Silber (Ex 38, 25. 27; 2 Kg 5, 22 u. ö.), Kupfer (Ex 38, 29), Eisen (1 Chr 29, 7) erwähnt. Über sein Verhältnis zur Mine erfahren wir aus dem NT nichts.

Diese Nachrichten des AT sind zu dürftig, als daß wir daraus über die relative oder absolute Größe der hebräischen Gewichte uns Klarheit verschaffen könnten, wir sind auch hier wieder auf das entsprechende babylonische System angewiesen, das zweifellos dem hebräischen zu Grunde liegt. Denn schon lange vor der Ansiedelung der Hebräer in Palästina, schon im 16. Jahrhundert vor Christus, ist in ganz Syrien und Palästina das babylonische Gewicht in Geltung. Die Tribute der syrischen Vasallen an ihren ägyptischen Großkönig sind nach babylonischem Maß berechnet. Die Inschrift von Karnak führt allerdings die Beträge im ägyptischen Gewicht an; allein man sieht an den ungeraden Zahlen und Bruchteilen ganz deutlich, daß hier eine nachträgliche Umrechnung in das ägyptische Maß aus einem anderen und zwar dem babylonischen Gewicht vorliegt.

In betreff dieses letzteren wissen wir, daß es ursprünglich in einem Sexagesimalsystem durchgeführt war: 1 Talent = 60 Minen = 3600 Sekel. Die von Layard u. a. gemachten Funde von Normalgewichten in Form eines liegenden Löwen oder einer Ente (s. Abb. bei Benzinger, Archäol. 186) zeigen, daß beim Gewicht wie beim Längenmaß (s. o.) zwei Systeme nebeneinander hergingen, von denen das eine gerade doppelt so große Gewichte hatte als das andere. Die gefundenen Gewichte sind meist durch Inschriften bezeichnet als so und so viele Minen „des Königs“. Nach ihren durchschnittlichen Betrag berechnet sich das schwere Talent auf 60600 g, das leichte auf 30300 g, die schwere Mine (Löwengewicht) auf 1010 g, die leichte Mine (Entengewicht) auf 505 g, der schwere Sekel auf 16,83 g, der leichte auf 8, 41 g. Neuerdings wird allerdings (von Lehmann, Zeitschr. f. Ethnol. 1889 S. 372) das Gewicht „der königlichen Mine“ aus dem Gewicht des Golddareikos etwas höher berechnet, nämlich auf 1020—1032 g bei der schweren, 510 bis 516 g bei der leichten Mine, Differenzen, die aber nicht als bedeutend betrachtet werden können.

Neben diesem „Königlichen“ Gewicht gab es, wie schon Brandis vermutet und Lehmann nachgewiesen hat (Sitzungsber. d. archäol. Gesellschaft 1888, S. 23 ff.; Das Altbabylonische Maß- und Gewichtssystem S. 6 ff.), eine leichtere „gemeine“ Gewichtsnorm. Aus den drei vorhandenen Gewichten (aus dem Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrtausends) berechnete Lehmann für diese gemeine Norm die leichte Mine im Durchschnitt auf 491,2 g, die schwere auf 982,4 g. Diese Mine von 491,2 g entspricht genau $1^1/_2$ römischen Pfunden, das Pfund nach gewöhnlicher Rechnung zu 327,45 g genommen (vgl. Nissen, Griech. u. röm. Metrologie S. 14; Hultsch a. a. O. S. 155 ff.). Diese „gemeine“ Norm ist es, welche zu den Völkern Vorderasiens und so auch zu den Israeliten überging. Wir haben hierfür auch noch eine direkte Bestätigung durch eine Angabe des Josephus, wonach 1 Goldmine (zu 50 Sekeln) = $2^1/_2$ römische Pfund (818,62 g) sei (Ant. XIV 7,1 = XIV 106 *ἡ δὲ μνᾶ παρ' ἡμῖν ἰσχύει λίτρας δύο ἥμισυ*). Das ergiebt für den Sekel 16,37 g und für die Gewichtsmine zu 60 Sekeln den Betrag von 982,2 g, genau das oben angegebene Gewicht der großen „gemeinen“ Mine.

Demnach bestimmt sich das Gewicht des hebräischen Sekels auf 16,37 g, der Gewichtsmine (wenn eine solche überhaupt im Gebrauch war, s. o.) auf 982,2 g, des Talents auf 58,944 kg.

Im Lauf der Zeit hat nun überall dieses Gewichtssystem eine Änderung erfahren, die wir auch beim hebräischen Gewicht konstatieren konnten. Während die Einteilung des Talents in 60 Minen überall blieb, finden wir bei einer Reihe von Völkern, den Griechen, Persern, Hebräern an Stelle der Einteilung der Mine in 60 Sekel eine solche in 50 Sekel treten. Und zwar ist genauer dabei der Sekel nicht vergrößert worden, sondern sich gleich geblieben, demnach also ist die Mine und das Talent kleiner geworden. Diese Aenderung

scheint vom Münzsystem ausgegangen zu sein, dort war vor allem der Sekel die Größe, nach welcher man rechnete. Fand man es aber hier bequemer, das Talent zu 3000, die Mine zu 50 Sekeln zu zählen, so war es bei dem engen Zusammenhang zwischen Münz- und Gewichtssystem nur selbstverständlich, daß auch in letzterem die neue Einteilung durchdrang, und man auch ein Gewichtstalent von 3000 Sekeln annahm. In letzter Linie haben wir hier den alten Kampf des Dezimalsystems mit dem Duodezimalsystem, der bis auf den heutigen Tag fortdauert. Von Ägypten her ist das Dezimalsystem unterstützt worden, wir dürfen in dieser Modifikation des Gewichts also wohl ägyptischen, durch Phönizien vermittelten Einfluß erblicken. Vergleiche dazu das Eindringen der Dezimalrechnung in das System der Hohlmaße beim Priesterkodex (s. o.). Für die Hebräer legt sich auch von hier aus es nahe, daß erst gegen das Exil hin diese Aenderungen allgemein durchdrangen.

Da der Sekel bei alledem sich gleich blieb, hat es mit dieser Veränderung nichts zu schaffen, daß der Priesterkodex, wie oben erwähnt, von „heiligen" Sekeln redet. Man hat schon vermutet, daß dieser Zusatz „nach heiligem Gewicht" darauf zurückgehe, daß nach dem Exil ein Normalgewicht im Tempel aufbewahrt würde. Das ist möglich; aber jedenfalls bildet dieses Gewicht dann nicht den Gegensatz zu einem „gemeinen" Gewicht, das kleiner (nach den Rabbinen nur halb so groß) wäre. Über einen derartigen „kleinen" Sekel fehlt uns sonst jede Andeutung. Wohl aber wissen wir, daß der Silbersekel (als Münzfuß) der damaligen Zeit kleiner war, als der Gewichtssekel, nämlich nur 14,55 g (s. Benzinger, Archäol. S. 192 f.). Da in allen Stellen mit jenem Zusatz „Sekel nach heiligem Gewicht" es sich um Zahlungen an das Heiligtum handelte, so wäre es an sich, wenn nichts weiteres bemerkt wurde, selbstverständlich gewesen, daß der einfache Ausdruck „Sekel" ohne Zusatz als Münzfuß, d. h. als der kleine Silbersekel, nicht als der Gewichtssekel verstanden wurde. Dem will der Zusatz vorbeugen; die Zahlung soll nach der in alter Zeit üblichen Berechnungsweise, nach dem größeren Gewichtssekel geleistet werden. Dabei fährt auch das Heiligtum besser.

Nach alledem erhalten wir für die hebräischen Gewichte (abgesehen von den späteren nur für den Münzfuß in Betracht kommenden Normierungen) folgende zwei Übersichtstabellen:

1. Altes Gewicht
(großes Talent nach der „gemeinen" babylonischen Gewichtsnorm):

		1 Sekel	= 16,37 g
	1 Mine	= 60 Sekel	= 982,4 g
1 Talent	= 60 Minen	= 3600 Sekel	= 58,944 kg.

2. Späteres Gewicht (und Gold):

		1 Sekel	= 16,37 g
	1 Mine	= 50 Sekel	= 818,60 g
1 Talent	= 60 Minen	= 3000 Sekel	= 49,11 kg.

Bei beiden Systemen war die „kleine" Mine, die bei den Israeliten nicht im Gebrauch war, halb so groß; dementsprechend auch Sekel und Talent.

Für den Geldverkehr, sobald derselbe etwas lebhafter sich entwickelte, entstand — wenn für Gold und Silber dasselbe System galt — nun aber eine große Schwierigkeit dadurch, daß das Wertverhältnis von Gold und Silber, das im Altertum durchaus konstant war — nämlich 1 : 13$^1/_3$ — die Umrechnung sehr kompliziert machte. 1 Gewichtsekel Gold war = 13$^1/_3$ Gewichtsekel Silber; das war ein Verhältnis, das für nebeneinander kursierende Metallstücke unbrauchbar war. Die Bequemlichkeit des Geldverkehrs verlangte gebieterisch eine andere Festsetzung der Silbereinheit, welche einerseits in einem bequemen Teilungsverhältnis zur Goldeinheit stand, andererseits sich auch dem bestehenden Gewichtssystem gut einfügte, d. h. ein bequemer Teil der Gewichtsmine war. Denn für das Gold blieb man bei dem späteren Gewichtssystem (s. o.). Es ist hier nicht der Ort, rechnerisch nachzuweisen, auf welche Weise dies möglich war. Das Ergebnis war ein doppeltes: in Babylonien, Persien u. a. bildete sich der Zehnsekelfuß aus, d. h. ein Silbersekel, der zum Goldsekel an Wert sich verhielt wie 1 : 10. Bei den Silbermünzen der phönizischen Städte und bei den Juden finden wir den Fünfzehnsekelfuß, d. h. 1 Silbersekel = $^1/_{15}$ Goldsekel (an Wert). Da die Goldeinheit, der Goldsekel, = $^1/_{60}$ der **kleinen** gemeinen Mine war, = 8,185 g (s. o.), so ergab das beim Zehnsekelfuß ein Gewicht von 10,91 g für den Silbersekel, beim Fünfzehnsekelfuß ein solches von 7,275 g resp. da die Juden nur die große Mine hatten, bei ihnen das doppelte davon, 14,55 g (die Silbersekel der Makkabäer-

zeit schwanken zwischen 14,50—14,65 g). Auf diese neue Einheit, die allerdings nicht mehr Gewichteinheit, sondern nur noch Münzeinheit war, wurde das ganze System der Gewichteinteilung übertragen. Für andere Dinge als Silber spielten diese beiden neuen Systeme aber nie eine Rolle als Gewichte.

Zum Vergleich mit den oben dargestellten eigentlichen Gewichtssystemen diene noch 5 folgende Zusammenstellung der Silbermaße:

1. Jüdisches Silber:

1 Sekel = 14,55 g
1 Mine = 50 Sekel = 727,5 g
1 Talent = 60 Minen = 3000 Sekel = 43,659 kg. 10

2. Persisches Silber
(leichte babylonische Silbermine nach der „königlichen" Norm):

1 (Halb)Sekel = 5,61 — 5,73 g
1 Mine = 100 (Halb)Sekel = 561 — 573 g
1 Talent = 60 Minen = 6000 (Halb)Sekel = 33,660 — 34,380 kg. 15

Benzinger.

Massilienser s. Semipelagianismus.

Massillon, Joh. Baptist, gest. 1742. — Litteratur: D'Alembert, Eloges des savants, I; Journal des savants, oct. 1759; La Harpe, Cours de littérature, II; Theremin, Demosthenes und Massillon, Berlin 1845; Sainte-Beuve, Causeries du lundi. IX; Geruzez, Histoire de 20 la littérature française, II; B. Nisau, Revue des deux Mondes, 15 janvier 1857; L. Doumergue, Massillon, thèse de Montauban 1841; R. Labeille, Etude sur Massillon, thèse de Strasbourg, 1857; G. Chabert, Théologie pastorale de Massillon, Thèse de Montauban, 1890; E. Chazel, La prédication de Massillon, thèse de Paris, 1894; Blampignon, Massillon d'après des documents inédits, Paris 1879, und L'épiscopat de Massillon d'après 25 des documents inédits, Paris 1884.

J. B. Massillon, der berühmte französische Prediger und Bischof, ist zu Hyères in der Provence am 24. Juni 1663 geboren. Er war der Sohn eines Notars und trat im Jahre 1681 in die Kongregation des Oratoriums ein. Anfangs glaubte er, mehr für das Studium und den Unterricht, als für die Kanzel begabt zu sein. Er lehrte denn auch 30 längere Zeit zu Pézenas, 1689 zu Montbrison. Indes seine Oberen drängten ihn zur Predigt und seine Leichenreden auf den Erzbischof von Vienne, de Villars, und den Erzbischof von Lyons, de Villeroy (1693) und seine Fastenpredigten in Montpellier im Jahre 1698 zogen die Aufmerksamkeit auf ihn. Diese ersten Erfolge erregten Eifersucht und er dachte eine Zeit lang im Kloster eine Zuflucht vor dem Übelwollen zu suchen, das seine 35 Erfolge mißdeutete. Aber er verzichtete darauf und er wußte auch seinen Feinden Achtung vor der Würde seines Lebens abzunötigen. Im Jahre 1696 wurde er nach Paris als Vorsteher des Seminars von St. Magloire berufen. Die Fastenpredigten, die er in dieser Kirche des Oratoriums von St. Honoré — heutzutage eine der protestantischen Hauptkirchen zu Paris — im Jahre 1699 hielt, erregten das größte Aufsehen. In dem- 40 selben Jahr predigte er im Advent zu Versailles, und in den Fasten 1701 u. 1704 wurde er wieder als Prediger dorthin berufen.

Ludwig XIV. bewies ihm äußerlich Hochachtung. Er sagte einmal zu ihm, er sei mit sich selbst unzufrieden, seitdem er ihn gehört habe. Aber er that nichts für ihn. Von seinen Leichenreden verdienen außer den oben genannten besondere Erwähnung die auf den 45 Prinzen von Conti 1709, den Dauphin 1711, auf Ludwig XIV. selbst mit den berühmten Anfangsworten: Dieu seul est grand, mes frères. Im Jahre 1717 wurde Massillon zum Bischof von Clermont ernannt; als solcher predigte er vor dem jungen Ludwig XV. in den Fasten des folgenden Jahres. Diese Predigten sind unter dem Namen Petit carême bekannt und galten lange Zeit als sein vollendetstes Werk. 1719 wurde er Mit- 50 glied der französischen Akademie, seit 1720 zog er sich nach Clermont zurück, das er nur noch einmal, 1723, verließ, um die Leichenrede auf Elisabet Charlotte von Orléans zu halten. Er lebte nur noch seinen bischöflichen Pflichten. Am 18. September 1742 ist er gestorben.

Massillon stand bei seinen Zeitgenossen in gleicher Achtung wie Bossuet; doch erreichte 55 er ihn nicht: seine Leichenreden bezeichnen den Punkt, an dem das Sinken dieser Gattung der geistlichen Beredsamkeit beginnt. Auch im 18. Jahrhundert blieb er beliebt, dank Voltaire und der Encyklopädisten, die es ihm hoch anrechneten, daß er mehr Moralist als Theolog war. In der Gegenwort ist sein Ansehen erschüttert worden durch den litterari-

schen Einfluß der Jesuiten, die er wenig liebte. Sein Stil ist nicht so erhaben, wie der Bossuets, weniger gedrungen hat er mehr Zartheit und Salbung. Nach der Sitte seiner Zeit knüpfte er an seinen Text nur an, ohne ihn zu behandeln; der Durchführung fehlt es an Logik und sicherer Ordnung, die Rede verliert sich in moralische Abschweifungen,
5 mit einem unvergleichlichen Reichtum der Wendungen weiß er die Leichtfertigkeit der Hofleute, die Laster der Großen, das Unheil des Kriegs zu schildern. Dabei findet man bei ihm christliche Erfahrung und lebendige Frömmigkeit, die man in den glänzenden Reden Bossuets vermißt.

Massillon selbst hat nur seine Leichenrede auf den Prinzen von Conti veröffentlicht.
10 Seine von anderen gesammelten Reden sind 1705, 1706 und 1714 erschienen. Aber diese Publikation, entstanden in einer Zeit, die die Stenographie nicht kannte, konnte ihn nicht befriedigen und er hat sie nicht anerkannt. Nach seinem Tode hat sein Neffe seine Predigten, Reden, Konferenzvorträge, Gebete, Paraphrasen der Psalmen u. a. gesammelt und veröffentlicht, in 15 Bänden. Die letzte Gesamtausgabe ist die von Blampignon, die
15 1886 in 4 Bänden in Bar-le-Duc erschien. Eine deutsche Übersetzung der sämtlichen Predigten wurde schon 1785 in Kempten herausgegeben; sie ist ungenügend. Besser ist die der Reden an und für die Großen von Pfister, Würzburg 1826 und 1835 und die der Synodalreden von Reineck, Magdeburg 1835. Eine Auswahl der Predigten findet man bei Leonhardi und Langsdorf, Die Predigt der Kirche, Bd 25, Leipzig 1893.
20 John Viénot.

Massuet, Renatus, gest. 1716. — Litteratur: Tassin, Hist. litt. de la congrég. de Saint-Maur p. 304 sq. 375—379 (deutsche Ausg. I, 472 f. 585—592); Edm. Martene in Mabillons Annales ord. S. Bened. VI, p. III sq.; J. B. Vanel, Les Bénédictins de Saint-Maur (Par. 1896), 108—111.

25 René Massuet, gelehrter französischer Mauriner, geb. 13. August 1665 (1666?) zu St. Ouen bei Bernay in der Normandie, trat 1682 in die Benediktinerkongregation des hl. Maurus (Profeß 20. Oktober), starb den 19. Januar 1716 zu Paris. Der Streit, welcher zwischen den Jesuiten und den Maurinern über die von den letzteren veranstaltete Ausgabe der Werke des Augustinus ausgebrochen war, veranlaßte M. zu seinem ersten
30 litterarischen Auftreten. Gegen die von dem Jesuiten Joh. Bapt. (nicht Emerich) Langlois anonym publizierte Lettre de l'Abbé de * * * aux RR. PP. Benedictins de la Congregation de Saint Maur, sur le dernier (gemeint ist der zehnte) Tome de leur Edition de Saint Augustin (Cologne, 1699), worin die Gesellschaft Jesu nichts geringeres beweisen wollte, als daß die Maurinerausgabe des Augustin in der
35 Absicht veranstaltet worden sei, die Irrtümer Jansens zu verbreiten, schrieb M. gleichfalls anonym die gewaltig einschlagende gründliche Lettre d'un Ecclesiastique au R. P. E. L. J. sur celle qu'il a écrite aux RR. PP. Benedictins de la Congregation de S. Maur. Touchant le dernier Tome etc. (Osnabrück 1699, wiederholt Liége 1700), welche in Verbindung mit den Erwiderungen seiner Ordensbrüder Fr. Lami,
40 Denys de Sainte-Marthe und B. Montfaucon zur Folge hatte, daß im Jahre 1700 sechs bezügliche Jesuitenschriften von der päpstlichen Inquisition verdammt wurden (vgl. Tassin p. 306; Backer-Sommervogel, Bibliothèque de la comp. de Jésus IV, 1484 ff.). 1703 nach St. Germain des Prés, dem Centralpunkt maurinischer Gelehrsamkeit, berufen, beschäftigte sich M. hauptsächlich mit den Werken des Irenäus, die er in trefflicher Aus-
45 gabe (S. Irenaei ... contra haereses libri quinque, Par. 1710, wiederholt Venet. 1734 mit den Pfaffschen Fragmenten) publizierte (s. Bardenhewer, Altkirchl. Litt. I, 504—513), worin er einen guten nach Handschriften verbesserten Text gab, kritische und erklärende Anmerkungen beifügte und in drei gründlichen Abhandlungen die von Irenäus widerlegten Ketzereien, das Leben und die Schriften des Kirchenvaters, sowie den Lehr-
50 begriff desselben ausführlich behandelte. Nach Ruinarts Tod veröffentlichte er 1713 den von Mabillon nahezu vollendet hinterlassenen fünften Band der Annales ordinis S. Benedicti, zu dem er eine Vorrede und die Biographien Mabillons und Ruinarts verfaßte. Fünf interessante Briefe von M. an Bernh. Pez finden sich in J. G. Schelhorns Amoenitates literariae XIII, 278—310, zwölf an Maur. Müller in St. Gallen in Archives
55 des missions sc. VI (1857), 448—474; ein paar in E. Gigas, Lettres inédites de divers savants II, 2 (Copenh. 1893), einer an das Kloster St. Emmeram bei J. A. Endres, Korrespondenz der Mauriner (1899), S. 41. — M.s ungedrucktes Mémoire sur l'histoire des Patriarcats liegt handschriftlich in der Pariser Nationalbibliothek.

G. Laubmann.

Matamoros, Manuel, gest. 1866. — Dalton, Die evangel. Bewegung in Spanien, Wiesbaden 1872; Pressel, Das Evangelium in Spanien, Freienwalde 1877.

Matamoros ist unter den evangelischen Spaniern der Neuzeit, wenn auch nicht der erste oder der bedeutendste, jedenfalls der am meisten genannte; seine Gefangenschaft, seine Befreiung, der Eindruck seiner Persönlichkeit und sein frühzeitiger Tod weckten in den 5 christlichen Kreisen Hollands, Süddeutschlands und der Schweiz die Teilnahme an der Evangelisation Spaniens und halfen die Vorbereitungen treffen, welche mit dem Eintritt der Septemberrevolution (1868) zu Grundlagen einer umfassenden und ersprießlichen Arbeit in Spanien wurden.

Manuel Matamoros ward am 8. Oktober 1835 zu Lepe in der Provinz Huelva 10 geboren, wo sein Vater Artilleriehauptmann war, aber bald darauf nach Malaga versetzt wurde. Dort verlebte Manuel seine Jugend, bis er nach dem Tode seines Vaters, der seinen Eintritt ins Militär wünschte, im Jahre 1850 auf die Kadettenschule zu Toledo kam. Doch sagte ihm das dortige „sehr brutale" Soldatenleben so wenig zu, daß er die Schule vor Ablauf des Kursus verließ, um nach Malaga zu seiner Mutter, die sich in- 15 zwischen wieder verheiratet hatte, zurückzukehren. Von dort aus machte er eine Reise nach dem nahen Gibraltar, welche entscheidend für sein Leben wurde. Ein Catalane, Francisco de Paula Ruet, welcher in Turin durch Luigi de Sanctis' Predigten dem Evangelium gewonnen war und dasselbe in seiner Vaterstadt Barcelona unerschrocken verkündigt hatte, bis ihn dafür die Strafe langen Gefängnisses und endlich „Verbannung auf Lebenszeit" 20 traf, hatte in Gibraltar eine kleine spanische evangelische Gemeinde um sich gesammelt. Neugier trieb Matamoros in diese Kirche; die Macht der Wahrheit und Ruets zündendes Wort machten einen unauslöschlichen Eindruck auf ihn; er kaufte sich ein Neues Testament, das er eifrig studierte, und je mehr er durch seine Lektüre von der römischen Kirche innerlich gelöst wurde, um so mehr drängte es ihn, seinen Fund anderen mitzuteilen. Als das 25 militärpflichtige Alter ihn nach Spanien zurückrief und er in Sevilla Soldat war, traf er dort einen neuen evangelischen Freund in Manuel Leon, einem eifrigen Anhänger des Evangeliums, dem seine Beständigkeit, nichts anders als die Bibel hören und sagen zu wollen, den Ruf eines Verrückten eingetragen hatte; mehr wie einmal befreite ihn dieser Mann von Verfolgungen der Priester. Matamoros wirkte unter seinen Kameraden für 30 die erkannte Wahrheit; doch als einer derselben ihn dem Regimentskaplan verraten hatte, ward er so vielen Anfeindungen ausgesetzt, daß er sich glücklich schätzen konnte, durch seine Mutter vom Militär losgekauft zu werden.

Durch Ruets Vermittelung war er mit einem Komitee in Edinburg, später mit einem anderen in Paris, welche für die Evangelisation Spaniens arbeiteten, in Beziehung 35 getreten. Im Auftrag des letzteren ging er nach Granada, Sevilla und zuletzt (1860) nach Barcelona. Zur selben Zeit hatte ein einfacher Hutmacher, José Alhama in Granada, durch einen amerikanischen Traktat zuerst auf das Evangelium aufmerksam gemacht, es dort öffentlich verkündigt und hatten die Priester seine Gefangennahme durchgesetzt. Unter seinen Papieren fand man Briefe von anderen Freunden, und so wurden Matamoros in 40 Barcelona, Marin, Carrasco und Gonzalez in Malaga ins Gefängnis geworfen. Da dieser Prozeß vor dem Hauptgericht in Granada geführt wurde, ward Matamoros dorthin gebracht und mußte mit den anderen Glaubenszeugen über zwei Jahre im Gefängnis liegen, wo er den Keim seiner Krankheit (Schwindsucht), die ihn einem frühen Grabe zuführte, empfing. Bekannt sind die edlen Anstrengungen der evangelischen Allianz zur Freilassung der An- 45 geklagten und die Deputation, welche sie im Frühjahr 1863 nach Madrid entsandte; ihre Deputation ward freilich nicht von der Königin empfangen, doch war ihr Zeugnis für Gewissensfreiheit, das in den liberalen Kreisen Spaniens ein lautes Echo fand, nicht vergebens. Weniger bekannt ist der Einfluß, den die direkte Vermittelung des preußischen Herrscherhauses und ein Brief der früher selbst katholischen Königin Elisabeth von Preußen 50 an die Königin Isabella von Spanien auf die Milderung der Strafe ausübte. Die neunjährige Galeerenstrafe, welche über die Angeklagten ausgesprochen war, wurde in neunjährige Verbannung verwandelt. Die Furcht vor dem Einfluß der Gefangenen, die selbst im Kerker einen der Mitgefangenen dem Evangelium gewonnen hatten, mag zu diesem Entschluß mitgewirkt haben. „Ich kann diese Leute nicht auf die Galeeren 55 schicken," soll die Königin gesagt haben, „sonst bekomme ich die Pest nimmer aus dem Lande."

Am 28. Mai 1863 wurden die Gefangenen aus dem Kerker entlassen. Alhama ließ sich in Gibraltar nieder, wo er sich von seiner Hände Arbeit nährte, Carrasco ging nach Genf, um Theologie zu studieren, Marin und Gonzalez blieben in Bayonne, später 60

in Bordeaux, während Matamoros nach England ging, wo er als ein Märtyrer des Evangeliums gefeiert wurde. Das war nicht gut; schon der treue Freund Spaniens, Dr. Kappadose im Haag, hatte vor solchen Reisen gewarnt; und wenn auch Matamoros Persönlichkeit und Auftreten der Sache des Evangeliums in Spanien neue Freunde gewann, so war doch der Ruhm, der den jungen Christen umgab, nicht ohne inneren Schaden für ihn und die Sache selbst. In Bayonne sollte unter Leitung des besonnenen tüchtigen Pastors Nogaret ein spanisches Erziehungsinstitut gegründet werden; allein Matamoros hielt dort nicht aus und ging zu seinen begeisterten Freunden in der Schweiz, Lausanne, wo er an theologischen Vorlesungen der Universität der freien Kirche daselbst teilnahm. Durch seine Vermittelung kam eine Menge junger Spanier, meist aus Malaga und Umgegend, zur Ausbildung dorthin. Der Mangel an Umsicht in der Auswahl derselben hatte für die helfenden Freunde viele Enttäuschungen im Gefolge; und die französische Erziehung machte es den nach langjähriger Abwesenheit in ihr Vaterland zurückkehrenden Jünglingen schwer, sich in Sprache und Leben ihres Volkes zurecht zu finden. Doch die wenigen, welche nach der Septemberrevolution nach Spanien zurückkehrten und in die Arbeit eintraten, sind derselben eine wesentliche Hilfe geworden.

Die ersten Spuren der Schwindsucht veranlaßten Matamoros zu einem längeren Aufenthalt im Süden Frankreichs. In Pau lernte er eine Amerikanerin kennen, welche er zur Gründung einer spanischen Schule daselbst veranlaßte, deren Erfolge freilich aus den oben erwähnten Gründen nicht groß waren. Im Mai 1866 kehrte Matamoros nach Lausanne zurück, um dort sein Leben zu beschließen. Von der freien Kirche erbat er sich die Ordination zum Geistlichen; allein ehe es dazu kam, hatte Gott ihn schon zum Tode eingesegnet. Seine letzten Tage waren voll von Erbauung für seine Freunde, voll ungeschwächten Eifers für das Evangelium in seinem Vaterlande, ein Sporn für die Arbeit der evangelischen Schweizer an der Evangelisation Spaniens, welcher bis zur Stunde fortwirkt. Am 31. Juli 1866 entschlief er.

Matamoros war mittlerer Größe, mit ausdrucksvollen Augen, schwarzem Haar und sehr einnehmenden Wesens; sein selbstloser und für die Sache des Evangeliums begeisterter Sinn zeigte sich nie schöner als in dem letzten Stadium seiner Krankheit. In der Verwendung der Gaben, die ihm für sein Land eingehändigt wurden, mag er oft gefehlt haben; aber nie hat er etwas für sich behalten. Daß sein Vaterland im Herbste 1868 sich dem Evangelium öffnete, durfte er nicht mehr erleben; Gottes Weisheit ließ ihn nur an den Vorbereitungen mithelfen; doch auch sein Tod ward ein Senfkorn zur Neubelebung der Evangelisation Spaniens. Sein Name wird neben denen eines Ruet, Carrasco, Alhama und anderer Evangelisten Spaniens unvergessen bleiben. **Fritz Fliedner** †.

Materialismus. — Frdr. Alb. Lange, Gesch. des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn 1866, 6. Aufl., Leipzig 1898; Ueberweg-Heinze, Grundriß der Gesch. der Philosophie, namentlich 4. Teil, 9. Aufl., Berlin 1902, § 27 u. 28: Der Materialismus und seine Gegner, Naturphilosophie und Naturwissenschaft; Ludw. Büchner, Kraft und Stoff, Frankf. a. M. 1855, 19. Aufl., 1898.

Wenn man vom Materialismus als Weltanschauung spricht, so versteht man darunter die Ansicht, daß allem Seienden und Werdenden das, was man Stoff oder Materie nennt, zu Grunde liegt, oder daß alles Seiende und Werdende aus Stoff besteht. Es giebt nach dieser Anschauung nichts neben oder außer der Materie Existierendes, noch weniger ist nach ihr das eigentlich Wesentliche etwas Geistiges, Nichtstoffliches. Den vollen Gegensatz zum Materialismus bildet der Spiritualismus, der alles aus Geist bestehen oder sich aus Geist entwickeln läßt. Es scheint, daß sich der Materialismus eher geltend gemacht hat als der Spiritualismus, oder auch der Dualismus, der die beiden Prinzipien, Stoff und Geist oder Stoff und Kraft nebeneinander stellt und meist eine Einwirkung des Geistigen auf das Stoffliche annimmt. Es ist auch natürlich, daß der Materialismus zuerst auftrat, da die Sinne, besonders der Tastsinn, materiell Gegenständliches unmittelbar zu geben scheinen, und das Mißtrauen gegen die Sinne erst später auftaucht. So finden wir in der ältesten griechischen Philosophie, um diese hier nur zu berühren, die Annahme, daß alles aus einem Urstoff entstanden, alles Seiende nur als Umwandlungen desselben Stoffs aufzufassen sei, auch öfter, daß alles wieder in eben diesen Urstoff zurückgehe, worauf dann neue Umwandlungen vor sich gingen, eine neue Welt entstände, und so ins Endlose fort. Zu dem Begriffe des Geistes, der durch innere Wahrnehmung oder Anschauung, im Gegensatz zu der äußeren Wahrnehmung, sich gebildet hat, kam man erst später und namentlich dazu, den Geist als kosmisches Prinzip anzuerkennen. Und selbst,

wo der Geist als Weltbildner oder Weltordner zuerst auftritt, nämlich bei Anaxagoras, kann es den Eindruck machen, als sei er stofflich gedacht; erst Platon ist in ganz unbestrittener Weise zur Aufstellung eines wirklich stofflosen kosmischen Prinzips gekommen. Bei ihm steht die geistige oder intelligible Welt entschieden über der mit Stoff vermischten sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungswelt, wenn sie auch auf diese einwirkt, ja diese sogar 5 durch solche Einwirkung überhaupt erst zu stande gekommen ist.

Wenn man von dem kosmologischen Materialismus, der hier bisher berücksichtigt ist, den anthropologischen unterscheiden will, nach dem das Sinnliche, Geistige selbst auch stofflich oder wenigstens Produkt des Stofflichen ist, so geschieht dies mit Unrecht, da dieser anthropologische nichts weiter als eine Ausführung des kosmologischen ist: das Seelische, 10 die seelischen Erscheinungen müssen ja als Seiendes oder Werdendes angesehen werden, und es ergiebt sich aus der oben angeführten Fassung von selbst, daß dieses nicht etwas neben dem Stofflichen oder über ihm Stehendes ist. Berechtigt dagegen ist die Scheidung zwischen theoretischem, d. h. kosmologischem, und praktischem oder ethischem Materialismus und ferner Geschichtsmaterialismus, die beide später noch gekennzeichnet werden sollen. 15 Zunächst ist hier zu handeln von dem Materialismus als Weltanschauung, oder dem kosmologischen, der auch metaphysischer genannt werden kann, sofern man unter Metaphysik nicht etwa versteht die Lehre vom Überirdischen, Übersinnlichen, sondern die von den Prinzipien des Seienden und Werdenden überhaupt.

Sieht man auf die Geschichte der Philosophie, so zeigen sich in ihr die verschiedenen 20 Möglichkeiten der materialistischen Anschauung. Zuerst scheidet sich da der monistische Materialismus deutlich von dem dualistischen, wenngleich insofern jede Gestaltung des Materialismus monistisch sein muß, als sie nur ein Prinzip, eben den Stoff, als Wesen der Welt ansieht. Es kann aber dieser Stoff sich doch in seiner Entwickelung differenzieren, so daß ein gröberer und ein feinerer Stoff einander gegenüber stehen, und eine Einwir- 25 kung des einen auf den anderen stattfindet. Die griechische Philosophie hebt mit einem streng monistischen Materialismus an. Thales kennt nichts als das Wasser, aus dem alles geworden ist, ebenso wie Anaximenes nichts als die Luft. Aber schon bei Heraklit, nach dem allerdings alle Erscheinungen Umwandlungen des Feuers sind, ist zwar nicht die Vernunft, der Logos, der überall herrscht und die Harmonie des Ganzen hervorbringt, ein 30 zweites Prinzip, da er immanent in dem Stoff ist, aber das Feuer selbst steht den beiden gröberen Elementen, dem Wasser und der Erde, die sich aus ihm allerdings erst entwickeln, als das feinere, geistigere, seelische gegenüber, eine Annahme, die wir später bei den Stoikern sehr ausgebildet finden.

Im ganzen ist auch der Materialismus der neueren Zeit, wie er von Hobbes sich 35 herschreibt, der zunächst weniger in England und Deutschland als in Frankreich Anhänger und Ausbildner gewann, monistisch, indem von ihm die seelischen Prozesse durchaus als Funktionen der Materie, d. h. einer in bestimmter Weise zusammengesetzten Materie, angesehen wurden. Dieser Richtung huldigten namentlich de Lamettrie (1709—1751) in verschiedenen Schriften, deren bekannteste den Titel L'homme machine trägt, und 40 der Baron Holbach in dem hauptsächlich von ihm verfaßten, aber unter dem Pseudonym Mirabaud 1770 erschienenen Système de la nature, einem zwar trocken geschriebenen, aber die Sätze des Materialismus klar und bestimmt vortragenden Werke. Nächst diesen Hauptvertretern des Materialismus neigten sich viele der vorzüglichsten Geister Frankreichs am Ende des 18. Jahrhunderts ihm offener oder versteckter zu. Die große Encyklopädie 45 war wenigstens vom Geiste des Materialismus mitgetragen. Freilich zeigte sich auch der Positivismus damals schon, der zwar für manche wie Materialismus aussieht, aber doch schließlich von ihm grundverschieden ist. — Im vorigen Jahrhundert war besonders Deutschland reich an monistischen Materialisten, die freilich neuerdings den Namen Monismus lieber annehmen wollen an Stelle von Materialismus, aber damit sich nicht genau be- 50 zeichnen, da Monismus viel weiter greift, indem er auch die strengen Richtungen des Spiritualismus unter sich faßt. Der bekannte Materialismusstreit kam zum Ausbruch besonders durch den Vortrag des Physiologen Rud. Wagner, „Über Menschenschöpfung und Seelensubstanz", Göttingen 1854, in welchem er u. a. die Behauptung des Zoologen Karl Voigt hart angreift, daß die Physiologie sich bestimmt gegen alle sich an die Existenz 55 einer Seele anschließenden Vorstellungen erkläre, und daß sie in den Seelenthätigkeiten Funktionen des Gehirns, als des materiellen Substrats, erkennen müsse. Karl Voigt antwortete dann in dem satirisch gehaltenen, seiner Zeit sehr viel gelesenen Schriftchen „Köhlerglaube und Wissenschaft", Göttingen 1854, in welchem der häufig citierte, aber sehr unbesonnene Satz vorkommt, daß die Gedanken in demselben Verhältnis zum Gehirn stehen 60

wie die Galle zur Leber oder der Urin zu den Nieren, schon deshalb leicht zu widerlegen, weil die Sekretionen der Leber und der Nieren wägbar, sogenannte Stoffe sind, während die Gedanken die Qualität der Wägbarkeit durchaus nicht besitzen. Für die weitere Verbreitung und genauere Durchführung der materialistischen Ansichten sind dann besonders 5 thätig gewesen Jak. Moleschott (1822—1893), von dessen Schriften namentlich „der Kreislauf des Lebens", 5. Aufl., Mainz 1876—1885, zu erwähnen ist, und Ludw. Büchner (1824—1899), dessen populär gehaltene Schrift: „Kraft und Stoff", zuerst erschienen 1855, 19. Aufl. 1898, sehr gern gelesen, namentlich auch in social-demokratischen Kreisen, vielfach in fremde Sprachen übersetzt wurde, und als Hauptbuch des deutschen Materialismus im 10 vorigen Jahrhundert anzusehen ist, obgleich spezifisch Neues im Vergleich zu den französischen Materialisten nicht darin vorkommt. Jedenfalls hat Büchner sehr viel mehr zur Annahme des Materialismus in breiteren Volksgeschichten beigetragen als Ludwig Feuerbach, der öfter als Materialist angesehen wird, aber den Materialismus als empirische Metaphysik und deshalb als leicht widerlegbar ansieht, und ebenso mehr als Dav. Frdr. Strauß, der zwar 15 in seinem Werk: „Der alte und der neue Glaube", Leipzig 1872, bis jetzt 16 Auflagen, sehr zum Materialismus hinneigt, aber sich doch vom Hegelschen Pantheismus noch nicht ganz frei gemacht hat. Dem Materialismus verwandte Systeme haben in neuerer Zeit auch aufgestellt Heinr. Czolbe mit seiner extensionalen Erkenntnistheorie und Eugen Dühring in seiner Wirklichkeitsphilosophie, ohne aber größeren Einfluß zu gewinnen.

20 Verhältnismäßig besonnen geht der im ganzen materialistisch gesinnte Physiolog Du Bois-Reymond vor in seinem vielbesprochenen Vortrag: „Über die Grenzen des Naturerkennens", Leipzig 1872, und in seiner Schrift: „Die sieben Welträtsel", Leipzig 1882, indem er wenigstens bestimmt ausspricht, in Bezug auf die Fragen, was Materie und Kraft seien, und wie sie zu denken vermögen, müsse der Naturforscher ein für allemal zu 25 dem Bekenntnis sich entschließen: „Ignorabimus". Diese Schranken der Besonnenheit kennt der bekannte Verehrer, Verbreiter und Fortsetzer der Darwinschen Lehre Ernst Häckel in seiner großes Aufsehen erregenden und viel wissenschaftlichen Widerspruch herausfordernden Schrift: „Die Welträtsel", Bonn 1899, seitdem in einer Reihe von Auflagen erschienen, nicht; er erklärt vielmehr alles durch sein kosmologisches Grundgesetz, das Sub- 30 stanzgesetz, welches die ewige Erhaltung der Kraft und des Stoffes darthun, und durch sein Entwickelungsgesetz, welches die Welt als ewige Entwickelung der Substanz erweisen soll. Er will ebenso wie Büchner, mit dem er viele Verwandtschaft aufweist, dem Monismus huldigen, indem er sich dabei auf Spinoza beruft, von dem er aber mit seiner materialistischen Anschauung durchaus abweicht. — Alle diese neueren materialistischen 35 Theorien sind monistischer Art. Sie stehen mit dem Evolutionismus (s. d. A. Bd V S. 672) vielfach in Verbindung; aber das ist nichts Neues, wenn man genau zusieht, waren die alten jonischen Physiologen auch schon Evolutionisten.

Als monistische Lehre ist auch der atomistische Materialismus aufzufassen, wo und zu welcher Zeit er auch auftritt, wiewohl sich bei seinen Urhebern doch auch ein dualistischer 40 Zug geltend macht. Wenn Demokrit, und vielleicht vor ihm Leukipp, sagt: es giebt nichts anderes als das Volle und das Leere, d. h. nichts als die nur durch das Denken, nicht durch die Sinne zu erfassenden letzten Bestandteile des Seienden, die Unteilbaren oder Atome, und der nicht volle Zwischenraum zwischen ihnen, also das Leere, so nehmen sie an, daß diese Atome alle von ganz gleicher Qualität seien und nur durch ihre Gestalt 45 und Größe, die in der mannigfachsten Weise differieren, von einander zu unterscheiden; der jedesmaligen Größe entspricht auch die Schwere der einzelnen Atome. Insofern ist also der volle Monismus, Gleichartigkeit des dem Seienden zu Grunde Liegenden, da. Wenn aber Demokrit weiter lehrt, daß eben durch die verschiedene Gestalt ein solcher Unterschied zwischen den Atomen herauskomme, daß die eine Art, nämlich die runden 50 Atome, die feurigen, die wegen ihrer Gestalt leicht beweglich überallhin zwischen den anderen Atomen sich hindurchbewegen könnten und so Leben in den Körpern hervorbrächten und deren Seelen seien, so kommt doch eine Art Dualismus, nur nicht ein qualitativer, heraus, wie man sonst den Dualismus zu fassen pflegt. Auch die Nachfolger Demokrits im Altertum, die Epikureer, nahmen das Seelische als einen aus feinen, leichten Luft- 55 oder Feueratomen bestehenden Stoff an, der den gesamten Körper durchdringe und ihn lebendig mache, so daß auch bei ihnen einerseits ein Monismus, andererseits eine Art Dualismus hervortritt. — Im 17. Jahrhundert wurde der epikureische Atomismus durch Pierre Gassendi (1592—1655) erneuert, der namentlich die mechanisch-physikalische Weltanschauung und so den neueren Materialismus mit angebahnt hat. Freilich vertritt er 60 selbst keinen konsequenten Materialismus, indem er zwar die Lehre von dem letzten un-

teilbaren Samen der Dinge und dem leeren Raum anerkennt, aber diese Atome von Gott aus nichts geschaffen sein läßt und auch annimmt, daß Gott die Ordnung in der Welt hervorgebracht habe, indem er ferner lehrt, es gebe neben der natürlichen Seele von körperlicher, vergänglicher Natur noch eine nicht aus Atomen zusammengesetzte immaterielle vernünftige Seele, die zwar im Gehirn mit der natürlichen verbunden sei, aber mit dieser 5 nicht vergehe, sondern Unsterblichkeit habe. Aus welchen Motiven diese Abweichungen von dem strengen Materialismus, und zwar vom monistischen, bei Gassendi auch herzuleiten sein mögen, jedenfalls fällt mit ihnen die strenge Theorie. Trotzdem wird Gassendi fast durchgehend zu den Materialisten gerechnet, und spielt er jedenfalls in der Geschichte des Materialismus eine große Rolle. 10

Vermochte Gassendi die Gottheit nicht in seine materialistische Weltanschauung aufzunehmen, sondern setzte er sie vielmehr über diese Erscheinungswelt und hatte es in eben dieser nur mit sekundären Ursachen zu thun, so hatten lange vor ihm schon die Stoiker den sehr beachtenswerten Versuch gemacht, die Gottheit in die materielle Welt mit aufgehen zu lassen und damit einen dualistischen Materialismus durchgeführt. Weil die 15 Stoiker einem ethischen Idealismus huldigen, auf praktischem Gebiet sogar Rigoristen sind, hat man sie nicht selten bei der Geschichte des Materialismus wenig beachtet, wie z. B. Frdr. Alb. Lange in seinem Werke ihnen sehr wenig Raum widmet. Und doch sind sie ausgesprochene Materialisten, die vor keinen Konsequenzen zurückschrecken. Alles Wirkliche ist nach ihnen körperlich; die Gottheit existiert, muß also körperlich sein, d. h. materiell, 20 ebenso die Seele, und sogar die Zustände der Seele, Tugenden, Affekte werden von ihnen für körperlich gehalten, d. h. es muß einen Tugendstoff, einen Affektstoff, durch den die einzelnen Seelen von einander verschieden sind, geben. Freilich wird bei den Stoikern öfter von zwei Prinzipien geredet, so daß sie sich dem Aristoteles oder Platon anzuschließen scheinen. So sagt z. B. Seneca, Epist. 65, 2: dicunt Stoici nostri, duo esse in 25 rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Causa autem, i. e. ratio, materiam format et quocumque vult, versat, ex illa varia opera producit. Esse debet ergo, unde aliquid fiat, deinde a quo fiat: Hoc causa est, illud materia. Das sieht ja wie unverfälschter Dualismus aus: Zwei Prinzipien, von denen 30 das eine auf das andere einwirkt, aber, wie es hiernach scheint, nicht aufeinander reduzierbar. Daß freilich das bildende Prinzip nicht als ein rein geistiges, wie etwa die Ideen Platons, zu betrachten sei, sieht man, wenn diese zwei Prinzipien bei den Stoikern auf die vier sogenannten Elemente verteilt werden, wie es bei Cicero I, 7, 26 nach den Stoikern heißt: aer et ignis movendi vim habent et efficiendi, reliquae partes accipiendi 35 et quasi patiendi, aquam dico et terram. Hier sehen wir also für das thätige, bildende Prinzip auch den bestimmten Materialismus angenommen, ganz im Gegensatz zu Platon und zu Aristoteles. Diese verschiedenen Elemente bestehen nun weder seit Ewigkeit, noch dauern sie in Ewigkeit fort, noch sind sie verschiedenen Ursprungs, sondern sie leiten sich sämtlich aus dem Urstoff her, als welchen die Stoiker, dem Heraklit folgend, 40 das Feuer annehmen. Dieses ursprüngliche Feuer, neben dem nichts Existenz hat, verwandelt sich in Luft, dann in Wasser, und ein Teil von diesem verdichtet sich zur Erde, der andere bleibt Wasser und ein dritter verdunstet wiederum zu Luft, die dann verdünnt sich in Feuer zurückverwandelt. Schließlich geht alles wieder in Feuer auf, das dann die Welt in ganz der früheren Weise von neuem aus sich entstehen läßt. In diesen endlosen 45 aufeinander folgenden Weltbildungen wiederholt sich alles in ganz derselben Weise, so daß dieselben Dinge, dieselben Ereignisse bis auf das Kleinste ewig wiederkehren. Der feinste, bildende Stoff ist bei den Stoikern die höchste Vernunftkraft; er wird als Feuer oder als warmer Hauch, feurige Luft gedacht mit gleichbleibender Spannkraft, und giebt den Dingen ihre Formen und als *τόνος* ihren Halt. Er geht durch den ganzen Kosmos 50 als das künstlerisch bildende Feuer und wird Gott genannt, so daß hiermit der Pantheismus der Stoiker zu Tage tritt, noch darin seine Vollendung findend, daß auch die gröberen, bildsamen Elemente aus dem Urfeuer entstanden sind und sich in dieses wieder auflösen. Die Gottheit heißt auch bei den Stoikern Weltseele oder Logos, wonach sogar der Logos materiell, nicht als etwas Geistiges, zu denken ist. Bei der Weltentwickelung 55 steht der *λόγος* als *σπερματικός* den beiden gröberen Stoffen als der bildende gegenüber, der die ebenso materiell gedachten einzelnen *λόγοι σπερματικοί* in sich faßt, die vernünftigen sich zweckvoll entwickelnden, in den Dingen als die Formen wirkenden, Samenkeime. Auch hier findet sich eine gewisse Ähnlichkeit mit den *εἴδη* des Platon und Aristoteles, mehr noch mit denen des letzteren, da dieser die Formen auch immanent in der Materie 60

sein läßt, sie nicht über sie wie Platon in die rein unsinnliche Welt erhebt. Die Verschiedenheit ist freilich noch stärker, da sowohl die εἴδη Platons als die des Aristoteles durchaus stofflos sind.

Wenngleich dieser Materialismus der Stoa im Physikalischen sich durch seine Konsequenz empfahl, auch seinen Vertretern im Ethischen keinen Anstoß geben konnte, fand er doch, nachdem der letzte eigentliche Stoiker auf dem Kaiserthrone gesessen hatte, keine Anhänger in den späteren Jahrhunderten. Die rationes seminales spielten allerdings in der christlichen Philosophie eine Rolle, aber sie wurden doch wohl mehr spirituell als materiell gedeutet; zwar zeigen sich hier und da stoisch-materialistische Spuren bei den Kirchenvätern, aber die platonische Metaphysik gewann das Übergewicht über die stoische, was sehr leicht verständlich ist, da der Zug zum Übersinnlichen die christlichen Gemüter für Platon einnehmen mußte. Auch in der Renaissance und in späterer Zeit ist zwar die Stoa von größerem Einfluß auf das philosophische Denken gewesen, als man in der Regel annimmt, aber ihr natürliches System als solches hat nicht bedeutende und nicht viel Anhänger gehabt. Als materialistisches trat es hinter die mit der Entwickelung der neueren Naturwissenschaft enger zusammenhängenden Philosopheme Gassendis, Hobbes' u. a. zurück. Das strengere Denken drängte mehr zum Monismus als zum Dualismus und mußte so dem monistischen Materialismus den Vorzug vor dem dualistischen geben. Der neuere Materialismus, z. B. der von Häckel, verwirft jeglichen Dualismus und will so durchaus monistisch sein, wiewohl gar zu leicht schon wegen der zweifachen nicht wegzuleugnenden Wahrnehmung etwas Dualistisches wieder zu Tage kommt. Prinzipiell hat aber der Monismus auf dem Gebiete des Materialismus den Sieg davongetragen.

Neben diesem einen bisher behandelten Unterschiede zwischen monistischem und dualistischem Materialismus zeigt sich in der Geschichte dieser Weltanschauung noch ein anderer von tiefgehender Bedeutung, nämlich der zwischen organischem und mechanischem Materialismus. Der letztere hält sich ganz fern der teleologischen Auffassung, der erstere, der auch dynamischer genannt werden kann, allerdings dann etwas anders gefaßt werden muß, kann sie wenigstens in sich einschließen. Die ältesten griechischen Philosophen waren zwar Materialisten, aber sie sahen den Stoff als belebt, sogar als beseelt, an, so daß die ὕλη zugleich ζωή in sich hat, woher die Bezeichnung Hylozoisten kam. Auch die Seele wurde hier als substanziell, und zwar als stofflich, z. B. bei Anaximenes als Luft, gedacht. Als Typus für diesen früheren organischen Materialismus kann Heraklit angesehen werden, der den Stoff als ewig bewegt ansah, aber nicht nur das, sondern auch nach bestimmten Maßen, nach bestimmten Gesetzen aus sich heraus, nicht von außen, sogar nach Vernunft bewegt. Doch ist das bei Heraklit nicht so zu denken, daß der logische Prozeß, nach dem die Entwickelung vor sich geht, von einer vorausschauenden, zwecksetzenden Intelligenz abhänge, sondern die Weisheit kommt zur objektiven Darstellung in der Weltentwickelung; der Logos in der Welt ist nicht ein bewußter, noch weniger ein selbstbewußter, sondern die Weltbewegung wird von uns, den logischen Subjekten, als eine objektiv logische eingesehen und approbiert. So unterscheidet sich der Logos bei Heraklit wesentlich von dem alles wissenden, intelligenten νοῦς bei Anaxagoras, der nicht unbedeutenden Einfluß auf die platonische und aristotelische Gotteslehre gehabt hat, während dies vom heraklitischen Logos kaum behauptet werden kann.

Hauptvertreter des organischen Materialismus wie des dualistischen sind die Stoiker als entschiedene Teleologen. Wenn man freilich nach dem letzten Zweck aller Dinge bei ihnen hätte fragen wollen, so wäre dies das Zurückgehen in das ursprüngliche Feuer, als wäre das Ende wieder zum Anfang geworden, um dann in eine und dieselbe Entwickelung wieder einzugehen. Aber wenn man die Welt, wie sie jetzt vor uns liegt, betrachtet, so ist das weltbildende Prinzip vernünftig, geradezu Logos, so daß in der Welt alles logisch und zum Besten geordnet ist, und zwar von einer vorausschauenden Intelligenz, von dem kunstvoll bildenden Feuer in bewußter, nicht in unbewußter Art. Die Stoiker mußten so auch entschiedene Optimisten sein und waren dies, solange sie sich im Physischen hielten, wo sie das scheinbar Unlogische, Zweckwidrige doch in die Vollendung des Ganzen einzuordnen und so zu verstehen suchten. Sobald sie freilich das ethische Gebiet berührten, verfielen sie dem Pessimismus, da die Menschen, abgesehen von einigen Weisen sittlicher Stärke, Rasenden gleichen: überall waltet Schlechtigkeit und Verderben. Freilich ist alles von vornherein im Menschen auf Erreichung der ethischen Vollkommenheit angelegt, der Same zur Tugend, auch materiell zu denken, liegt überall vor, es kommt nur darauf an, ihn sich regelmäßig entwickeln zu lassen, aber fast nie kommt er zur rechten Entfaltung. Die Menschen sollen frei sein, ihre Tugend ist eine selbstgewählte,

ihr eigenes Verdienst, aber gerade durch diese Freiheit wird das Logische gebrochen, in das Unlogische umgewandelt. Woher nun diese Verkehrung des von vornherein vernünftig Angelegten kommt, ist nicht von den Stoikern gesagt; sie müssen zwar, da Gott der Weltbildner ist, überall herrscht, versuchen, Gott zu rechtfertigen wegen des Übels in der Welt, aber wenn das auch auf physischem Gebiet, freilich z. B. von Chrysippos in recht kleinlicher Weise, geschieht, so versagen auf dem ethischen die Kräfte und Mittel.

Der **mechanische** Materialismus gründet sich heutigen Tages noch auf die Atomistik, wie sie von Leukipp und Demokrit aufgestellt wurde. Die Atome sind nach der Lehre dieser ungeschaffen, also ewig und zugleich, so muß man es fassen, in ursprünglicher und ewiger Bewegung, die eben, wie die Atome selbst existieren, so auch da ist, ohne von einer bestimmten Ursache abzuhängen, obgleich im einzelnen nach Notwendigkeit und aus bestimmten Ursachen alles entsteht: *οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου καὶ ὑπ' ἀνάγκης*. Zwar sind die Atome schwer, aber diese Eigenschaft ist nicht als Ursache ihrer Bewegung angegeben; fortgesetzt wird die Bewegung stets durch Stoß und Druck. Ein Zweck, etwa ein vorausgeschauter und vorausgesetzter in der Welt ist nicht anzunehmen, ebensowenig wie die Bewegung als etwa von einer Intelligenz gesetzt oder geleitet ist. Die Bewegung ist ungeordnet; jedoch häuften sich zufällig, aber *κατ' ἀνάγκην*, Atome von verschiedensten Seiten kommend, von irgend einem Orte der unbegrenzten Ausdehnung, wodurch ein Wirbel entstand, der sich weiter und weiter ausdehnend eine Weltenbildung verursachte. Hierbei tritt vermöge der Naturnotwendigkeit das Gleichartige zu einander, indem das der Gestalt und Schwere nach gleiche, wie man das beim Worfeln von Getreide sieht, rein mechanisch an denselben Orte kommen muß. Welten auf Welten entstehen so in Ewigkeit nacheinander, von denen auch manche der unsrigen wieder ganz gleich sein können. Da die Seele auch aus Atomen besteht, ist es natürlich, daß auch die seelischen Prozesse als rein mechanische vor sich gehen. In besonderen Teilen des Körpers sind die Seelenatome thätig, so entsteht das Denken im Gehirn, die Begierde in der Leber. Atmen wir, so nehmen wir Seelenatome aus der Luft in uns auf, andererseits geben wir auch solche an die Luft wieder ab. So lange das Atmen vor sich geht, so lange ist auch Leben in dem Körper. Wodurch freilich dieser Prozeß des Atmens zu Ende gebracht wird, sieht man nicht ein. — Sogar die Sinneswahrnehmung kommt nach Demokrit auf mechanischem Wege zu stande, indem sich Ausflüsse von Atomen aus den Dingen als Bilder ablösen und unsere Sinnesorgane treffen; freilich wirkt nur Gleichartiges auf Gleichartiges, wie Empedokles schon gelehrt hatte: *ὅμοιον ὁμοίῳ*. — Das demokritisch-atomistische System ist ein streng abgeschlossenes, wissenschaftlich gehaltenes, ohne Zuhilfenahme irgend welcher unsichtbarer Kräfte, wie es der *νοῦς* des Anaxagoras, wie es Liebe und Haß bei Empedokles waren. Die Sinneswahrnehmung ist bei Demokrit allerdings durchaus trügerisch; sie ist eine dunkle Erkenntnis, der die wahre, nur durch den Verstand zu gewinnende, gegenüber steht; durch diese kommt der Mensch dazu, die Atome als das wirklich Seiende aufzufassen, auch die primären Eigenschaften von den sekundären zu unterscheiden. Freilich muß sich nach der ganzen Lehre Demokrits das Denken auf dem sinnlichen Empfinden aufbauen und kann nicht von ihm unabhängig sein. Wegen dieser strengen Konsequenz war sie im Altertum, namentlich von Aristoteles, hochgeschätzt, während allerdings Platon mit seinen intelligiblen Ideen sie verwerfen mußte.

Eine eigentümliche Veränderung mit der Lehre Demokrits, der sie auf physikalischem Gebiet im ganzen folgten, nehmen die Epikureer vor, in der Regel zu den Hauptvertretern des Materialismus gerechnet. Epikur lehrte nicht eine ursprüngliche Bewegung oder einen ursprünglichen Wirbel der Atome, sondern ließ sie vermöge ihrer Schwere fallen und vermittelst einer Art Selbstbestimmung um ein geringes von der senkrechten Linie abweichen. Durch diese declinatio, *παρέγκλισις*, wird es erklärt, daß die Atome aufeinander fallen. So entstehen dauernde Verbindungen, aber auch Bewegungen nach oben und seitwärts, Wirbel, durch welche die Weltbildungen zu stande kommen. Es wird hier ein unberechenbares Moment von Epikur eingeführt, eine Art Willkür schon in die Atome hineingelegt, durch die auch die von Epikur wenigstens in gewissem Sinne angenommene menschliche Freiheit erklärt wurde. Die Konsequenz des Materialismus, die von einer Freiheit und Willkür absehen muß, erlitt so eine Einbuße. Einen Zweck in der Natur giebt es nach Epikur nicht, am allerwenigsten hängt die Ordnung des Weltalls im ganzen und einzelnen von Göttern ab, deren ewige Glückseligkeit durch Sorgen und Arbeiten nicht getrübt werden darf. Aus den unendlich vielen Verbindungen und Stellungen der Atome, die möglich oder auch wirklich waren, ist der jetzige Zustand der Dinge geworden. Ebenso sind unter den unendlich vielen zufälligen Naturgebilden auch solche entstanden,

die lebensfähig waren und sich fortpflanzen konnten, eine ungefähre Anticipation der Darwinschen mechanischen Herleitung der Naturwesen, welche Epikur von Empedokles übernommen hatte. In neuerer Zeit hat, ohne Epikur zu kennen, die mechanische Weltanschauung Demokrits wieder erneuert Galileo Galilei (1564—1641), der in Opposition gegen die aristotelisch-scholastische Physik, wie Demokrit, ein eigentliches Entstehen und Vergehen leugnete, alle Veränderung auf Umstellung der Teile zurückführte, also auf quantitative, nicht auf qualitative Verhältnisse. Er begründete für die neuere Zeit die mechanische Physik und stellte ihre Grundgesetze auf: Das Gesetz der Trägheit, die Gesetze der durch eine konstante Kraft hervorgerufenen und in gleicher Weise beschleunigten Bewegung und das vom Parallelogramm der Kräfte. Auch die sinnlichen Qualitäten, wie Farbe, Geschmack, Geruch, Ton, also die Empfindungen, leitet er von Quantitätsunterschieden her: sie entstehen durch Zahl, Gestalt, langsamere oder raschere Bewegung der außer uns befindlichen Körper. Was sie hervorbringt hat Realität außer uns, aber die Empfindungen sind nur in uns. Die mechanische Naturanschauung, wenn auch nicht geradezu Weltanschauung, herrschte zu Anfang der neueren Philosophie sogar bei scheinbaren Antipoden, so bei Descartes ebenso wie bei Hobbes. Daß letzterer, der die Philosophie als Körperlehre geradezu faßte, eine unkörperliche Substanz als ein Unding bezeichnete, auch die seelischen Prozesse auf rein mechanische Weise vor sich gehen ließ, also Empfindungen, sogar Ideenassociation, als materialistisch-mechanisch erklärte, kann nicht befremden. Wenn aber Descartes, der oft als Urheber des neueren Idealismus und Rationalismus gilt, auch die Natur durchaus als einen Mechanismus ohne alle Zwecke ansah, nur durch Druck und Stoß bewegt, Descartes, der sein größtes Verdienst in der Aufstellung der Beweise für das Dasein Gottes erblickte, so kann das schon eher verwundern. Doch muß man berücksichtigen, daß Descartes einer der größten Mathematiker seiner Zeit war und so glaubte, durch die Mathematik eine klare und bestimmte Erkenntnis von der Ausdehnung oder der Körperwelt zu erhalten. Die Materie besteht nach ihm aus den Corpusculis, zwar nicht absolut unteilbaren letzten Körperchen, wie es die Atome Demokrits sind, aber doch für uns unteilbaren letzten Bestandteilen von verschiedener Gestalt und Größe. Die Masse von Materie und Bewegung, die von Gott ursprünglich hervorgebracht ist, bleibt im Universum unverändert, ist weder einer Vermehrung noch einer Verminderung fähig. So kann auch die Seele in ihrer Verbindung mit dem Körper nur die Richtung der Bewegungen bestimmen, das Quantum aber nicht verändern. Die Pflanzen haben kein besonderes Lebensprinzip in sich, auch den Tieren wird die Seele abgesprochen. Im Menschen kommt zwar zum Leib die denkende Seele hinzu, aber die Verbindung ist eine gewaltsame: in der Maschine des Leibes wird durch das zweite Prinzip nichts geändert. Wie Hobbes erklärte auch Descartes die seelischen Prozesse, z. B. die Ideenassociation, in rein mechanistischer Weise aus besonderen stofflichen Veränderungen des Gehirns bei der Affektion der Sinne und aus der Erzeugung weiterer Vorstellungen durch diese Veränderungen. Wegen dieser Ansichten ist Descartes als einer der Urheber der mechanisch-materialistischen Richtung auf anthropologischem Gebiete zu betrachten. Es brauchte nur die denkende Seele, die in der Beziehung des Seelischen zum Körperlichen gar nicht in Rechnung kam, weggelassen zu werden, so war die Lehre der späteren Materialisten, namentlich de Lamettries, gegeben. Dieser rücksichtslose Denker meinte, man dürfe nicht, wie das Leibniz gewollt, die Materie spiritualisieren, sondern man müsse vielmehr die Seele materialisieren. Die Seele ist ihm das materielle Bewußtsein; das Prinzip des Lebens findet er nicht nur in der Seele, sondern in allen einzelnen Teilen, indem sich jedes kleinste Partikelchen des organisierten Körpers durch ein ihm innewohnendes Prinzip bewegen soll. Freilich liegt eine Inkonsequenz in der Annahme dieser organisierten Materie im Gegensatz zu der Behauptung, daß der Mensch ein bloßes Maschinenwesen sei ähnlich wie der von Vaucanson konstruierte Flötenspieler.

Die Ansichten de Lamettries haben im 18. Jahrhundert nicht nur in Frankreich großen Einfluß ausgeübt, und, wenn auch nicht direkt im Zusammenhang mit ihm, so stehen doch die meisten Physiologen und Biologen heutigen Tages auf seinem mechanistischen Standpunkt. Zwar trat in der Mitte des 18. Jahrhunderts der Vitalismus ziemlich mächtig auf, der die Ansicht entschieden bekämpfte, daß physiologisch-chemische Ursachen die Lebenserscheinungen hervorbrächten, und vielmehr dafür eintrat, daß in den lebenden Organismen eine von den Kräften der unorganischen Natur ganz verschiedene Kraft, die Lebenskraft, die das Leben bezeichnenden Vorgänge erzeuge. Dieser Vitalismus hat sich bis in die neuere Zeit erhalten, wurde aber heftig von angesehenen Forschern und Denkern bekämpft, u. a. von Herm. Lotze, indem die Mehrzahl sich zu der Überzeugung bekannte, es müßten die

Lebenserscheinungen physikalisch-chemisch erklärt werden, und die Physiologie müsse im Grunde nur Physik und Chemie der organischen Objekte sein. Bei den Untersuchungen glaubt man zu der Sicherheit gekommen zu sein, daß der eigentliche Lebensprozeß Stoffwechsel sei, d. h. Assimilation, Neubildung sogenannter lebendiger Substanz, und Dissimilation, Zersetzung derselben. Schwierigkeiten sind freilich hierbei noch übrig geblieben; 5 die lebendige Substanz ist noch nicht erklärt, auch sind nicht alle Veränderungen in den Organismen aus den Eigenschaften, die den Atomen sonst zukommen, nachgewiesen, und es ist so natürlich, daß sich seit einiger Zeit wieder eine vitalistische Richtung geltend macht, die sogenannte neovitalistische, die zwar mit dem älteren Vitalismus keineswegs identisch, aber doch im Prinzip, namentlich in der Gegnerschaft gegen den Mechanismus 10 mit ihm einverstanden ist. Am entschiedensten vertritt diese Richtung, wohl auch als der erste in neuerer Zeit, der Physiolog v. Bunge in Basel. Nicht zu verwechseln mit dem Vitalismus ist die Anschauung Diderots u. a., auch neuerer, daß die Empfindungen schon in den Atomen gebunden liegen, aber in den animalischen Organismen erst bewußt werden; aus ihnen soll sich dann das Denken entwickeln. Um die Einheit des Bewußt- 15 seins zu erklären, nimmt Diderot an, daß die empfindenden Atome ein Kontinuum bilden, indem sie sich gegenseitig berühren. Hiermit ist die mechanistische Atomistik aufgegeben.

Der mechanistischen Weltanschauung ist neuerdings mit Entschiedenheit entgegengetreten Ostwald in Leipzig mit seiner energetischen, nach der es nur Kräfte giebt und die Materie 20 selbst nichts ist als das Erzeugnis einer Gruppe zusammenwirkender Energien, eine Anschauung, die freilich nicht neu ist, vielmehr von den entschiedenen Idealisten und Vertretern des Dynamismus bestimmt ausgesprochen worden war.

Sehen wir nach der Darlegung der verschiedenen Arten und Möglichkeiten des Materialismus uns nach seiner Berechtigung um, so scheint diese vor allem anderen darin zu 25 liegen, daß uns als Grundlage unserer Erkenntnis die sinnliche Wahrnehmung gegeben ist, die uns das Wirkliche in drei Dimensionen zeigt, so daß wir veranlaßt werden, diese drei Ausdehnungen als außer uns existierend, als die Dinge der anschaulichen Welt konstituierend, anzunehmen. Er scheint so dem naiven, nicht tiefer reflektierenden Bewußtsein am annehmbarsten. Sodann spricht für den Materialismus die Erfahrung, daß seelische 30 Prozesse ohne materielles Substrat nicht vorkommen, also von diesem abhängig zu sein scheinen, am einfachsten als Funktionen eben dieses Substrats zu betrachten sind. Ferner empfiehlt die materialistische Weltanschauung der Umstand, daß sie eine durchaus einheitliche, abgerundete ist, daß sie überall dieselben Gesetze anwendet, indem keine anderen Kräfte als die im Stoffe selbst angenommenen, namentlich keine überirdischen, durch deren 35 Eingreifen der natürliche Gang unterbrochen würde, herangezogen werden, womit zusammenhängt, daß sie den wissenschaftlichen Ansprüchen am ersten zu entsprechen scheint: die mathematischen, mechanischen Sätze finden bei ihr gleichmäßige, durchgehende Anwendung; nichts soll sich ihnen entziehen können. Diese Gründe haben dazu beigetragen, die materialistische Anschauung besonders exakt arbeitenden Forschern, die nicht gerade in die Tiefe 40 gingen, zu empfehlen. Auch läßt es sich gar nicht leugnen, daß der Materialismus ein gutes zur Nüchternheit bringendes Correctiv gegen allerhand übertriebene Spekulationen, gegen die reinen Begriffsdichtungen war. Der idealistisch gestimmte Frdr. Alb. Lange sieht in seiner mit Recht vielgelesenen Geschichte des Materialismus diesen als das annehmbarste unter den metaphysischen Systemen an, nur meint er, gegenüber der Erkenntnistheorie 45 Kants habe er ebensowenig ein Recht, wie jede andere Metaphysik. Denn wenn er auch mit seiner exakten Forschung gegen jede Metaphysik, die in das Wesen der Dinge einzudringen sich anmaße, eine wahre Wohlthat sei, so sei er doch ebensowenig im stande, die Rätsel der Natur zu lösen.

Hiermit sind schon Schwächen des Materialismus berührt, die noch mehr ins Gewicht 50 fallen als seine Vorzüge. Was zunächst die Abhängigkeit der seelischen Vorgänge von den materiellen betrifft, so kann zwar so viel zugegeben werden, daß, soweit unsere Erfahrung reicht, das Materielle, speziell die Nerven, und bei den höheren Tieren das Gehirn eine conditio sine qua non für die seelischen Erscheinungen sind, aber nun und nimmer ist es gelungen, aus den materiellen Prozessen die seelischen wirklich abzuleiten, oder die letz- 55 teren durch die ersteren zu erklären. Man glaubt zwar, z. B. bei den Sinnesempfindungen, die physiologischen Prozesse bis zu dem Gehirn verfolgen zu können, obgleich auch über sie noch viel Unklarheit herrscht, wie nun aber, nachdem die Einwirkung sich von außen bis zu den Centralteilen fortgepflanzt hat, auf einmal in der bewußten Empfindung oder Wahrnehmung etwas toto genere von dem Mechanischen oder Chemischen Unterschiedenes 60

zu stande kommt, darüber nur annähernd eine Erklärung zu geben, ist bisher noch in keiner Weise gelungen, so daß die ehrlichen Materialisten hier Halt machen und sagen müssen: Stoff und Bewegung reichen nicht aus. Rechnet doch sogar der im ganzen materialistisch gesinnte Du Bois-Reymond das Entstehen der einfachen Sinnesempfindung zu den von ihm „transscendent“ genannten, d. h. unüberwindlichen Schwierigkeiten. Und so viel auch andere, wie Büchner, Häckel, darüber wegtäuschen wollen und die „Rätsel“ als gelöst ansehen, es bleibt die Frage unbeantwortet, wie aus dem Greifbaren, Sichtbaren, mit den äußeren Sinnen zu Erfassenden, etwas Unsichtbares, Ungreifbares, nur mit dem inneren Sinn Aufzunehmendes entstehen soll. Wenn man auch neuerdings in der Gehirnanatomie weiter gekommen zu sein glaubt und eine Lokalisierung der seelischen Thätigkeiten vielleicht mit mehr Erfolg als früher versucht hat, es ist dadurch das Rätsel nicht gelöst. Käme man sogar so weit, die Thätigkeit der Zelle, die Schwingungen der Gehirnatome genau beobachten und registrieren zu können, dadurch käme man keinen Schritt weiter in der Lösung des eigentlichen Rätsels, man bliebe eben immer im Materiellen stecken, und von da nach dem Seelischen bliebe stets ein gewaltsamer, weiter Sprung in das Nichtableitbare. Das, was erklärt werden soll, wird nicht erklärt. Also hier, auf dem ganzen Gebiete des Seelischen oder Geistigen, reicht der Materialismus nicht aus.

Sodann liegt aber seine Hauptschwäche darin, daß der ganze Begriff der Materie ein sehr unsicherer, schließlich bei genauerer Betrachtung zerfließender ist, wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß er sich mit Macht aufdrängt, wie manche andere Begriffe, die ebensowenig vor dem analytischen Denken Stand halten. Zunächst haben wir gar nicht Materie, sondern nur Empfindungen oder Wahrnehmungen, die Materie ist gewissermaßen erst etwas Sekundäres, etwas, was gar nicht den Sinnen vorliegt oder nicht unmittelbar durch die Sinne aufgenommen wird. Auch wenn wir auf äußere Ursachen unserer Empfindungen eingehen wollten, indem diese hier angenommen werden sollen, so kommen wir doch nicht zur Materie, wie sie in der Regel vorgestellt wird, sondern nur zu Kräften, die auf uns wirken, und würden so eher einem Dynamismus huldigen. Die Materie wäre dann überhaupt wirksame Kraft, bestände aus Kraftcentren, und ihr ganzes Dasein wäre nichts als Wirken. Dieser extreme Dynamismus hat in Leibniz und in manchen seiner Anhänger Vertreter gefunden. Jedenfalls ist er für das Denken eher aufrecht zu erhalten, als der vulgäre Materialismus, für den die Materie eine träge Masse ist. — Ferner: Wenn wir zunächst nur Wahrnehmungen machen, so haben wir diese als etwas Immanentes, Seelisches in uns; das ist das uns Gegebene, Bekannte, das uns Bewußte, von dem wir bei jedem Philosophieren ausgehen müssen, auch für die Gewinnung einer Außenwelt; ja nach diesem in uns Vorhandenen müssen wir die ganze Welt erklären, da dies das für uns zunächst Sichere ist. Ein ganz verkehrter Weg aber ist es, wenn der Materialismus die Außenwelt, die uns zunächst ganz unbekannt ist, als das Erste setzt und von diesem aus das uns Bekannte erklären will. Die ganze Welt ist unsere Vorstellung, und nur auf einem nicht ganz sicheren Wege des Denkens kommen wir überhaupt zur Existenz einer Außenwelt und zu dem, was diese konstituieren soll, zur Materie.

Dies sind die Haupteinwände gegen die materialistische Weltanschauung. Sie sind so durchschlagend, daß diese Weltanschauung jetzt als philosophisch überwunden angesehen werden kann, wenn auch noch manche Naturforscher, die ihrem philosophischen oder metaphysischen Triebe nachgehen, ihre Unhaltbarkeit noch nicht einsehen, vielmehr mit einer gewissen Naivität ihr huldigen. Daß gewöhnliches Denken noch häufig an ihr festhält, ist dagegen anzuerkennen und begreiflich.

Daß sich die Religion, speziell die christliche, dem Materialismus durchaus feindlich gegenüber stellen müsse oder gestellt habe, kann nicht behauptet werden. Keine der alten philosophischen Richtungen war religiöser, keine lehrte mehr das Gottvertrauen als die Stoa, wie wir z. B. in dem Hymnus auf den Zeus von Kleanthes und in sonstigen Versen von eben demselben sehen. Die Vorsehung spielte bei den Stoikern eine große Rolle: Gott ist der Vater Aller, ist wohlthätig und menschenfreundlich, so daß sich die Menschen seiner Fürsorge unbedingt hingeben können. Und doch waren die Stoiker, wie oben dargelegt, entschiedene Materialisten, nahmen selbst die Gottheit als stofflich an. Auch in dem Christentum zeigt sich hier und da die gröbere Auffassung alles Wirklichen, die sich nicht von dem Stoff losmachen konnte. Ausdrücke wie רוּחַ, *πνεῦμα*, **spiritus**, die ursprünglich eine sinnliche Bedeutung hatten, ließen an dem Körperlichen leicht festhängen, oder verführten zur materiellen Auffassung. Liegt doch wohl dem Verfasser der Apostelgeschichte bei seinem Bericht über die Ausgießung des Geistes die materielle Anschauung nicht fern: Das Brausen vom Himmel wie eines gewaltigen Windes, die Zerteilung

von Zungen, als wären sie feurig u. a. sind doch nicht nur Bilder oder Vehikel, in denen das rein Geistige sich hätte wirksam zeigen müssen. Die stoischen Ansichten wirkten auf die Patristik in hervorragender Weise. Nicht nur solche, die Verehrer der Philosophie waren, wie Clemens, Justinus, sondern auch solche, die sie prinzipiell verachten wollten, standen unter spezifisch stoischem Einfluß. So vor allen andern Tertullian, ein rücksichtsloser, konsequenter, aber nicht sehr fein angelegter Denker. Ihm ist, wie den Stoikern, alles Wirkliche, alles Substanzielle, körperlich, d. h. doch wohl materiell. Auch die Seele und Gott sind körperlich, ohne daß Gott deshalb seine Erhabenheit einbüßte, ohne daß die Seele deshalb vergänglich, sterblich sein müßte. Es heißt bei Tertullian, adv. Prax. 7: Quis — negaverit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie. Auch sonst zeigen sich Spuren des Materialismus in den christlichen Fassungen. So kann wohl nicht geleugnet werden, daß die rationes seminales, die bei den Patristikern, auch mehrfach bei den Scholastikern eine Rolle spielen, nicht nur von den *λόγοι σπερματικοί* der Stoiker abstammen, sondern auch deren Stofflichkeit nicht vollständig abgestreift haben. — Man hat demnach das Recht zu behaupten, daß materialistische Weltanschauung und ernste, sogar christliche Religiosität sich nicht notwendig ausschließen. Sicherlich kann nicht behauptet werden, daß der Materialismus atheistisch sein müsse.

Ebensowenig ist der theoretische Materialismus unvereinbar mit einer ernsten, ja strengen moralischen Anschauung oder mit der praktischen Befolgung strenger moralischer Grundsätze. Er braucht also den sogenannten p r a k t i s c h e n M a t e r i a l i s m u s nicht in seinem Gefolge zu haben, unter dem man die praktische Richtung verstehen wird, die keine sogenannten höheren, ethischen, ästhetischen Werte anerkennt und sie zu verwirklichen strebt, sondern in materiellen, d. h. vornehmlich sinnlichen Genüssen aufgeht und die Mittel, diese sich zu verschaffen, d. h. materielle Güter besonders anstrebt. Diese praktische Richtung wird sich leicht als niederer Hedonismus zeigen und als eine geradezu unmoralische angesehen werden dürfen. Wie weit der theoretische Materialismus von einer solchen entfernt sein kann, zeigt die Stoa mit ihrer strengen Ethik, die jegliches Übermaß der Affekte, also auch der Lust, verwarf und nur der Natur, d. h. in ihrem Sinne der Vernunft gemäß zu leben vorschrieb. Auch Tertullian kann als Beweis dafür angeführt werden. Aber ebenso die Atomistiker des Altertums, Demokrit und Epikur, die zwar die Lust als das höchste zu Erstrebende ansahen, aber das höchste Genüge weder in ihrer Theorie noch für ihre Lebenspraxis in der Befriedigung der Sinnlichkeit, sondern in den Gütern der Seele fanden. Und selbst bei den ausgesprochensten Materialisten der neueren Zeit, bei de Lamettrie, Holbach u. a. findet sich eine nicht durchaus verwerfliche Tugendlehre, die allerdings eine solche der Selbstliebe ist, aber dem öffentlichen Interesse doch das Übergewicht über das private einräumt. Um einen der neuesten zu erwähnen: Auch Häckel erkennt als sogenanntes goldenes Sittengesetz an: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Der Altruismus steckt so tief in der menschlichen Seele, daß die extremsten theoretischen Richtungen, auch die, welche in der Moral dem reinen Prinzip des Egoismus huldigen, doch nicht umhin können, ihm eine hervorragende Stellung in ihrer praktischen Weisheit einzuräumen, und eine absolut egoistische Lehre kaum aufgetreten ist, abgesehen etwa von dem Werke: „Der Einzige und sein Eigentum", von Max Stirner, der jedoch keineswegs als theoretischer Materialist zu bezeichnen ist. — Leicht zu erklären ist es aber, daß sich entschieden praktische Materialisten, die höhere als die sinnlichen Güter nicht erstreben, ja gar nicht anerkennen, wenn sie überhaupt eine Weltanschauung annehmen wollen, zu der materialistischen hinneigen. Diese scheint ihnen als durch ihre Sinne nahegelegt, als die natürlichste und einfachste.

Zuletzt sei hier noch der m a t e r i a l i s t i s c h e n G e s c h i c h t s a u f f a s s u n g gedacht, wonach die ganze Entwickelung in der Geschichte, auch die auf dem Gebiete der Politik, der Ethik, der Philosophie, der Religion, nicht irgendwie von idealen Faktoren, auch nicht von Persönlichkeiten, abhängig sein soll, sondern vielmehr von ökonomischen, d. h. wirtschaftlichen Interessen. Obwohl der Zusammenhang zwischen den Fortschritten auf diesen Gebieten dunkel und verworren sei, so soll er doch existieren. Die Veränderungen, die mit dem auf dem Gebiete der Religion überlieferten Stoff vorgehen, werden aus den Klassenverhältnissen der Personen erklärt, die eben diese Veränderungen zu stande brächten. Diese Richtung, die besonders durch Marx und Engels, auch durch Antonio Labriola, den wissenschaftlichen Organisator des geschichtlichen Materialismus, vertreten ist, aber auch bei Historikern Einfluß gewonnen hat, will vermöge der Entwickelungsgeschichte der Arbeit die ganze Geschichte der Gesellschaft zur Klarheit bringen. Es heißt dies, ein Prinzip, was seine Be-

rechtigung hat, zu sehr in den Vordergrund stellen. Ohne Zweifel haben die wirtschaftlichen Verhältnisse einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf die Entwickelung des menschlichen Geschlechts gehabt, aber sie allein dafür in Anspruch nehmen, heißt die sichtbaren anderen Faktoren, z. B. die geographischen, namentlich aber die Bedeutung der Persönlichkeiten außer Acht lassen. Hierdurch wird das Verständnis des geschichtlichen Entstehens unmöglich gemacht. — Übrigens hängt diese Geschichtsauffassung nicht notwendig, ebensowenig wie der Evolutionismus überhaupt, mit einem theoretischen, auch nicht mit einem praktischen Materialismus zusammen, wenn auch ihre Verbindung mit diesen beiden oder mit einem dieser beiden natürlicher ist als eine solche mit sogenannten idealistischen Richtungen.

M. Heinze.

Maternus, Julius Firmicus, 4. Jahrhundert. — Die Handschrift des Buches d. err. prof. rel., früher in Minden, dann lange Zeit für verloren gehalten, ist von Bursian in der vatikanischen Bibliothek wieder entdeckt worden. Die edit. princ. veranstaltete M. Flacius 1562; auf sie gehen sämtliche Drucke bis auf die Ausgabe Bursians (Lips. 1856) zurück. Die neueste Ausgabe von C. Halm, in dem Corp. Scr. Eccl. Lat. Vol. II, 1867. Zur Erklärung des Buches that am meisten Münter in seiner Ausgabe Havniae 1826, abgedruckt bei MSL tom. XII; Ebert, Gesch. der chr. lat. Litteratur, 2. Aufl. 1889, S. 129 ff.; Dombart in ZwTh, Bd XXII, S. 375; Teuffel-Schwabe, Geschichte der römischen Litteratur, 5. Aufl., Leipz. 1886, 2. Bd, S. 1028 ff.; Moore, Jul. Firm. Maternus, Der Heide und der Christ, Münchener Dissert. 1897; Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl., Freiburg 1901, S. 354.

Mit dem Namen Julius Firmicus Maternus wird der Verfasser des Buches de errore profanarum religionum in der Unterschrift der einzigen erhaltenen Handschrift desselben bezeichnet. Es ist an die Söhne Konstantins, Konstantius und Konstans gerichtet; seine Abfassungszeit ergiebt sich daraus, daß c. 28, 6 die britannische Expedition des Konstans erwähnt wird, die Niederlage des Konstantius bei Singara aber nach c. 29, 3 noch nicht erfolgt sein kann. Demnach ist es zwischen 343 und 348 geschrieben. Wenn die ansprechende Vermutung Bursians (p. VI, s. Ausg.), daß sich c. 3, 5 auf die Erdbeben des Jahres 345 bezieht, begründet ist, so läßt sich 346 als Jahr der Abfassung annehmen. Über der Person des J. F. Maternus schwebt ein nicht völlig aufgehelltes Dunkel. Es giebt ein heidnisches Werk über den Sternenglauben, libri VIII matheseos, das im 4. Jahrhundert von einem Julius Firmicus Maternus Junior Siculus V. C. verfaßt wurde. Nicht nur die Gleichheit des Namens und der Zeit, auch eine gewisse Verwandtschaft des Stils, Sizilien als Heimat dort, und Bekanntschaft mit Sizilien hier, c. 7, legen die Annahme, der Heide und der Christ seien identisch, nahe. Aber sie wird erschwert durch die verschiedene Geistesart: der Heide ein urban denkender, den sittlichen Gesichtspunkt betonender Neuplatoniker, der Christ ein Fanatiker, dem es nicht darauf ankommt, zu überzeugen, sondern zu unterdrücken. So lange man die Schrift des Heiden erst im Jahre 354 abgeschlossen sein ließ (Bursian S. VI f.), zweifelte man deshalb nicht daran, daß die beiden Werke verschiedene Verfasser hätten, und man glaubte die für die Identität sprechenden Gründe dadurch zu beseitigen, daß man annahm, die gleichnamigen Männer seien Verwandte. Nun aber hat Mommsen wahrscheinlich gemacht, daß die libri matheseos zwischen dem 30. Dezember 335 und dem 22. Mai 337, also ein Jahrzehnt vor der christlichen Schrift, verfaßt seien, Hermes Bd 29, 1894 S. 468—472. Dadurch gewinnen jene Gründe ein solches Gewicht, daß man sich ihnen kaum entziehen kann. Man wird anzunehmen haben, daß der Neuplatoniker ein Christ wurde. Die verschiedene Geistesart in beiden Schriften ist dann nur einer der Beweise für die wenig erfreuliche Thatsache, daß im 4. Jahrhundert die Annahme des Christentums nicht immer einen Fortschritt in moralischer Hinsicht bedeutete.

Als Sprößling einer senatorischen Familie erhielt Firmicus Maternus die herkömmliche litterarisch-philosophische Bildung, als Christ studierte er die Werke der christlichen Schriftsteller. Beides zeigt seine Schrift. Zwar citiert er nur Homer und Porphyrius, aber er kennt auch Plutarch (vgl. c. 8, 4 mit de Isid. 70) und benützt Cicero (vgl. c. 17, auch 4, 1 und 14, 2 mit de nat. deor. 2, 26 f.); man findet Anklänge an Athenagoras (vgl. c. 2, 6 mit suppl. c. 22 p. 24 B und c. 28 p. 32 C), Min. Felix (vgl. c. 16, 3 mit Oct. 8, 4; c. 8, 4 mit Oct. 22, 2; c. 22, 4 mit Oct. 12, 6), Tertullian (vgl. c. 13 mit apol. 8) und die Benützung der cyprianschen Schriften de test. und ad Fortun. (vgl. c. 18 mit de test. I, 22; c. 19 mit de test. II, 19; c. 20 mit de test. II, 16 f.; c. 21 mit de test. II, 21; c. 24 mit de test. II, 26, c. 27 mit de test. II, 15; c. 28 mit ad Fort. 1—3; c. 29 mit ad Fortun. 5). Die Art, wie Maternus Cicero ausschreibt, und Cyprians Stellensammlung wiederholt, indem er die von jenem

ausgewählten Schriftstellen nur durch kurze Erläuterungen verbindet, macht es wahrscheinlich, daß er auch sonst nach Vorlagen arbeitete, die er nur seinem Zwecke gemäß verwandte.

Seine Schrift ist nicht vollständig erhalten; es fehlen das 1. und 2. wie das 7. und 8. Blatt der Handschrift. Wenn deshalb das Buch den Eingang entbehrt und von einer 5 großen Lücke zerrissen ist, so ist doch seine Anlage völlig klar. Es zerfällt in zwei Teile c. 1—17 und c. 18—29. Der erste handelt von den falschen Gegenständen religiöser Verehrung; dabei richtet sich die Polemik nicht gegen die Götter der griechisch-römischen Staatsreligion, sondern gegen die der orientalischen Kulte. Jene mochten dem Verfasser durch die Bekehrung der Kaiser zum Christentum für beseitigt gelten; diese sah er im 10 Glauben ihrer Anhänger noch fortbestehen; bei der Auflösung der Mythen verfährt er euhemeristisch, die allegorische Deutung weist er entschieden zurück. Im zweiten Teile bespricht er eine Anzahl Losungsworte und symbolische Handlungen der Geheimdienste. Sein Bestreben ist dabei, zu zeigen, daß die symbola der Mysterien das Zerrbild der göttlichen Aussprüche der heiligen Schrift seien; die letzteren enthalten in Wahrheit, was in jenen 15 zur Lüge geworden ist. Ähnlich verhält es sich mit den heiligen Handlungen, in denen der Teufel das Geheimnis der Erlösung nachäfft. Die verlorene Einleitung scheint den Sündenfall als Wurzel des religiösen Irrtums behandelt zu haben; c. 25 spricht nicht gegen diese Annahme, da dort von dem Sündenfall nur aus Anlaß der Erlösung die Rede ist. Den Schluß des Buches bildet die dringende Aufforderung an die Kaiser, 20 Götterbilder und Tempel zu zerstören.

In der Schrift des J. F. Maternus ist die Apologetik in die Polemik umgeschlagen, die Forderung der Freiheit für die eigene Überzeugung ist zur Forderung der Unterdrückung der gegenteiligen Überzeugung geworden. Während die Söhne Konstantins zögernd an die Unterdrückung des Heidentums gingen, ist sie hier von ihnen als Pflicht 25 im weitesten Umfang gefordert. Die Ansichten, die Maternus aussprach, beherrschten ohne Zweifel weite christliche Kreise. Der Abfall von der älteren Überzeugung, der in ihnen liegt, erklärt sich daraus, daß die noch sehr lebhafte Entrüstung über die Christenverfolgungen (vgl. c. 12, 9) verbunden mit dem starken Siegesbewußtsein des Christentums (vgl. c. 20, 5) den Wunsch erregte, dessen Triumph vollendet zu sehen. Dazu 30 kam die üble Übertragung alttestamentlicher Vorschriften auf die Gegenwart; die Aufforderung Dt 13, 6 ff. wird als ein dem Kaiser giltiges Gebot angeführt (vgl. c. 29, 1); endlich die erklärliche, aber sehr folgenschwere Anschauung, daß der Kaiser als christliche Obrigkeit dieselben Befugnisse in religiösen Dingen habe wie vordem als heidnische; die Schritte des Postumius und des Senats gegen die Bacchantinnen (Liv. XXXIX, 8 f.) 35 werden Konstantius und seinem Bruder als nachahmenswertes Beispiel vorgehalten (vgl. c. 6, 9). **Hauck.**

Matha, Jean de s. den A. Trinitarier.

Mathesius, Johannes, gest. 1565. — Balthasar Mathesius, Hrn. M. Joh. Mathesii weyl. berühmten und frommen Pfarrers im Joachimsthal Lebens-Beschreibung/ 40 So da Seine Geburth | Aufferziehung | Studia, Beförderung | Tugenden | Ehestand | Priesterlich-Exemplarisches Ende | und was sonst zu seinem Lebens-Wandel gehöret | Nebst einem Kern aus seinen Schriften in sich fasset | und zusammen gesuchet worden von Einem Mathesischen Nachkommen M. Johann Balthasar Mathesius, Pfarrer in Brockwitz. Dresden bey Joh. Christoph Zimmermann | 1705. K. Fr. Ledderhose, Das Leben des M. Joh. Mathesius, 45 des alten Bergpredigers im St. Joachimsthal, 1849; Louis Schweitzer, Jean Mathésius prédicateur au Joachimsthal, sa vie et ses œuvres, 1871; Joh. Abraham, Joh. Mathesius, der treue Jünger Luthers, 1883; K. Amelung, M. Joh. Mathesius, ein luther. Pfarrherr des 16. Jahrhunderts, 1894; Georg Loesche, Johannes Mathesius. Ein Lebens- und Sittenbild aus der Reformationszeit, 1895, 2 Bde (Rob. Zimmermann, Mathesius' Leben und Wirken, 50 1897 [nach Amelung]). Die Artikel in Sammelwerken: bei Loesche, 2, 436 f.; G. Loesche, Mathesiana in: Zeitschrift für deutsche Wortforschung 1 (1900), 235—238. Vgl. ebd. 1, 373. (G. F. Fuchs, Joh. M. als Prediger, in: „Halte was du hast", 25 [1902], 366—373.)

Joh. Mathesius (nicht Matthesius) ist der erste eigentliche Lutherbiograph, der Reformator Joachimsthals in Böhmen, einer der machtvollsten Prediger unter den Reformatoren 55 des zweiten Aufgebotes.

Geboren zu Rochlitz in Sachsen, der alten slavischen Siedelung, am 24. Juni 1504, als dritter Sohn des stattlichen Gewerken am dortigen Bergbau und Ratsherrn Wolf-

gang M. (Matz), der, kein Freund des Klerikalismus, der Sehnsucht nach einer ganzen deutschen Bibel Ausdruck gab.

Sechsjährig besuchte er, bei streng kirchlicher Erziehung durch die Großmutter, die Ortsschule, wo Magister Michael Cälius lehrte, der erste lutherische Prediger zu Bensen in 5 Nordböhmen; dreizehnjährig die Trivialschule zu Mittweida, von Almosen erhalten, da der Vater schwere Verluste erlitten; siebzehnjährig, verwaist, eine zu Nürnberg, dem deutschen Venedig, der Weltstadt, die damals in kaufmännischer, staatlicher und künstlerischer Beziehung ihre Sonnenhöhe erreichte, als Partekenhengst sein Brot ersingend; etwa zwei Jahre später die Universität Ingolstadt, die aus einer Pflegerin des Humanismus die 10 entschlossenste Vorkämpferin des Katholicismus geworden war, der Gegenpol Wittenbergs. In einer bescheidenen Stellung zu München als Lehrer oder Bücherwart eines Hofmannes scheint er durch den Baierischen Hofnarren auf Luther aufmerksam gemacht zu sein. Eine Frau Cotta fand er an der Matrone Sabina Auer, als Erzieher, auf Schloß Odelzhausen an der Glon, wo er durch Luthers „Sermon von den guten Werken" ergriffen wurde, aber 15 alsbald auch in inneren Kampf mit Täufern und Zürichern geriet, der ihn um so stärker nach Wittenberg trieb (1529). Hier erlabte er sich an der reichen religiösen, theologischen und humanistischen Kost, die Sachwissenschaften nicht zu vergessen. In nie versiegender Dankbarkeit preist er seine geistige und geistliche Heimat und bekennt sich zeitlebens als Gliedmaß der Kirche und Schule zu Wittenberg. Schon gleich nach dem Augsburger Be- 20 kenntnis-Reichstag wurde er Baccalaureus bei Mag. Andreas Misenus in Altenburg, wo er doch zugleich wissenschaftlicher Fortbildung fröhnen konnte, und 1532 der siebente Rektor der Lateinschule zu Joachimsthal. Diese jüngste Stadt des nordwestlichen Böhmens war insbesondere durch die Grafen Schlick als Silberbergwerk rasch emporgeblüht und dem Luthertum zugeführt. In keinem Orte Böhmens ist der Humanismus mit der Refor- 25 mation eine so innige und fruchtbare Verbindung eingegangen wie hier; Zeugen dessen die Schule und Kanzel des Mathesius, die beide unter ihm ihre Glanzzeit durchlebten.

Der häufige Wechsel der Seelsorger in dem noch unfertigen Gebilde und ihr oft schwankendes, ja peinliches Verhalten mochte ihn in dem Wunsch bestärken, selbst die Gestaltung des Kirchenwesens in der zukunftsreichen Stadt in feste Hand zu nehmen. Zu- 30 vor aber verlangte ihn nochmals nach Wittenberg (1540), wo er nun Luthers Tischgenosse wurde, einer von denen, die Aufzeichnungen seiner Gespräche machten (vgl. G. Loesche, Analecta Lutherana et Melanthoniana. Tischreden Luthers und Aussprüche Melanthons, hauptsächlich nach Aufzeichnungen des Joh. M. Aus der Nürnberger Handschrift des Germanischen Museums 1892).

35 Am 23. September 1540 zum Magister promoviert wurde er gegen Ende des nächsten Jahres von seinem Stadtrat zum Prediger berufen. Das Gesuch Melanthons, ihm noch ein Jahr Urlaub zu geben, um das Kirchenwesen in Pfalz-Neuburg einzurichten, wurde abgeschlagen. Am 29. März 1542 wurde er von Luther ordiniert, in der vorletzten Gruppe der von diesem selbst Eingesegneten.

40 In seiner kunstgeschichtlich merkwürdigen Kirche hat er fast ein Vierteljahrhundert in steigender Kraft gewirkt, erst als Prediger, dann als Pfarrer, der weitaus bedeutendste des Ortes und Deutschböhmens, in gelehrter, geistvoller und gemütstiefer Beredtsamkeit. Er vermählte sich mit Sibylla Richter, der Tochter des Hüttenreuters, am 4. (11.) Dezember 1542, zu einer nur dreizehnjährigen, aber glücklichsten, auch schriftstellerisch ver- 45 ewigten Ehe, der sieben Kinder entsprossen, von denen das älteste, Johannes, Stadtphysikus und Gymnasialprofessor in Danzig wurde, das zweite, Paul, Superintendent zu Oschatz. Dies häusliche Behagen wurde durch amtliches Vorschreiten und auswärtige Anerkennung erhöht, getrübt durch den Übergang des Thals von den Schlicks an König Ferdinand.

50 An diesem Wendepunkt übernahm M., nach einem letzten Besuch bei Luther, das Pfarramt, zugleich mit der Aufsicht über einige Tochterkirchen. Er hat das Kirchenwesen erst fester gefugt und vor Störungen von außen und innen nach Kräften geschirmt. Die von ihm in Uebereinstimmung mit der zu Wittenberg, Leipzig und Nürnberg entworfene Kirchen-, Schul- und Spital-Ordnung ist doch nicht ohne Eigenart. Zu eng war er mit 55 seinem Amt verwachsen, zu sehr fühlte er sich an gottgeordneter Stelle, als daß er nicht den Verlockungen nach auswärts widerstanden hätte, sowohl der Berufung an die Universität Leipzig, bei der Melanthon und Camerarius die Vermittler waren, als den Aufforderungen, am Tridentinischen Konzil und an der Nürnberger Konferenz (1555) teilzunehmen. Unfreiwillig war die Reise nach Prag (1546), um sich samt Bürgermeister 60 und 30 Abgeordneten vor König Ferdinand wegen der Haltung im Schmalkaldischen Kriege

zu verantworten, in dem auch die Joachimsthaler mit ihres Pfarrers Zustimmung sich auf den Schutz der Grenzen beschränken wollten.

Wäre es nach den kgl. Kommissären gegangen, hätte man den unbotmäßigen Ketzern den Hochverratsprozeß gemacht. In seiner bescheidenen, aber tapferen lateinischen Verteidigungsschrift an den König bekennt sich Mathesius in gewissem Grade zu dem Hauptpunkte der Anklage, daß die Thalleute sich nicht dazu hergeben wollten, Glaubensgenossen zu bekriegen. Der leutselige König, der doch stürmische Auftritte bei seinen Audienzen nicht vermied, empfing den angesehenen Pfarrer der schönen, ertragreichen Silberbergstadt sehr gnädig, reichte ihm sogar die Hand, verlangte nur eine öffentliche Entschuldigung und gab huldvolle Versicherungen in Bezug auf die Konfession. Mathesius war in Prag überlistet; er war zu der Überzeugung gebracht, es handle sich nur um politische, nicht um religiöse Fragen, wurde mehr als je königstreu, blieb bei Hofe genehm und trat sogar mit den Kommissären in freundschaftlichen Verkehr, der doch den mit den Schlicks nicht beeinträchtigte.

Nach den Schmalkaldischen Irrungen kamen wieder Jahre des Aufatmens, gedeihlicher Berufsarbeit, schriftstellerischen Schaffens, förderlicher Beziehung zu den Amtsgenossen in Schule und Kirche, daheim und draußen, zu den Natur- und Bergbaukundigen, wie dem katholischen Georg Agricola, dem Schöpfer der neueren Gesteinkunde. Es entfaltet sich nicht nur ein lebhafter Briefwechsel mit den Wittenbergern, voran Melanthon und Paul Eber; sondern diese besuchen, neben Kaspar Cruciger, Justus Jonas, Georg Major, Kaspar Peucer u. a., den durch Natur und Kultur merkwürdigen, von Melanthon und Eoban Heß besungenen Ort und das gastfreie Haus des von dem Joachimsthaler Dichter Joh. Major beziehungsreich gefeierten „Lärchenbaums“. Allein die nie vernarbende Wunde, die Sibylle's Tod geschlagen, die neuen politischen Wetter, die religiösen Verfolgungen im Lande, schwere körperliche und seelische vom Karlsbader Sprudel nicht geheilte Störungen, die er als wahre Höllenfahrt empfunden und mit seiner religiösen Genesungs-Himmelfahrt ergreifend geschildert hat, zogen den vorzeitigen Greis in ein frühes Grab.

Über hundert Jahre währte es, bis seine Pflanzung ausgerodet war, bis weit in Leopolds I. Regierung hinein. Infolge der Los von Rom-Bewegung scheinen sich die von der leichenschänderischen Wut der Jesuiten gestörten Gebeine des Joachimsthaler Kirchenengels wieder zu rühren, dessen Gedächtnis wenigstens durch eine Ehrentafel längst erneuert ist.

Werke: Bibliographie bei Loesche 2, 378—435. Neuausgaben mit Einleitung und Erläuterungen von Loesche, 1. Bd Leichenreden, 1896; 2. Bd Hochzeitspredigten, 1897; 3. Bd Luthers Leben, 1898 (4. Bd in Vorbereitung, enthaltend: Ausgewählte Predigten und Ungedrucktes.)

Die Kirchen-, Schul- und Spitalordnung, in Form eines Berichtes über bestehende Verhältnisse, tägliches Werk und Wesen entrollt ein reiches Kultur- und Kultusbild aus den kurzen Blütetagen des Sudetischen Winkels.

Die fast anderthalb tausend Predigten, mit einer Ausnahme gedruckt, sind nur zum kleinen Teil vom Verf. selbst in die Presse befördert. Es sind solche über normierte und freie Texte, den Katechismus, textlose und Kasualien. Sie sind z. T. außerordentlich verbreitet gewesen in zahlreichen Auflagen und Bearbeitungen, einige wurden in fremde Sprachen übersetzt.

Unter den Predigten im engeren Sinn: Evangelien-, Propheten-, Spruch-Postille; Passionsreden und Bekenntnis vom Abendmahl; dem Leben Jesu im Rahmen des zweiten Artikels; den vornehmlich an Kinder gerichteten Katechismusauslegungen; dem mit dem eigenen Herzblut getränkten De profundis und dem Bußruf; den Homilien über Psalm 72, die Korintherbriefe und das erste Kapitel des Evangeliums Johannis; unter denen am Grabe und bei Hochzeiten nehmen die Sirach- und Sündflut-Homilien einen Sonderplatz ein, jene mehr Entwürfe, diese mehr Nachahmung eines Verehrers auf Grund der Papiere des Verstorbenen.

Am gerühmtesten und verbreitetsten sind zwei Sammlungen von volkstümlich-wissenschaftlichen, belehrend-erbaulichen Vorträgen, zu Fastnacht gehalten, wo man etwas besonders Unterhaltendes erwartete:

Die Sarepta will alle Sprüche, Historien und Exempel der hl. Schrift, die vom Bergwerk handeln, erklären, um den rechten Erzmacher zu erkennen, damit, wie andere Leute ihre Feld- und Weinberg-, die Joachimsthaler ihre Bergwerk-Postille haben.

In den Lutherhistorien erweist sich Mathesius als Bahnbrecher einer Predigtgattung für die Kirche der Reformation, die die katholische in ihren sermones de sanctis

gepflegt hatte. Den Fortschritt, den sie bedeuten, beweist ein Blick auf die Vorgänger, Melanthon, Cochläus, Ratzeberger. Sie haben die Erinnerung an den Joachimsthaler mehr als eins der anderen Werke durch die Jahrhunderte getragen und sind noch heute als Quellenbuch nicht zu entbehren trotz aller Lücken, Ungenauigkeiten und Irrtümer. Wilhelm Grimm hat (Kleine Schriften I [1888], 569 f.) von ihnen gerühmt, daß der Geist des Protestantismus in ihnen wie in keinem Lehrbuche ausgedrückt sei, einer Beschreibung, wie sie wohl in Albrecht Dürers Werken vorkomme.

Fast die Gesamtheit der M.-Predigten fällt auf durch eine Fülle von Gedanken, von Lesefrüchten aus alter und neuer Zeit, aus heiligen und weltlichen, lateinischen, griechischen und deutschen Schriften; von Bildern, Sprichwörtern, Gedanken- und Wortspielen, von andringlichen Anwendungen auf das Leben. Ernst und Humor, Derbheit und Zartheit reichen sich die Hände. Trotz der zahllosen, meist der ganzen Zeit zur Last fallenden hermeneutischen, kritischen, geschichtlichen, dogmatischen, polemischen, ästhetischen Gebresten bewundern wir den Forscher, den Prediger und Seelsorger. Sein Licht glänzt wegweisend bis zu uns herüber in dem Eifer, die Ergebnisse der Wissenschaft der Gemeinde zu eigen zu machen; in dem heißen Bemühen, dem hart in den Sielen gehenden Volk seine Berufsthätigkeit sinnig und unauflöslich mit dem Ewigen zu verknüpfen; in der Verschmelzung von theologischen, humanistischen und naturwissenschaftlichen Studien.

Als **Dichter** ist der Stoffspender seines Freundes, des frommen Sängers Nickel Hermann (s. Bd VII S. 705—708) überschätzt worden, was so lange zu entschuldigen war, als man glaubte, das hübsche Lied: „Aus meines Herzens Grunde" ihm zuweisen zu dürfen. Nicht übel ist ein Wiegenlied und einige lehrhafte lateinische Reimereien.

Georg Loesche.

Matrikel, matricularii s. die A. Armenpflege Bd II S. 93, 28, Kapitel Bd X S. 35, 48, Kirchenbücher Bd X S. 354 ff.

Mattathias s. Hasmonäer Bd VII S. 464, 41 ff.

Matthäus, der Apostel. — Litteratur: Außer den vor Art. Marcus genannten Büchern und Abhandlungen vgl. Kommentare: Fritzsche (lateinisch) 1826, B. Weiß (d. Mt-Evangl. und seine Lc-Parallelen) 1876, P. Schanz (Katholik) 1879, Meyer-B. Weiß[9] 1898, J. M. S. Baljon (holländisch) 1900. Zur Textkritik: F. Blaß: Evang. sec. Matthaeum cum variae lectionis delectu 1901; E. Miller, A textual commentary upon the Holy Gospels, I 1899 (leider bloß Mt c. 1—14 umfassend); F. C. Conybeare, the Eusebian form of the text Mt 28, 19, ZfdNTW 1901, 275 ff.; Ad. Merx, Die 4 kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, I. Uebers. 1897, II. 1 Erläuterung: d. Evgl. Matth. 1902. Zur Kritik überhaupt: J. H. Scholten, het oudste Evangelie 1868; W. Soltau, Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert 1901; L. Conrady, Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus 1900; G. Dalman, Die Worte Jesu I, 1898; A. Resch, Die Logia Jesu, nach d. griechischen und hebräischen Text wiederhergestellt, 1898; G. Heinrici, Die Bergpredigt 1899; Bousset, Die Evangeliencitate Justins d. Märtyrers 1891; A. Dieterich, Die Weisen aus dem Morgenlande, ZfdNTW 1902, 1—14.

I. **Matthäus der Apostel.** In allen Apostelkatalogen des NTs Mt 10, 3; Mc 3, 18; Lc 6, 15; AG 1, 13 wird als einer der 12 Jünger Matthäus genannt (*Μαθθαῖος*, später vorherrschend die Schreibung *Ματθαῖος*). Bei Mc und Lc steht er an 7. Stelle zwischen Bartholomäus und Thomas, bei Mt an 8. mit Thomas ein Paar bildend, in AG 1 hat er den 8. Platz neben Bartholomäus, aber Thomas ist als 6. vorangegangen. Durch den Zusatz *ὁ τελώνης*, der sich bloß Mt 10, 3 findet, soll er offenbar mit dem Matthäus, den Jesus 9, 9 ff. von der Zollstätte hinweg zu seinem Jünger beruft, identifiziert werden, ebenso zweifellos ist jene Berufungsgeschichte Mt 9 identisch mit der Mc 2, 14 ff. Lc 5, 27 ff. von einem — nirgends in den Apostelkatalogen auftauchenden — Levi (Mc 2, 14 nennt auch noch dessen Vater, Alphäus) erzählten. Es besteht die Möglichkeit, die Differenz in den Namen dadurch zu beseitigen, daß man annimmt, Matthäus habe zwei Namen getragen, Marcus und Lukas nännten bloß den älteren, Mt 10 vielleicht den ihm von Jesus nach der Aufnahme in den Jüngerkreis beigelegten (vgl. Simon Kepha), wahrscheinlicher ist ein Schwanken in der Überlieferung vorauszusetzen, und durch nichts gestützt die Hypothese, Matthäus sei der Sohn desselben Alphäus gewesen, der als Vater des Apostels Jakobus des Jüngeren Mc 3, 18 figuriert. Wenn die Stücke Mt 9, 9 ff. und 10, 2 ff. unmittelbar von dem Apostel Matthäus herrührten, so verdiente natürlich dessen Bericht unbedingt den Vorzug; da das nicht der Fall

ist, kann der Matthäus in 9, 9 ff. auf Konjektur eines Späteren beruhen, der den seinen Quellen zufolge zum Jünger berufenen Zöllner Levi im Verzeichnis der Zwölfe nicht missen wollte; daß er ihn gerade Matthäus nannte, wäre am einfachsten erklärt, wenn von diesem Apostel bekannt war, daß er ehedem als Zöllner seinen Lebensunterhalt gesucht hatte. Jedenfalls ist Matthäus von Geburt Jude gewesen, wie sein Name bestätigt (über die verschiedenen Ableitungen desselben s. W. Grimm, ThStK 1870, 723 ff. und Th. Zahn, Einleitung in das NT § 54 A. 1); die vereinzelt, z. B. in der Altercatio legis von Euagrius c. 20 vorgetragene These, er habe zu den Unbeschnittenen gehört, wurde schon im Altertum gebührend zurückgewiesen. Eusebius (Quaest. ad Steph. bei Mai, Nova Patrum Bibl. IV 1, 270), bezw. Eusebs Quelle, Jul. Africanus, will durch die Bezeichnung *Ματϑαῖος, Σύρος ἀνήρ, τελώνης τὸν βίον, τὴν φωνὴν Ἑβραῖος* schwerlich den Matthäus als hebräisch sprechenden Nichtjuden, sondern nur als Nichtgriechen vorstellen: übrigens wird er als Zöllner in Galiläa auch des Griechischen einigermaßen mächtig gewesen sein. Als Zöllner braucht Matthäus keineswegs zu den verworfensten Leuten (so Barn. ep. 5, 9; Celsus bei Origenes c. Cels. I 63) gehört zu haben; die ständige Verbindung von „Zöllnern und Sündern" ist ein Ausfluß pharisäischen Vorurteils. In den Evangelien tritt Matthäus nirgends weiter hervor, auch die AG weiß von ihm nichts zu berichten.

Die Überlieferungen Späterer über ihn erwecken geringes Vertrauen. Clem. Alex. Paed. II, 1, 16 will wissen, daß Matthäus strenger Vegetarier war, wahrscheinlich liegt da Verwechselung mit dem Apostel Matthias vor. Strom. IV, 9, 73 stellt derselbe Kirchenvater den Matthäus vornan in der Reihe der Seligen, die nicht als Märtyrer gelitten haben: gleichwohl hat man ihm später auch das Martyrium angedichtet, bald den Feuertod, bald Enthauptung, bald Steinigung, s. das Martyrium Matthaei bei M. Bonnet, Acta Apost. apocrypha II 1, 1898, 217—262. Das Evangelium soll er zuerst den Hebräern verkündigt haben, dann in die Fremde gezogen sein (Euseb. h. e. III 24, 6); über sein späteres Missionsgebiet wie über sein Grab, bezw. seine Reliquien besitzen wir die widersprechendsten Fabeleien, s. das Register bei Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten und Apostellegenden (Ergänzungsheft) 1890, 217 f.

II. Das Evangelium des Matthäus. 1. Äußere Zeugnisse. — Wo immer in der alten Kirche man unser erstes Evangelium als *εὐαγγέλιον κατὰ Ματϑαῖον* benannt hat — und unter einem anderen Namen treffen wir es niemals an —, hat man damit dem Zöllner-Apostel die Verfasserschaft zuschreiben wollen. Der apostolische Ursprung dieses Evangeliums stand sehr früh außer allem Zweifel; schon bei den sog. apostolischen Vätern, wenigstens bei Barnabas, vollends bei Justin, ist es, allerdings ohne genannt zu werden, die Hauptquelle für Mitteilungen aus der evangelischen Geschichte, und Papias von Hierapolis um 130 bezeugt ausdrücklich (bei Euseb. h. e. III 39, 15), daß Matthäus sich um die Aufzeichnung der evangelischen Tradition verdient gemacht habe. Die von der Evangelienkritik furchtbar gequälte Stelle lautet: *Ματϑαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο* (lect. var. *συνετάξατο*), *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατός* (l. v. *ἐδύνατο, ἦν δυνατὸν*) *ἕκαστος*. Ob Papias auch diese Kenntnis wie die von dem Marcusevangelium dem Presbyter Johannes verdankt, wird durch das Referat des Eusebius nicht klar, es ist auch ziemlich unerheblich, da wir jedenfalls das Urteil des Papias über eine Matthäusschrift in jenem Satze vorgeführt erhalten. Kännten wir den Zusammenhang, in dem der Satz bei Papias gestanden, so würden wir wohl viel mehr aus ihm lernen; jetzt steht dreierlei fest: 1. Papias kennt ein vom Apostel Matthäus verfaßtes Evangelium, 2. dies ist in hebräischer Sprache geschrieben; 3. die Übersetzungen desselben (selbstverständlich denkt er nur an solche ins Griechische) lassen zu wünschen übrig. Unter dem hebräischen Dialekt brauchen wir nicht etwa die heilige Sprache des Alten Testaments, die von den Rabbinen künstlich erneuerte Gelehrtensprache zu verstehen, sondern die Muttersprache des Matthäus, die zugleich die Muttersprache Jesu war, ein Dialekt des Syrischen, die einzige Sprache, die der gemeine Mann in Palästina damals verstand. Fr. Delitzsch und A. Resch stehen mit ihrer Deutung auf das Bibelhebräisch ziemlich allein. Auf diesem *ἑβραΐδι διαλέκτῳ* liegt nun aber, wie das besonders energisch Zahn vertreten hat, der Hauptton der ersten Satzhälfte, dem entspricht in der zweiten *ἡρμήνευσε — ἕκαστος*: Jeder, d. h. pleonastisch, alle Möglichen, nicht ohne einen kritischen Beigeschmack = nur zu Viele, haben davon Uebersetzungen veranstaltet, so gut oder so schlecht sie es konnten.

Man vergleiche, wie Euseb. hist. eccl. IV 8, 8 und VIII 17, 11 seine eigenen Übersetzungen lateinischer Stücke entschuldigend *κατὰ δύναμιν* oder *κατὰ τὸ δυνατόν* vor-

genommen nennt; die Discrepanz zwischen Original und Umschrift wird dadurch zum Ausdruck gebracht, und wenn es neben ἕκαστος steht, obendrein die Discrepanz zwischen den verschiedenen griechischen Übersetzungen. Äußerst gezwungen ist es nun aber, mit Zahn dies ἡρμήνευσε von einem mündlichen Dolmetschen zu fassen, um das ἕκαστος etwas weniger überschwänglich erscheinen zu lassen. In diesem Fall beschriebe Papias hier den Zustand in der kleinasiatischen Kirche seiner Jugendzeit, wo man, im allgemeinen des Hebräischen unkundig, aus dem Werke des Matthäus immer nur dann in den Gottesdiensten etwas zu genießen bekam, wenn ein auch mit dem Hebräischen vertrauter Bruder sich entschloß, ein Stück aus dem Stegreif zu übersetzen! Und den Gipfel einer willkürlichen Ausdeutung bezeichnet es, wenn Zahn den Aorist ἡρμήνευσε dahin preßt, daß Papias implicite sage, jetzt sei dies Verdolmetschen von Fall zu Fall nicht mehr nötig, denn man besitze ja ein „griechisches Evangelium, welches für inhaltlich identisch mit dem hebräischen Mt galt“. Gerade das Gegenteil ist beinahe sicher die Absicht des Papias gewesen; er will seine aus besten Quellen geschöpften Sammlungen dadurch empfehlen, daß er die Mängel der vorhandenen Konkurrenzarbeiten aufweist, bei Marcus liegen sie an der Mangelhaftigkeit der Information, bei Matthäus, wo an diesen Fehler niemand denken würde, an dem Mißgeschick, daß er nur in einer uns unverständlichen Sprache geschrieben hat und die umlaufenden griechischen „Recensionen“ seines Buches, wie einige auffallende Abweichungen im Verständnis ihrer Texte, bisweilen auch dunkle oder gar anstößige Stellen das Urteil nahe legten, unzuverlässig oder ungenügend heißen durften.

Was dagegen nicht zu bezweifeln ist, ist dies, daß die „Übersetzungen“, von denen Papias mit einiger Mißgunst redet, dem Inhalt nach wesentlich identisch mit dem von Mt Niedergeschriebenen sein sollten. Euseb hat beides auf das Evangelium des Mt bezogen, nicht anders aller Wahrscheinlichkeit nach auch Papias. Seit Schleiermacher haben zwar zahlreiche und höchst scharfsinnige Forscher in dem Satz einen Beleg gefunden für ihre Annahme einer apostolischen Spruchsammlung; es wäre dann das Objekt τὰ λόγια zu betonen, und dies stünde im Gegensatz zu dem von Papias als Objekt der schriftstellerischen Arbeit des Marcus bezeichneten τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα: Marcus schrieb Worte und Thaten Jesu auf, Matthäus bloß Worte. Allein daß diese zur Zeit des Papias von jedermann übersetzten und in die griechische Welt eingeführten Sprüche alsbald so völlig verschwunden sein sollten, daß keiner der Späteren, schon Irenäus und Clemens nichts mehr von ihnen, sei es auch nur durch Hörensagen, wissen, daß jeder wie selbstverständlich die Äußerung des Papias auf das ganze heutige Mt-Evangelium bezieht, das ja geradeso wie Marcus Worte und Thaten gemeinsam umfaßt, ist eine ungeheuerliche Annahme, und eine unbefangene Exegese wird es ebenso ablehnen τὰ λόγια zu pressen wie das ἡρμήνευσε. Der Syrer übersetzt: „Matthäus schrieb in hebräischer Sprache das Evangelium“; Rufin begnügt sich mit scripsit hebraeo sermone und umschreibt nachher interpretatus est ea, quae scripsit; sie werden nicht bloß den Sinn Eusebs, sondern auch den des Papias getroffen haben. Denn so gut wie er bei Marcus den Inhalt des Evangeliums ebenso durch „die Herrnworte“ (οἱ κυριακοὶ λόγοι) als durch „Christi Worte und Thaten“ charakterisieren kann, darf er den geichen Inhalt bei Mt durch τὰ λόγια, die Sprüche, charakterisieren, nämlich a parte potiori; selbst wenn er, was ich nicht glaube, daneben das Verbum συνετάξατο statt συνεγράψατο gesetzt hat, würde das hier nicht die Vollständigkeit oder die korrekte Anordnung im Gegensatz zu den Petrus-Marcus-Erinnerungen betonen sollen; höchstens könnte man aus der Stelle schließen, daß dem des Matthäus, einer seiner hohen Autoritäten vgl. 39, 4, gedenkenden Papias sofort der Begriff λόγια einfiel, weil gute Tradition vorzüglich λόγια mit Matthäus in Verbindung brachte. Aber die damals doch schon weit in der christlichen Welt verbreiteten Exemplare des Matthäus können den Titel τὰ λόγια nicht getragen haben, gleichviel ob man es nun als Sprüche, Orakel oder als Offenbarung deutet, ein Genetiv oder ein Eigenschaftswort, ein τοῦ κυρίου oder κυριακά ist daneben unentbehrlich, wenn es die sei es von Matthäus erzwungene, sei es von seinen Übersetzern gewählte passende Überschrift über ein mit Marcus mindestens doch verwandtes Buch sein sollte.

Mit dem Sätzchen des Papias ist der Umfang unserer „Tradition“ über das Mt-Evangelium beinahe erschöpft. Die Späteren haben ihm nie widersprochen, um so bereitwilliger ihn ergänzt; sie wissen z. B., daß Matthäus das Evangelium seinen Landsleuten hinterließ, als er aus Palästina fortzog, um in der Ferne Mission zu treiben, so Euseb. h. e. III 24, 6, nur streitet man bis heute noch darum, ob er es mehr zur Werbung neuer Freunde unter den bis dahin ungläubigen Juden bestimmt hat (so wohl Irenäus) oder zu einem Vermächtnis für seine hebräischen Brüder in Christo (so Origenes

bei Euseb. h. e. VI 25, 4 und Hieronymus de vir. ill. 3). Irenäus nennt III 1, 1 (bei Euseb. h. e. V 8, 2) als Abfassungszeit die Jahre, in denen Petrus und Paulus mit der Gründung der römischen Gemeinde beschäftigt waren, also etwa 60 n. Chr., und sehr rasch hat sich die Anschauung, daß Matthäus mit dem Evangelienschreiben den Anfang gemacht hat, Marcus und Lukas ihm gefolgt sind, in der Kirche durchgesetzt. Die vielen mangelhaften Übersetzer des Papias mußten im Interesse der Kanonicität des griechischen Textes bald verschwinden, und sie konnten es, als sich ein Normaltext dieses Evangeliums durchgesetzt hatte; da redet Euseb einfach von „dem Übersetzer", Hieron. de vir. ill. 3 bedauert bloß, nicht sicher zu wissen, quis postea in graecum transtulerit. Spätere treten bestimmter auf und nennen bald den Bartholomäus, bald den Herrnbruder Jakobus, bald Johannes als Übersetzer; am elegantesten wird der dabei verfolgte Zweck erreicht durch die Hypothese von Thiersch, daß Matthäus selber sein Werk hebräisch und griechisch herausgegeben habe — wovon leider Papias nichts erfahren haben kann, und wobei es Matthäus mit dem Vertrieb der griechischen Ausgabe äußerst ungeschickt angefangen haben müßte.

Noch von einer anderen Seite indes scheint die Existenz eines hebräischen Matthäus eine glänzende Bestätigung zu erfahren. Ich denke dabei nicht an die apokryphen Barnabas-Akten (s. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten II 2, S. 270 ff., besonders S. 291 ff.), denen zufolge unter Kaiser Zeno, also um 480 der Sarg mit den Reliquien des Barnabas gefunden wurde, dazu das eigenhändig geschriebene (*ἰδιόχειρον*) Evangelium seines Meisters und Mitarbeiters Matthäus. Die in vielerlei Formen im Morgen- und Abendland verbreitete Legende reflektiert gar nicht auf die Sprache, in der jenes Exemplar geschrieben war; soweit etwas Geschichtliches zu Grunde liegt, war es natürlich eine Handschrift des griechischen Matthäus, die aus dem Grabe hervorgeholt wurde, und man glaubte von ihr nur, daß noch Barnabas sie geschrieben habe. Danach müßte vor 70 die griechische Übersetzung bereits vorhanden gewesen sein; aber wer wird für den Evangelisten Barnabas als den ersten Besitzer jener Handschrift einstehen? Auch daß späte Syrer sich einbildeten, ihr Matthäustext sei direkt aus dem Hebräischen übertragen, kommt für uns nicht in Betracht, da sämtliche syrischen Evangelienübersetzungen ganz deutlich die griechische Grundlage verraten.

Dagegen berichtet Eusebius h. e. V 10, 3, allerdings nur als Sage (*λέγεται, λόγος*), Pantänus, der erste „Alexandriner" um 170, sei zu den Indern — doch wohl den Bewohnern des Äthiopien gegenüber gelegenen Südarabiens — gekommen und habe dort bei einigen Christusgläubigen das Evangelium des Matthäus vorgefunden. Bartholomäus, der Missionsapostel jener Provinz, habe es dorthin mitgebracht und zwar „in hebräischer Schrift", und dies habe man sorgfältig mehr als ein Jahrhundert lang aufbewahrt. Andererseits meldet Hieronymus im Jahre 392/3 de vir. ill. 3, in der Pamphilus-Bibliothek zu Cäsarea befinde sich noch gegenwärtig ein Exemplar des hebräischen Urtextes vom Matthäus-Evangelium, und er selber habe sich seinerzeit von einem anderen, das ihm die Nazaräer in Beröa geliehen hatten, eine Abschrift entnommen. Indes Pantänus wird schwerlich die Übereinstimmung jenes angeblichen Matthäus der Inder mit dem in Alexandrien kirchlich rezipierten haben feststellen können; bestenfalls ist er Zeuge für ein in hebräischen Buchstaben geschriebenes Evangelium, dessen Besitzer — möglicherweise erst auf seine Anregung hin! — es für einen hebräischen Matthäus ausgaben, und bei Hieronymus kann nicht zweifelhaft sein, daß das ipsum hebraicum des Matthäus in Cäsarea identisch ist mit dem sonst öfters von ihm erwähnten Hebräerevangelium; de vir. ill. 2 nennt er es evangelium quod appellatur „secundum Hebraeos" und berichtet, er habe es ins Griechische und ins Lateinische übersetzt. Dies *καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* — hier umschreibt *κατά* natürlich nicht den Autor, sondern das Verbreitungsgebiet, es handelt sich um das bei den „Hebräern" recipierte Evangelium — hat nach Euseb. h. e. IV 22, 8 schon der Judenchrist Hegesippus benützt, was wir sonst von ihm wissen, verdanken wir den gelehrten Mitteilungen des Clemens Alex. (Strom. II 9, 45 und vielleicht Strom. V 14, 97), des Origenes, Eusebius, Hieronymus und Epiphanius (Panar. haer. 30). Diese, zusammengestellt und kommentiert bei Zahn, Gesch. des Ntl. Kanons II 2, 642—723 und bei Preuschen, Antilegomena S. 3—11. 106—112, zeigen nun allerdings starke Abweichungen von unserem Mt. Es enthielt mancherlei apokryphe Züge, wie das Wort Jesu: „jetzt ergriff mich meine Mutter, der hl. Geist, an einem meiner Haare und trug mich hinauf auf den hohen Berg Tabor", oder die Erscheinung des Auferstandenen bei seinem Bruder Jakobus, den er unter Bezugnahme auf den Schwur, nichts essen zu wollen, bis er Jesum von den Toten auferstanden gesehen haben würde, auffordert, Speise zu sich zu nehmen,

oder die Ansprache des Auferstandenen an die Jünger — die schon Ignatius im Smyrnäerbrief citiert —: „faßt mich an und überzeugt Euch, daß ich nicht ein körperloses Geistwesen bin"; und daß die ATlichen Citate darin der hebraica veritas und nicht, wie meist im griechischen Mt, der LXX-Überlieferung entsprechen, wollen wir dem Hieronymus 5 gern glauben. Die Sprache des Hebräerevangeliums war die für einen Urmatthäus vorauszusetzende, das palästinische Aramäisch; Hieronymus sagt: chaldaico syroque sermone, sed hebraicis literis scriptum est, und es war das einzige Evangelium, dessen die hebräisch redenden Christen von Palästina damals sich bedienten. Als Glieder der katholischen Großkirche hätten sie das auf die Dauer nicht geburft, aber sie hatten 10 sich teils durch zähes Festhalten an jüdischen Vorurteilen, teils durch Annahme antipaulinischer Theologumena früh isoliert und führten als Ebioniten, nur ohne Organisation und zum mindesten in zwei verschiedenen Gruppen, eine radikale und eine mildere (Nazaräer), geteilt, eine wenig beachtete Sonderexistenz. Da von einer Aufsicht über die Reinerhaltung ihres Textes nicht die Rede sein konnte, ist eine starke Verwilderung bei diesem fast 15 a priori zu erwarten, vollends wenn dogmatische Wünsche auf Umdeutungen, Interpolationen und Streichungen hindrängten, und so können ganz wohl die Anführungen des Epiphanius aus dem Evangelium der Ebioniten, die einen anderen Eindruck als die sonst bezeugten Fragmente des Hebräerevangeliums machen, da Epiphanius sie doch ausdrücklich dem Hebräerevangelium gut schreibt, einer jüngeren Recension jenes Nazaräerevan- 20 geliums entstammen.

Mit dem allen ist aber die Frage nach dem Verhältnis der Urform des Hebräerevangeliums zu der Urform unseres griechischen Matthäus — wir werden ja leider beide Urformen für unwiederbringlich verloren achten müssen — nicht entschieden. Das Hebräerevangelium könnte auf weite Strecken hin genau dem Griechen der Großkirche entsprochen 25 haben; es liegt in der Natur der Sache, daß unsere Berichterstatter uns nur auf die Discrepanzen aufmerksam machen. Hieronymus müßte ja blödsinnig, nicht bloß unzuverlässig gewesen sein, wenn er ein von ihm den Griechen und Lateinern zugänglich gemachtes Evangelium als den hebräischen Matthäus ausgab, falls die Verwandtschaft nicht in die Augen sprang, oder das Hebräerevangelium gar eine in einem gnostischen Hexenkessel vor- 30 genommene Verschmelzung von Bestandteilen aller 4 kanonischen Evangelien mit einigem apokryphischen Gewürz gewesen wäre. Das Wahrscheinliche ist, daß die „Nazaräer", die sich den Luxus eines vierfaltigen Evangeliums nicht leisten konnten, unter den in der Kirche umlaufenden für sich als das ihren Neigungen am meisten entsprechende Mt wählten, freilich nicht ohne ihn mit der Unbefangenheit jener Zeiten nach dem eigenen Geschmack 35 zu korrigieren und — so z. B. in dem in Eusebs Theophanie citierten Stück von dem Knecht, der mit Huren und Flötenspielerinnen das Gut seines Herrn verpraßt hat, vgl. Lc 15, 13. 30 — durch Anleihen aus anderen Quellen zu bereichern; und gewiß würden wir in einem vollständig erhaltenen Exemplar des Hebräerevangeliums, wie Origenes eins besaß und wie es in die Bibliothek von Cäsarea übergegangen ist, eine gar nicht hoch 40 genug zu schätzende Hilfe für die Textkritik und die Exegese des Matthäusevangeliums besitzen. Wir dürfen wohl ruhig behaupten, daß auch das hebräisch geschriebene Evangelium, das Pantänus bei den Indern fand, ein solches Exemplar vom Hebräerevangelium gewesen ist. Die Idee, daß sich in jenem abgelegenen Winkel vielmehr der Urmatthäus bis um 170 erhalten hätte, hat dem gegenüber einen novellistischen Anstrich. Aber wozu 45 leider die Existenz des Hebräerevangeliums in den uns erhaltenen Fragmenten nicht ausreicht, das ist der Beweis seiner Unabhängigkeit von dem griechischen Mt der Kirche. Man mag es weniger wahrscheinlich finden, daß die Nazaräer des 2. Jahrhunderts bereits sich ihr einziges Evangelium von der griechischen Kirche erborgt haben sollten, wenngleich für das 4. Jahrhundert durch Epiphanius haer. 30, 3, nämlich in Bezug auf Jo und 50 AG ähnliches bezeugt ist, um von dem Evangeliarium hierosolymitanum, dem Überrest einer Übersetzung von mehr als allen 4 Evangelien in den palästinischen Dialekt, hier zu schweigen. Aber unmöglich wäre es nicht, daß das Hebräerevangelium unter Benützung sowohl eines griechischen Evangeliums wie allerlei damals noch aramäisch umlaufender Tradition von einem zweisprachigen Palästinenser verfertigt wäre und daß später 55 noch mancherlei fremdartige Stoffe darin Aufnahme gefunden haben. Zu einem sicheren Zeugen für den hebräischen Urmatthäus ist das Hebräerevangelium, das allem Anschein nach sich selber nie die Herkunft von Matthäus zugeschrieben hat, ungeeignet, und die angeblich riesig reiche Tradition schrumpft zusammen auf das eine Wort des Papias.

2. Die Evangelienkritik gegenüber der Tradition. Seit der Reforma- 60 tionszeit ist der Glaube an den hebräischen Matthäus stark erschüttert worden; die pro-

testantische Orthodoxie konnte, wenn sie beim alten Testament gegenüber Rom und der Vulgata so leidenschaftlich das alleinige Recht des inspirierten Grundtextes vertrat, nicht gut bei dem ersten Evangelium im NT sich mit einer Übersetzung zufrieden geben. Die Ursprünglichkeit des griechischen Matthäus wurde die zumal bei den Reformierten herrschende Annahme: si hebraice Evangelium Matthaeus scripsisset, pro eo conservando et Dei providentia et ecclesiae industria perenniter vigilasset indubie! Es war eine begreifliche Reaktion gegen solche dogmatischen Vorurteile, wenn die unbefangene Kritik in ihren Anfängen im 17. und 18. Jahrhundert, z. B. Rich. Simon, J. D. Michaelis wieder entschieden den Übersetzungscharakter unsers Mt betonten, sogar die aramäische Grundschrift zu rekonstruieren hofften. Allmählich hat sich das Vertrauen zu diesem Standpunkt doch wieder verloren. Zwei über jeden Zweifel erhabene Thatsachen machen ihn unmöglich. 1. Mt kann so wie es jetzt vor uns liegt, nicht von einem Apostel wie Matthäus, einem Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Jesu herrühren; Legenden, Mißverständnisse, fremdartige Reflexionen sind dazu zu reichlich in ihm vertreten. 2. Eben dieses Mt ist auf weite Strecken hin von dem griechischen Mc abhängig und zwar nicht etwa bloß in der Auswahl und Reihenfolge seiner Kapitel, sondern bis in die Einzelheiten des sprachlichen Ausdrucks, mindestens ebenso auffallend ist die formelle Übereinstimmung zwischen Mt und Lc in einer Reihe von Abschnitten, namentlich Redestücken, die bei Mc fehlen. Diese Übereinstimmung mit Lc aus Abhängigkeit sei es des Mt von Lc (so z. B. Volkmar), sei es des Lc von Mt zu erklären, hat größere Schwierigkeiten, als eine von beiden Evangelisten benutzte Quelle anzunehmen, aber schon sie muß in griechischem Wortlaut den griechisch schreibenden Verfassern des 1. und des 3. Evangeliums vorgelegen haben.

Das Gewicht jener beiden Thatsachen sucht die konservativste Richtung der NTlichen Wissenschaft (vgl. z. B. Güder in der 2. Aufl. dieser Encykl. und Zahn, Einleitung in d. NT) dadurch abzuschwächen, daß sie den Augen- und Ohrenzeugen von dem Schriftsteller Matthäus möglichst weit abrückt und andererseits für den Übersetzer des hebräischen Mt Bekanntschaft mit dem griechischen Mc und nicht unerhebliche Beeinflussung in der Wahl des Ausdrucks durch Mc zugesteht. Die pure Übereinstimmung zwischen dem kanonischen Matthäusevangelium und seinem hebräischen Original wagt heute kein ernst zu nehmender Fachmann mehr zu behaupten, man ist zufrieden, „ein Verhältnis äußerst naher Verwandtschaft zum authentischen Matthäus" zu statuieren. Leider ist die äußerst nahe Verwandtschaft um nichts sicherer als die einfache Identität. Gewiß sind viele thörichte Argumente gegen die Apostolicität des Mt vorgebracht worden, am ungeeignetsten waren die aus den Abweichungen von Jo entnommenen, und auch ein Apostel war weder verpflichtet, alles zu behalten, was er mit Jesus zusammen erlebt hatte, noch alles, was er behalten hatte, aufzuzeichnen, noch die chronologische Reihenfolge ängstlich zu beobachten: mit gutem Grunde hat Mt eine Art von Sachordnung an die Stelle der Zeitordnung gerückt, freilich trotzdem den Schein der letzteren bewahrt. Und auf dem Mt eigentümliche Abschnitte wie die offenbar ad hoc angefertigte Genealogie 1, 1—17, die jungfräuliche Geburt 1, 18—25, die Magierhuldigung mit Zubehör c. 2 (die Versuchungsgeschichte 4, 1—11), soll hier nicht gewiesen werden, da ein Zweifel an ihrer apostolischen Herkunft den Verdacht naturalistischer Voraussetzungen erwecken würde, auch nicht auf die von Matthäus übereinstimmend mit Marcus berichteten Dubletten von Wundergeschichten, z. B. 14, 13 ff. neben 15, 32 ff. oder 8, 18 ff. neben 14, 22 ff., die nicht eben nach ungetrübter Überlieferung klingen. Die matthäischen Zusätze aber zu dem synoptischen Skelett der Leidensgeschichte tragen samt und sonders das Gepräge des Erdachten, Mt 26, 15 die Verhandlung zwischen Hohenpriestern und Judas über die genaue Kaufsumme, 26, 25 die freche Frage des Verräters beim letzten Mahl, die Jesus beantwortet, ohne daß einer der anderen Tischgenossen Notiz davon nimmt, 26, 50 die Aufforderung Jesu in Gethsemane an den hervortretenden Schurken, durch die er dessen Kuß als Erkennungszeichen überflüssig macht und 27, 3—10 die dramatische Schilderung von dem Ende des Judas auf dem Töpferacker. Zu der langen und obendrein theologisierenden Mahnrede Mt 26, 52—54 hat die Polizei in jener Nacht Jesu unmöglich Zeit lassen dürfen, das Interesse der Gemahlin des Pilatus für den gefangenen Galiläer 27, 19 und der Eifer des Römers, seine Hände von dieser Blutschuld rein zu erhalten 27, 24 f., verraten zu deutlich ihren Ursprung aus der Tendenz, das Urteil der Heidenwelt über Christus dem seiner Volksgenossen drastisch gegenüberzurücken; mehr als verdächtig sind die Sprengung der Gräber infolge von Jesu Tod 27, 52 f. und die Episoden von der Bestellung einer Wache an seinem Grabe und von der Bestechung der Wächter durch das Synedrium, als man die Auferstehung des Ge-

kreuzigten verheimlichen wollte 27, 62ff. 28, 11ff. Eine so falsche Deutung zu dem Wort vom Jonazeichen, wie Mt 12, 40 sie giebt, ist dem Jünger kaum zuzutrauen, und daß ein solcher die verschiedenen „Kleinen“, von denen Mt 18, 1—14 gehandelt wird, nicht hätte auseinanderhalten können, ist auch schwer glaublich. Klare Vorstellungen über den Inhalt von Jesu Selbstbewußtsein, vor allem, ob er Anspruch auf die Davidsohnschaft erhoben, in welchem Sinne er sich den Sohn Gottes und weshalb mit Vorliebe „Menschensohn“ genannt hat, finden wir bei Mt am wenigsten, hat man die in Jesu Umgebung nicht empfangen?

Aber absolut zerstörend steht der Tradition das Verhältnis zwischen Mt und Mc im Wege. Solange man mit der alten Tübinger Schule die Kombinationshypothese gut hieß, wonach Mc eine Kompilation aus Mt und Lc mit ein paar den Schein eigener Arbeit erweckenden Verzierungen darstellt, hätten sogar beide Quellen des Mc von Aposteln herrühren können. Heute, wo jene Hypothese so gut wie allgemein aufgegeben ist, bleibt nichts übrig als der Verzicht auf die apostolische Abfassung unseres Mt. Denn die wenigen kritischen Theologen, die noch jüngst wie Holsten und Hilgenfeld die Priorität unseres Mt vor unserem Mc verteidigten, thaten es unter Preisgebung der kirchlichen Tradition sowohl über Mt wie über Mc, und Zahn, der am ingeniösesten die Sache der Tradition vertritt, kann es hier nur mit Hilfe der Hypothesen, daß zuerst der griechisch schreibende Petrusschüler Marcus sich teilweise sklavisch an den hebräischen Mt gehalten, und dann dessen Übersetzer wieder seine besten Einfälle von dem griechischen Mc bezogen hat! In Wahrheit ergiebt die Vergleichung zwischen Mt und Mc, wo sie einander parallel laufen, wie zwischen Lc und Mc, daß Mc der ältere ist, an dem die anderen aus meist noch erkennbaren Motiven bessern, bald vereinfachen, bald erklären, bald steigern, bald glätten: sollte z. B. zufällig in Mt 14, 13. 14. 15. 16 Matthäus *εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν, καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπί, ἀπόλυσον . . . ἵνα ἀπελθόντες . . . ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς, ὁ δὲ . . . εἶπεν αὐτοῖς . . . δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν* wörtlich wie bei Mc 6, 33—37 lauten, obwohl ein Blick auf Lc 9, 10ff. darthut, wie nahe da allerhand Variationen des Ausdrucks liegen? In anderer Weise wird die Abhängigkeit des Mt von Mc frappant bemerkbar in c. 13, wo Mt erst dem Mc-Faden folgend die Gleichnisse vom Säemann, vom Ackerfeld, vom Senfkorn (hier durch den Sauerteig ergänzend) mit Deutung und Reflexion, soweit es Mc beliebt, aufführt und erst, nachdem er auch den Abschluß dieses Kapitels aus Mc 4, 33f. in v. 34f. übernommen hat, zur nicht geringen Überraschung des Lesers das gleiche Thema weiter fortspinnt, um v. 51f. nochmals eine Art von Schluß heranzusetzen. Verrät sich demnach Mt als das Werk eines den erzählten Ereignissen relativ fernstehenden und von dem griechischen Mc in Inhalt und Form stark abhängigen Verfassers, so kann der hebräisch schreibende Apostel Matthäus, scheint es, als Verfasser nie mehr in Betracht kommen.

Aber vielleicht liegt der Papias-Tradition doch ein echter Kern zu Grunde. Es geht keineswegs der ganze Mt in Parallelstücken zu Mc auf, sondern außer den vereinzelten kleineren Zusätzen, die wie die oben aus Mt 26—28 vorgeführten, aus einem Sonderinteresse dieses Erzählers entsprungen sein mögen, enthält Mt große und wichtige Partien, die er keinenfalls dem Mc verdankt. Von seiner Vorgeschichte c. 1. 2 ist das ohne weiteres klar, es gilt auch von einigen Stücken in c. 3. 4, insbesondere aber ermangeln die großen Redegruppen bei Mt, die Bergpredigt c. 5—7, die Aussendungsrede c. 10 und weite Strecken der Wehe- und Abschiedsreden c. 23. 24f. der Parallelen bei Mc. Dazu kommen eine Anzahl von Gleichnisreden, nicht bloß die schon berührten in c. 13, sondern c. 18 vom verlorenen Schaf und vom Schalksknecht, vom Lohn der Weingärtner c. 20, von den ungleichen Söhnen 21, 28—32 und vom hochzeitlichen Mahl 22, 1—14, von den 10 Jungfrauen und den Talenten 25, 1—30, sowie die großartige Schilderung des jüngsten Gerichts mit seiner Scheidung zwischen Schafen und Böcken. Geschichten, wie die vom gläubigen Hauptmann zu Kapernaum 8, 5—13 und von dem wunderbaren Fischfang 17, 24—27 fehlen auch nicht ganz in dieser Gruppe, ebendahin gehört die ausgeführte Beschreibung von Jesu Versuchung 4, 1—11, wo sich Mc mit ein paar Worten begnügt. Auch in diesen Partien steht Mt, von der Vorgeschichte abgesehen, nicht häufig ganz allein, er hat da meist den Lukas als Begleiter; stellenweise wie zwischen Mt 6, 22f. und Lc 11, 34f. oder zwischen Mt 11, 21f. und Lc 10, 13f. ist die formelle Übereinstimmung der beiden größer als irgendwo zwischen Mt und Mc, so daß man mit dem Zufall gleichmäßiger Übersetzung aramäischer Sprüche durch 2 verschiedene Hände nicht operieren kann. Da nun aber diese Intimität des Mt mit Lc sich auf bestimmte Abschnitte beschränkt und anderswo, z. B. in der Vorgeschichte und in den das Leiden,

Sterben und Auferstehen Jesu behandelnden Kapiteln weder Mt von Lc noch Lc von Mt Notiz nimmt, darf man nicht versuchen, durch eine Kombinationshypothese neuen Stils das Problem zu lösen: es bleibt nur die eine Erklärung, daß sowohl Lc wie Mt unabhängig von einander — wenigstens im allgemeinen; die Frage, ob nicht an ein paar Stellen bei Lc doch auch noch Kenntnis unseres Mt-Evangeliums daneben durchscheint (Simons'sche Hypothese), braucht hier nicht erörtert zu werden — eine zweite Evangelienquelle außer Mc benutzt haben. Für diese Zweiquellentheorie war es ein Mißgeschick, daß sie von Haus aus sich an eine verkehrte Auslegung des Papias anschloß und sich mit Vorliebe auf die vermeintliche Tradition berief, wonach der Apostel Matthäus ja nur Reden, *λόγια* niedergeschrieben hätte; in Wahrheit ist es eines der sichersten Ergebnisse der um alle Traditionen unbekümmerten, lediglich inneren synoptischen Kritik, daß wir zum Verständnis der komplizierten Lage noch mindestens eine verlorene Evangelienschrift brauchen. Und zwar hat sie vornehmlich Reden und einzelne Sprüche Jesu dargeboten. Man wendet zwar ein, der Vorstellung von einer apostolischen Spruchsammlung fehle die innere Wahrscheinlichkeit, denn Jesu einzelne Worte wie seine längeren Reden seien unverständlich ohne Kenntnis der bestimmten thatsächlichen Anlässe, an die sie sich anknüpfen, es seien „Bilder, welche nie ohne Rahmen existiert haben können, in der Litteratur so wenig als in der Wirklichkeit". Das ist eine merkwürdige Verwechselung unserer Wünsche mit den Thatsachen. Daß es Sammlungen von einfach nebeneinandergerückten Aussprüchen Jesu gegeben hat, belegen z. B. die 1897 von Grenfell und Hunt herausgegebenen *λογια Ἰησου* (Oxyrhynchos-Funde); wenn Paulus 1 Thess 4, 15 der Gemeinde etwas *ἐν λόγῳ κυρίου* sagt und 1 Kor 11, 23 sich beruft auf das, was er *ἀπὸ τοῦ κυρίου* empfangen hat, so giebt er entweder ein Wort ohne jeden Rahmen oder eins mit einer Einrahmung, die aber nicht im mindesten den Eindruck macht, aus einem zusammenhängenden Geschichtswerk zu stammen; da auch in den kanonischen Evangelien zahllose Jesusworte ohne Rahmen — so Lc 17, 1f. 3f. — oder bei Lc in einem anderen Rahmen als bei Mt oder Mc — so das Wort vom Salz Mc 9, 50, Lc 14, 34f., Mt 5, 13 und der Weheruf über Jerusalem Mt 23, 37—39, Lc 13, 34f. oder in einem offenkundig erst von dem Evangelisten nicht gerade kunstvoll erfundenen Rahmen — so Lc 18, 1. 18, 9, Mt 17, 22f. — auftauchen, und da thatsächlich einzelne Worte Jesu jetzt kaum verständlich sind, weil wir die Beziehung, in der sie gesprochen worden, nicht kennen, so werden wir uns an das Verdikt einer voreingenommenen Kritik, ohne Mitteilung der thatsächlichen Anlässe hätten die Reden Jesu vernünftigerweise nicht fortgepflanzt werden können, nicht kehren und uns freuen, daß, wo die Rahmen verloren gegangen waren, man wenigstens die Bilder uns erhalten hat. Übrigens wird gewiß auch die in Rede stehende Sammlung schon einleitende Formeln bei manchen Worten und Reden geboten haben: wo Mt und Lc in diesen ebenso wie in den Sprüchen selber übereinstimmen, darf das als sicher gelten, und so mag derselbe Ursprung anzunehmen sein für die von Mt und Lc fast mit gleichen Worten, während Mc als Quelle versagt, erzählte Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum, die in dem großen Wort Jesu über den Glauben in der Heidenwelt, ihre Spitze viel mehr als in der von ihm vollbrachten Heilung hat, mindestens ebenso wahrscheinlich ist es von der dramatisierten Versuchungsgeschichte Mt 4, 1—11. Lc 4, 1—13; da ein lebhaftes Interesse für den Täufer Johannes wiederholt in der Sammlung hervortritt, ist es nicht zu kühn, den Fundort für den Überschuß in Lc 3 und Mt 3 über Mc 1, 7f. hinsichtlich des Referats über die Predigt des Johannes auch schon an der gleichen Stelle zu suchen.

Gewiß kann jene Schrift noch manches enthalten haben, was wir jetzt ihr nicht mehr zuzuweisen vermögen; niemand kann wissen, ob nicht bereits Marcus Gebrauch von ihr gemacht hat, direkt oder indirekt, aber daß ihre Spuren sich durchaus auf das Mittelstück unserer Evangelien beschränken und in der Vorgeschichte wie in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte ganz aussetzen, macht es doch höchst unwahrscheinlich, daß auch sie ein vollständiges Evangelium gewesen ist, sie hat allem Anschein nach den beschränkteren Zweck verfolgt, eine Einführung in die Lehre Jesu zu geben. Als apostolisch hat sie in den uns noch erreichbaren Partien sich nicht hingestellt, und auf den beinahe unbekannten Apostel Matthäus als ihren Verfasser würden wir, da die einzige Stelle, an der dieser hervortritt, Mt 9, 9, von der Differenz des Namens abgesehen, gerade die Abhängigkeit von Mc nicht verleugnet, am letzten raten. Allein was halbwegs sicher aus jener Quelle abgeleitet wird, trägt den Stempel ebenso zuverlässiger wie liebevoller Berichterstattung und da sich Papias die Rede von dem hebräisch — in der Weise wie Marcus griechisch — schreibenden Apostel Matthäus, eben weil Matthäus sonst so rasch in Vergessenheit geraten ist, nicht aus den

Fingern gesogen haben kann, dürfen wir für die Hypothese, daß die zweite Hauptquelle unseres Mt-Evangeliums eine ursprünglich aramäisch abgefaßte Sammlung von Herrenworten gewesen ist, eine hohe Wahrscheinlichkeit beanspruchen. Daß der Name des Verfassers jener Sammlung ohne Widerrede auf das erste Vollevangelium, das sein wichtigstes Teil aus ihr bezog, übergegangen ist, darf uns nicht Wunder nehmen; dessen unbekannter Verfasser, der nicht eigenen Ruhm sondern kräftiges Vertrauen suchte, wird mit der Übertragung einverstanden gewesen sein; auch das Mc-Evangelium ist dem Schicksal, als Petrus-Evangelium verbreitet zu werden, dem eine andere, weniger dazu qualifizierte Evangelienschrift verfallen ist, gewiß nur deshalb entgangen, weil man seinen Redaktor dem Namen nach kannte und schon mit dessen Autorität sich zufrieden gab. Dagegen ist der Redaktor von Mt, so gute Quellen er auch und so geschickt er sie benützte, weder ein Apostel noch ein Apostelschüler gewesen. Kurz gesagt: Mt ist die auf Mc und andere Hilfsquellen gestützte Umarbeitung bezw. Erweiterung einer echten, aber inzwischen aus dem Aramäischen ins Griechische übersetzten Sammlung von Matthäus-Erinnerungen zu einem vollständigen „Evangelium"; auch das Hebräerevangelium wird eine solche Erweiterung derselben Urform sein, aber auf anderem Boden, mit anderen Hilfsmitteln, in anderer Sprache und vor allem mit anderem Geschmack ausgeführt.

3. Das litterargeschichtliche Urteil über Mt. a) Inhalt und Gliederung. Wenn wir eine Art von Disposition, einen schriftstellerischen Plan in Mt erkennen, so behaupten wir damit noch keineswegs, daß der Verfasser sich vorgenommen hätte, in 6 oder 5 oder 3 scharf gegen einander abgegrenzten Abschnitten seinen Stoff unterzubringen: er hat nur durch sein deutliches Streben nach einer Zusammenstellung von Gleichartigem in großen Gruppen auf die Alleinherrschaft der Chronologie verzichtet und uns genötigt, die Gesichtspunkte, nach denen er Zeit- und Sachordnung kombiniert, nachzuempfinden. Die Zeitordnung allein regiert in der Vorgeschichte c. 1. 2, wo Jesu Stammtafel, wunderbare Geburt, wunderbare Errettung vor Herodes und Übersiedelung von Bethlehem nach Nazareth beschrieben werden, in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte cc. 26—28, aber auch in dem Hauptkörper c. 3—25, insofern c. 3—4, 16 die Vorbereitung für Jesu öffentliches Auftreten in Galiläa und Umgegend, 4, 17—18, 35 die Entwickelung dieser galiläischen Wirksamkeit, 19—25 dann die Tage der Festreise nach Jerusalem und die jerusalemischen Erlebnisse bis hin zur Katastrophe erzählen — so wie die Perioden ja in der That aufeinander gefolgt sind. Und gerade die Klammern, die in Mt die einzelnen Stücke zusammenhalten, diese zahllosen *τότε, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς* u. dgl. erwecken den Eindruck, als liege dem Referenten besonders viel an der Verläßlichkeit seiner Zeitangaben. Aber das ist im Grunde die Anwendung einer schriftstellerischen Schablone, von der Sorge um das Datum und den ersten Adressaten eines Jesuswortes ist Mt frei. Nach einer einleitenden Schilderung von Jesu Wirken 4, 17—25 stellt er zur Veranschaulichung seiner Lehrweise die große Bergrede 5, 1—7, 27 (29) zusammen, um dann in 10 Beispielen ihn als den Helfer in jeder Art von Not 8, 1—9, 34 vorzuführen. Ähnlich heben sich gegen das Ende die cc. 21—23 (Einzug in Jerusalem, Tempelreinigung, Debatten mit Pharisäern und Sadducäern, unter fortwährendem Hinweis von Jesu Seite auf den tragischen Ausgang und sich zu der rücksichtslosen Strafrede c. 23 steigernd) ab von cc. 24 f. den Abschiedsreden an seine Jünger. Schwerer ist es die Grenzpunkte zwischen 9, 35 und 20, 34 zu bezeichnen. Dreierlei will Mt hier illustrieren, aber schon aus ästhetischem Taktgefühl hütet er sich eine strenge Sonderung vorzunehmen: wir sehen 1. wie Jesus die Apostel zu Gehilfen an seinem Evangelisationswerk sich erzieht, 9, 35—38 betont die Unentbehrlichkeit der Helfer, 10, 5—42 entwirft das Programm für die Arbeit der Jünger; aber wie 13, 36—52 und 16, 13—28 ist Jesus auch noch c. 18 und 20, 17—28 ganz damit beschäftigt, seinen Getreuen die Wege zu weisen; 2. findet sich der Heiland immer mehr ab mit der Unempfänglichkeit der Massen (schon c. 11), für die er eine besondere Lehrart, das Reden in Parabeln, c. 13 anwendet, und vor denen er bereits c. 15, 21 ff. gläubige Heiden bevorzugt. Endlich 3. kämpft er gegen pharisäischen Dünkel und Vorurteil sein Verständnis von heilig, rein und fromm durch (Streit über Sabbatheiligung 12, 1—14, Beelzebubfrage 12, 22 ff., Streit über äußere und innere Reinigkeit 15, 1 bis 20). Dies alles ist umrahmt von Thaten des Erbarmens und der Wundermacht ganz ähnlich den in c. 8 f. berichteten; nahe der Mitte liegt die Scene, wo auf dem heiligen Berge 17, 1—9 in der Verklärung der Vater selber zu seinem Sohne in Anwesenheit von 3 Jüngern sich bekennt. Wir dürfen vielleicht sagen: von 9, 35 bis 18, 35 — oder 20, 34, weil die beiden der Reise von Galiläa nach Jerusalem gewidmeten

Kapitel keine wesentlich veränderte Situation erkennen lassen — reicht der 2. Hauptteil von dem Mittelstück des Mt, die Verdüsterung der lichten Aussichten der ersten Periode, die Vorbereitung des Zusammenbruches, der Rückzug Jesu von dem indolenten Volk und den fanatischen Pharisäern auf das Häuflein seiner Getreuen.

b) Zweck des Mt. Unser Evangelium scheint ein Doppelangesicht zu tragen. Die einen sehen in ihm den Typus eines fast verstockten, jedenfalls engherzigen Judenchristentums; daher das Interesse des Verfassers an Jesu Davididenschaft, Worte wie 5, 17—20 über die ewige Giltigkeit des Gesetzes oder 10, 6 das Verbot an die Jünger, anderen als den verlorenen Schafen vom Hause Israel das Evangelium zu verkündigen. Die reichliche Rücksichtnahme auf das AT, die Freude an erfüllten Weissagungen, die den Verfasser 21, 2—7 sogar veranlaßt, das eine Lasttier der älteren Überlieferung in eine Eselin und ein Füllen zu verwandeln, schien zu jenem Bilde zu stimmen. Die anderen behaupten dagegen für Mt eine antijüdische und antijudaistische Tendenz, Worte wie 8, 10—12. 12, 41f. 15, 28 zeichnen wahrlich keinen jüdischen Messias, 11, 25—30 atmen vollends überjüdische Luft aus, und in c. 27, vor allem v. 22f. 25 wird sichtlich die Schuld an Jesu Hinrichtung möglichst von dem Heiden Pilatus ab und dafür auf die Schultern des Judenvolks gewälzt. So formuliert denn Zahn die Intention des Mt wegen seines scharf hervortretenden apologetischen und polemischen Charakters dahin, daß Matthäus „sein Buch vor allem von noch nicht gläubigen Juden gelesen zu sehen wünschte". Es wäre eine wunderbare Fügung, wenn das Lieblingsevangelium der Christenheit, das wichtigste Buch, das in der Kirche überhaupt geschrieben worden ist, eins sein sollte, das von Haus aus eigentlich für Ungläubige bestimmt war. Nein, für seine Glaubensgenossen hat der Unbekannte, wie einst sein Vorgänger, der Apostel Matthäus, geschrieben: den Christen hat er Worte und Werke des Heilands so darstellen wollen, daß zugleich der Beweis erbracht wurde, wie durch diesen alle Weissagungen und Ahnungen der ATlichen Gottesoffenbarung ihre Erfüllung fanden, so daß auch gezeigt wurde, wie Jesus vorausschauend bereits für alle Bedürfnisse seiner auf eine Weile von ihm, dem Auferstandenen, getrennten Gemeinde Vorsorge getroffen hatte. So ist es freilich nicht eine einfache Erzählung, die Mt bietet, nicht ein Buch, aus der Freude am Erzählen erwachsen, sondern eine Werbeschrift, aber nicht die polemische Auseinandersetzung mit dem ungläubigen Israel oder mit einem jüdischen Einflüsterungen wieder zugänglich gewordenen Judenchristentum ist ihr Zweck, sondern die positive Rechtfertigung des Evangeliums als eines wahrhaft göttlichen mit den jener Zeit vor anderem imponierenden Beweismitteln, soweit sich solche mit der Erzählung verbinden ließen, und die starke Apologetik des Verfassers richtet sich weniger gegen fremde Vorwürfe als gegen eigne Bedenken, am wenigsten aber gegen häretische Parteien. Sogleich die Genealogie, die in dreimal 14 Gliedern von Abraham über David und Jechonia zu Jesus herabführt, will beweisen, daß bei seiner Geburt die Zeit erfüllet war und eine neue Periode anbrechen mußte, in der eigentlichen Vorgeschichte werden wir, beinahe zu eifrig, immer wieder auf den Finger Gottes aufmerksam gemacht, und in dem so oft (natürlich mit kleinen Variationen) wiederholten *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου* 1, 22. 2, 4f. 15. 17. 23, verrät sich bloß in anderer Form als es 1, 17 in dem „und ebenso sind es von der Wegführung nach Babylon bis zu Christus 14 Geschlechter" geschehen war, deutlich die Individualität unsers Evangelisten. Diese Schriftfreudigkeit ist aber kein „jüdischer" Zug, sie ist echt paulinisch, wie denn auch die Anklage auf Antipaulinismus (der böse Mann 13, 28 sollte Paulus sein!) die verkehrteste war, die man dem Mt nur hat machen können. Ein Evangelium, das mit dem Auftrag Jesu an die Jünger: „lehret alle Völker" 28, 19 schließt, ist entschieden universalistisch, und daß der Evangelist außer Christus kein Heil kennt, zeigt er z. B. durch 25, 1—13 zur Genüge. Einige heidenfeindlich klingende Aussprüche sind Überreste aus älterer Tradition, der Legalismus des Mt ist selbst auf seinem Höhepunkt 5, 17—20 kein pharisäisch-jüdischer, sondern der der nachpaulinischen Kirche, der auch am Schluß 28, 20 noch als den Hauptpunkt im *μαθητεύειν* hervorhebt: Lehret sie halten alles, was ich Euch geboten habe..

c) Abfassungszeit und Integrität des Mt. Da wir über die Persönlichkeit des Verfassers weiter nichts sagen können, als daß er ein Judenchrist, offenbar des Hebräischen wie des Griechischen kundig (denn er las das AT nicht bloß im griechischen sondern auch im hebräischen Text) und nach seiner Haltung und seinen Interessen zu schließen — da muß der Unterschied von Lc beachtet werden — ein Palästinenser mit der Bildung eines Schriftgelehrten gewesen ist, der in seinem Vaterlande neben verschiedenen schriftlichen Quellenwerken auch noch aus mündlicher Tradition manche Information

sich zu verschaffen im stande war, bleibt die Aufgabe, die Zeit der Abfassung des Evangeliums möglichst sicher zu bestimmen.

Wäre Matthäus der Verfasser, so wäre diese Frage ohne weiteres auf: „vor 70" entschieden, an diesem Datum, oder wenigstens an einem: „ganz bald nach 70" halten 5 auch Kritiker fest, die jene Tradition ablehnen. Worte wie 10, 23; 16, 28 können allerdings nur aus der ältesten Periode der Christenheit stammen; 10, 18: „Vor Prokuratoren und Kaiser werdet Ihr meinetwegen geführt werden", ist kein Gegenbeweis, da es seit dem Jahre 60 nicht einmal bloße Weissagung zu sein brauchte; in c. 24 deuten einzelne Züge auf die bereits erlebte Zerstörung von Jerusalem hin, freilich nicht entfernt so aufdringlich 10 wie in Lc, und v. 29 wird der jüngste Tag als „sogleich" auf jene Drangsal folgend angekündigt! Einen so zweifellos wie 22, 7 in eine echte Parabel interpolierten Zug werden wir als sicheren Beleg für die Abfassung nach 70 nehmen müssen. Aber wie lange nach 70? Die Regierungszeit Trajans (98—117) ist der späteste Zeitraum, der noch zur Verfügung steht, denn alsbald danach treten die Zeugen für unser Evangelium, wie 15 Papias auf, und wenn Lc von Mt irgendwo abhängig sein sollte, müßten wir mit unserem Ansatz jenseits von 100 bleiben. Auf eine genaue Zahl wird man besser verzichten, aber innerhalb der gegebenen Grenzen sich nahe dem Endpunkte halten müssen. Die trinitarische Taufformel 28, 19 klingt nicht eben antik, überwiegend hat man von cc. 24. 25 den Eindruck, daß der Verf. die Parusie nicht als nahe bevorstehend erwartet, 20 vor allem aber: die Verkirchlichung der neuen Religion ist bei ihm soweit vorgeschritten, wie wir es um 75 schlechterdings nicht begreifen können. Christus hat uns ein neues Gesetz gebracht, und die Einzelbestimmungen dieses Gesetzes klarzulegen und einzuprägen, ist eine Hauptaufgabe des Mt. Der Kampf, den Paulus wider das „Gesetz" als Heilsprinzip hatte führen müssen, ist seinen Augen völlig entschwunden; an das Mißverständnis, 25 als ob er im Sinne der Judaisten dem Gesetz das Wort rede, denkt unser Evangelist nicht einmal, die Ceremonialvorschriften im AT, die dem Paulus bei seiner Heidenmission die Sache so erschwert hatten, existieren für die religiöse Reflexion des Mt gar nicht mehr; er gehört sonach einer durchaus anderen, späteren Generation an als Paulus. Wie er schon geordnete kirchliche Verhältnisse im Auge hat, beweist er 18, 15—17, und die Glori- 30 fizierung des Petrus als des Grundsteins der Kirche 16, 18. 19 neben 18, 18 zeigt, daß man, als jenes geschrieben wurde, bereits mit Herstellung eines Kirchenrechts beschäftigt war.

Den in Mt friedlich vereinigten Merkmalen sehr alter und ziemlich junger Zeit hat man mehrfach (Scholten, Harnack, Soltau) durch Unterscheidung mehrerer Matthäusse bezw. 35 eines Proto- und eines Deutero-Matthaeus Rechnung tragen wollen. Daß der Text des Mt-Evangeliums eigentlich unter den 4 Evangelien am einheitlichsten überliefert ist, während die Varianten bei Mc massenhaft sind und bei Jo, namentlich aber Lc ganz charakteristische Überlieferungstypen sich unterscheiden lassen, darf man dagegen nicht einwenden, denn das ist der Erfolg einer mit Bedacht ausgeführten Arbeit der Kirche. Auch 40 der Text des Mt hat — sagen wir um 130, daher die Klagen des Papias über die mangelhaften Übersetzungen! — mit der Verbreitung zugleich eine arge Verwilderung erfahren, wie sie Lc nie ganz los geworden ist, und dies Durcheinander der Texte würde sich am leichtesten erklären, wenn eine ältere Vorlage und eine jüngere Überarbeitung (oder gar ihrer zwei) eine Weile um den Vorrang kämpften. Allein hier steht den Teilungs- 45 hypothesen entgegen, daß es nicht gelingen will, zwei verschiedene Individualitäten, soweit nicht die ohnehin zu postulierenden Quellen mitgerechnet werden, in Mt zu unterscheiden. Was wirklich unzweifelhaftes Eigengut unseres ersten Evangelisten ist, hat alles dogmatisch, schriftstellerisch, religiös das gleiche Gepräge. Die älteste Textform von Mt, die eine völlig unbefangene Textkritik herausarbeiten kann, enthält aller Wahrscheinlichkeit nach 50 mancherlei Zuthaten und Änderungen von späteren Händen als die des großen Unbekannten waren, dem wir das erste Evangelium als Ganzes verdanken, aber wir dürfen nicht hoffen, sie reinlich von dem Ursprünglichen auszuscheiden: wir werden die *δευτερώσεις*, die etwa nachträglich in Mt eingedrungen sind, nicht als Versuche, dem Mt einen anderen Charakter aufzuprägen, beurteilen, sondern als jüngere Schößlinge aus gleicher 55 Wurzel; was an dem fertigen Mt geändert worden ist, hat nicht ein Deutero-Matthaeus mit besonderen Tendenzen, sondern die Kirche des Mt in seinem Geiste und in seinem Ton geändert.

d. Der Erfolg des Mt. Mit dem Gesagten ist schon erklärt, warum Mt, auch ohne daß das Prestige urapostolischer Abfassung ihm beim ersten Erscheinen zu gute kam, so bald 60 das Lieblings- und Hauptevangelium der Kirche geworden ist, nur bei den Theologen, nie bei

dem gemeinen Manne von Jo bedrängt. Jo fällt hier aus verschiedenen Gründen beiseite, aber Mc und Lc sind Evangelien, die den Geist und die Meinung einzelner hervorragender Christen widerspiegeln, Mt stellt den Geist der altkatholischen Kirche dar. Der Verfasser selber tritt ganz zurück; er reflektiert zwar mehr als Mc, aber in den Bahnen, in denen die alte Kirche beim Evangelium zu reflektieren liebte, und seine Einfachheit hält die Mitte zwischen dem hart Kunstlosen und dem erkünstelt Schlichten. Er bietet reiche Stoffmassen, an Worten und Thaten des Heilands gleichermaßen, aus guten Quellen geschöpft und geschickt vor allem übersichtlich und eindrucksvoll gruppiert; er findet in dem hebräischen Kolorit seiner Darstellung ungewollt ein Mittel, seine griechischen Leser durch den Reiz des Fremdartigen zu fesseln, ohne doch durch übermäßige Breite sie zu ermüden oder durch ängstliche Wörtlichkeit dunkel zu werden. Ein Siegesbewußtsein liegt über jedem Abschnitt und jedem Satz ausgebreitet, das sich dem Leser unwillkürlich mitteilte, auch wenn er die gelehrten Schriftbeweise gar nicht zu kontrollieren vermochte; und könnte die Steigerung eine vollkommenere sein als die zwischen dem katalogmäßigen Anfang von Mt 1, 1 *Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* und dem Schluß 28, 20: „Siehe ich bin bei Euch alle Tage bis an der Welt Ende" zu fühlende? — Wir, die wir nicht bloß als gläubige Christen, sondern im Auftrage der Wissenschaft Mt zu würdigen versuchen, werden seine Hochschätzung seitens der Kirche nicht nur begreifen, sondern aus anderem Gesichtspunkte unterstützen. Gewiß hat Mt das Gerippe seines Evangeliums von Mc erborgt, gewiß hat Lc viele Jesusworte ebenso rein oder ursprünglicher als Mt aus der alten Quelle uns erhalten, aber die Figur Jesu, in Lehre, Hilfsleistung und Kampf tritt bei keinem Evangelisten so mächtig, so lebendig und so scharf umrissen auf dem dunklen Hintergrund heraus wie bei Mt. Trotz aller Mängel ist das Buch, das ja nur dem Glauben hat dienen wollen, auch eines der bedeutendsten Geschichtswerke, die die Weltlitteratur besitzt.

Ad. Jülicher.

Matthäus Bassi s. Kapuziner Bd X S. 51,39 ff.

Matthäus Blastares s. Blastares Bd III S. 254,10.

Matthäus Paris, englischer Chronist, gest. 1259. — Ausgaben: Chronica, Maiora ed. Luard, London 1872—1883, 7 vol., Rolls Series; Historia Anglorum ed. Madden London 1866—1869, 3 vol., Rolls Series; Gesta Abbatum S. Albani ed. Riley, London 1867—1869, 3 vol., Rolls Series; Vita Stephani ed. Liebermann, Ungedruckte Anglonormänn. Geschichtsquellen p. 138; Auszüge aus den genannten Werken gab Liebermann MG SS XXVIII, p. 107—443; eine deutsche Uebersetzung ausgewählter Stücke Grandaur und Wattenbach in Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit XIII, 5, 1890. — Zur Biographie und Kritik vgl. Hardy, Descriptive Catalogue of British History vol. III; die Introductions von Luard und Madden; Dictionnary of National Biography 43, p. 207—213; namentlich aber Liebermann SS. XXVIII, p. 74—106; sonstige Litteratur verzeichnen Potthast, Bibliotheca historica medii aevi I², p. 778 f. und Gross, Sources of English History sub nr. 1830.

Jedes größere Benediktinerkloster besaß sein scriptorium. Aber keines dieser scriptoria ist so berühmt geworden, wie das scriptorium der Abtei St. Albans in Hertfordshire, welche seit ihrer Reform durch EB. Lanfrank von Canterbury (vgl. Bd XI, S. 249) zu den größten, reichsten und geistig regsamsten Klöstern Englands gehörte. Von Abt Paul (1077—1093) gegründet und dotiert, von Abt Simon (1167—1183) restauriert und neu organisiert, versorgte es nicht nur die Klosterbibliothek reichlich mit Büchern, sondern bot den scribae des Klosters auch Mittel und Gelegenheit, sich als scriptores, und zwar als Geschichtsschreiber, zu versuchen. Diese Versuche fielen zunächst freilich sehr dürftig aus. Erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts entstand in St. Albans ein äußerlich wenigstens sehr respektables Geschichtswerk: die flores historiarum des Roger von Wendover. Roger war jedoch nichts weniger als ein bedeutender Historiker. Sein größtes Verdienst ist, daß er die Geschichtsschreibung in St. Albans heimisch gemacht und ihr den Mann zugeführt hat, den man unbedenklich als den größten der mittelalterlichen Chronisten Englands bezeichnen kann: Matheus Paris.

Geboren nicht lange vor 1200 in oder bei St. Albans, wenn nicht als Bastard, so doch als der Sohn kleiner Leute, welche den damals in Ost- und Mittelengland nicht seltenen Zunamen Parisiensis oder de Parisius führten, besuchte Matheus — so hat er selber stets seinen Namen geschrieben — die vortreffliche Klosterschule im burgus von St. Albans und trat dann am 21. Jan. 1217 als Mönch in den Konvent ein. Im Schönschreiben, Zeichnen, Malen und selbst in der Goldschmiedekunst sorgfältig ausgebildet, that er sich

alsbald in dem scriptorium so hervor, daß er nach dem Tode Rogers, 6. Mai 1236, von seinem Gönner, dem Abte Johann II., zum Vorsteher desselben ernannt wurde. Dies Amt hat er bis zu seinem Tode — 1259 Juni oder später — mit unermüdlichem Fleiße verwaltet. Aber es hat ihm nicht an Gelegenheit gefehlt, auch die Welt außerhalb der 5 Klostermauern kennen zu lernen. In London hatte er so oft zu thun, daß er in der großen Stadt ganz zu Hause war. Auch Canterbury und Winchester hat er besucht. Dagegen war es ihm nur einmal vergönnt, andere Länder und Völker zu studieren. Im Jahre 1245/46 ersuchte ihn König Hakon IV. von Norwegen, dem Prior von St. Benedikt auf Niderholm, jetzt Munkholm bei Trondjem, bei seinen Verhandlungen mit den Kawerzen 10 (Bankiers von Cahors) von London beizustehen. Zum Danke für die glatte Abwickelung des unerfreulichen Geschäftes erbaten sich dann die Mönche von Holm M. von Innocenz IV. als Visitator. So reiste M. im Juni 1248 nach Bergen, reformierte die Abtei und trat in die freundschaftlichsten Beziehungen zu König Hakon. Allein wichtiger, als diese Besuche in der Welt, war für M., daß die Welt ihn selber im Kloster besuchte. 15 Der Hof Heinrichs III. hat in den Jahren 1244—1258 nachweislich zehnmal in St. Albans residiert. So erhielt M. Gelegenheit, nicht nur von den Hofleuten, sondern von dem Könige selber, der ihn hoch schätzte und sich für sein Geschichtswerk interessierte, Informationen einzuziehen. Sodann kam ihm sehr zu statten, daß der Abt von St. Albans zu den ersten Lords des Reiches gehörte und als solcher nicht nur allen Hoftagen und 20 Konzilien beiwohnte, sondern auch von allen königlichen Writs, allen Erlassen der Päpste und Legaten Kenntnis erhielt. Allein es ist M.s besondere Größe, daß er nicht nur solche Informationen benutzte, die ihm gleichsam ins Haus getragen wurden, sondern daß er systematisch aus allen Teilen der damaligen bekannten Welt sich Briefe, Aktenstücke, Nachrichten über wichtige Zeitereignisse zu verschaffen suchte und systematisch alles, was 25 er dergestalt erfuhr, sogleich aufzeichnete. Schon daraus ergiebt sich, daß er in ganz anderem Sinne Geschichtsschreiber gewesen ist, als irgend einer der älteren Chronisten. Man darf sagen, er betrachtete die Geschichtsschreibung, speziell die chronikalische Darstellung der Zeitgeschichte, als seinen besonderen Beruf, ja als sein Amt. Er war demzufolge auch ausschließlich für die Geschichte und mit der Geschichte sich berührende Wissens- 30 gebiete interessiert, hat ausschließlich — eine Seltenheit im Mittelalter — Geschichtswerke hinterlassen.

Das bedeutendste dieser Werke sind I. die Chronica Maiora, eine Chronik in der üblichen annalistischen Form, die Zeit von der Schöpfung bis zum Jahre 1259 umfassend. Die Grundlage der Darstellung bilden bis zum Jahre 1235 die flores historiarum des Roger von 35 Wendover. Aber M. hat 1. dies Werk stilistisch überarbeitet, 2. namentlich von der Thronbesteigung König Johanns Lackland an (1199) gleichsam mit einem fortlaufenden Kommentar versehen, indem er Urkunden, Briefe, Anekdoten und vor allem sehr scharfe Urteile über Personen nnd Ereignisse hinzufügte. Von 1235 an erzählt M. ganz selbstständig, nur auf Urkunden und persönlich gesammelte Nachrichten sich stützend. Dieser Teil der 40 Chronica ist daher für den Historiker der wertvollste. Von 1255 an verspürt man jedoch in der Darstellung einen starken Abfall. Die Anzeichen des Greisenalters, Geschwätzigkeit, Konfusion machen sich immer störender bemerkbar. Man hat daher diesen Teil M. absprechen wollen, aber mit Unrecht, vgl. Liebermann a. a. O. Eine Beilage zu den Chronica sollte bilden II. der leider nicht vollständig erhaltene Liber Additamentorum, d. i. 45 eine Sammlung von Urkunden, geographischen, genealogischen, heraldischen Notizen und Abhandlungen; im wesentlichen ein Auszug aus den Chronica ist III. die Historia Anglorum. Außerdem schrieb M. IV. De gestis abbatum Albanensium, d. i. eine Geschichte seiner Abtei in biographischer Form, — ihr Wert beruht vor allem auf ihren überaus reichhaltigen kulturgeschichtlichen Nachrichten; V. Vitae Offae I et II (Könige 50 von Mercia), über die Echtheit vgl. Liebermann a. a. O., S. 97 f.; VI. Vita Stephani, d. i. Stephan Langton, Erzbischof von Canterbury, wovon nur ein Fragment erhalten ist; VII. Vita s. Edmundi und VIII. Miracula s. Ricardi episcopi Cicestrensis (1245—1253), beide verschollen; vgl. über sie und über andere Arbeiten des M.s Liebermann a. a. O. S. 99 f. — Fälschlich sind dem M. zugeschrieben worden die Abbreviatio 55 Cronicorum ed. Madden, die Cronica excerpta e Magnis Cronicis s. Albani, die Vie de seint Auban.

M.s Ruhm gründet sich vor allem auf die Chronica Maiora. Hier treten seine großen Vorzüge am deutlichsten hervor: 1. sein wahrhaft unersättlicher Drang nach guter und genauer Information; 2. sein erstaunlich sicherer Instinkt in der Unterscheidung des 60 Wesentlichen und Unwesentlichen; 3. sein universaler Blick — sein Horizont umspannt

die ganze christliche Welt von Syrien bis Spanien, von Sizilien bis Skandinavien, dehnt sich aber gelegentlich noch weiter aus, und sein Interesse haftet nicht nur an den politischen und kirchlichen Ereignissen, sondern erstreckt sich auch auf die Entwickelung der Wissenschaft, merkwürdige Naturereignisse und wichtige volkswirtschaftliche Thatsachen, wie z. B. den Ausfall der Ernte und den Getreidepreis in England und Frankreich u. s. w. —; 4. sein unerschrockener Freimut, der weder vor dem Throne noch vor dem päpstlichen Stuhle Halt macht; 5. sein klares, oft sehr scharfsinniges Urteil über Personen und Ereignisse — er hat bereits die Erhebung Frankreichs und die Erniedrigung des Papsttums vorausgesagt — 6. die Klarheit und Anschaulichkeit der Darstellung. Aber diesen Vorzügen stehen erhebliche Mängel gegenüber: er redigiert 1. sehr willkürlich die von ihm benutzten Dokumente, er übt 2. nur selten Kritik an den ihm vorliegenden Berichten und vor allem 3. er schreibt durchaus nicht sine irâ et studio. Seine große Liebe ist England, das englische Volk, über dessen germanische Herkunft er nicht im Unklaren ist, und St. Albans; als Feind betrachtet und verfolgt er jeden, der England, das englische Volk und St. Albans kränkt und schädigt. Die Unterwerfung Englands unter den päpstlichen Stuhl, die Aussaugung des englischen Volkes durch die päpstlichen Legaten und durch die Günstlinge Heinrichs III., die ungeschickte Politik Heinrichs III. während des großen Streites zwischen imperium und sacerdotium, den er ausführlicher darstellt, als irgend ein anderer Zeitgenosse, hat er daher als ein ihm persönlich angethanes Leid empfunden und demgemäß z. B. über die Habsucht und Herrschsucht der Kurie oft so überaus scharf sich ausgesprochen, daß Baronius und Bellarmin geneigt waren, die betreffenden Stellen für Interpolationen der Lutheraner zu erklären. Trotzdem war er keineswegs ein prinzipieller Gegner des Papsttums und ein blinder Anhänger Friedrichs II. So zuwider ihm das Streben der Päpste nach der Weltherrschaft war, so bestritt er ihnen doch nicht das Recht, die Kaiser abzusetzen. Auch tadelt er gelegentlich schon vor 1250 Friedrich II., nennt ihn nach seiner Absetzung nicht mehr dominus imperator und schlägt sich nach 1250 sogar zu den Gegnern der Hohenstaufen. — Auch wo M. sichtlich befangen und falsch urteilt, ist doch sein Urteil immer zu beachten; denn es kommt darin immer irgendwie die Stimmung des englischen Volkes zum Ausdrucke. Er darf als der Vertreter der öffentlichen Meinung Englands in jener Zeit betrachtet werden. Zum Dolmetsch derselben war er aber deswegen besonders geeignet, weil er durch und durch Engländer war. Die geringe Anlage und Neigung der Engländer zur Spekulation, ihr ausgesprochener Sinn für das Thatsächliche, ihre Abneigung gegen alles Nichtenglische, ihre Antipathie gegen absolutistische Bestrebungen in Kirche und Staat — das alles tritt uns schon bei M. deutlich entgegen. Er ist der erste große spezifisch englische Schriftsteller und hat als solcher Anspruch auf einen Platz auch in der Geschichte der Weltlitteratur. **H. Böhmer.**

Matthias. — AG 1, 23 wird als einer der Männer, die Zeugen des Wirkens, des Todes und Auferstehens Jesu gewesen seien, Matthias genannt. Daraufhin betrachtete man ihn in der alten Kirche als einer der 70 Jünger, Euseb. h. e. I, 12, 3. Nach der AG wurde er in der bekannten Weise unter die Zwölfe aufgenommen. Eine Überlieferung über seine Thätigkeit giebt es nicht. Im 3. und 4. Jahrhundert besaß man ein häretisches Matthiasevangelium, s. Bd I S. 662, 57 ff. **Hauck.**

Matthyszoon J. s. Münster, Wiedertäufer.

Matutin s. d. A. Brevier Bd III S. 394, 29 ff.

Maulbeerfeigenbaum s. Fruchtbäume Bd VI S. 304, 17.

Maulbronn, ehemaliges Cisterzienserkloster in der Diöcese Speier. — Litteratur: Janauschek und die übrigen Bd 4, 117 verzeichneten Werke über die Cisterzienser; dazu jetzt Hauck, KG Deutschlands 4, 321 ff. — Karl Klunzinger, Artistische Beschreibung der vormaligen Cisterzienserabtei M., 1849; [2] in: F. Eisenlohr, Mittelalterliche Bauwerke im südwestlichen Deutschland und am Rhein, Karlsruhe [1853] Fol.; [4] München 1861; J. u. P. Hartmann, Wegweiser durch das Kl. M., Stuttgart 1864, [2] 1875; Ed. Paulus, Die Cisterzienserabtei M. Herausgg. vom Württemb. Alterthums-Verein, Stuttgart 1879, Großfolio (= Jahreshefte des Wirt. Alt.-Vereins II, 1. 1873; 2. 1875; 3. 1879); [2] 1882, klein 4°; „Billige Ausgabe“ 1884; [3] vermehrte Auflage 1889 (Einband: „1890“), gr. 4°; Beschreibung des Oberamts Maulbronn, Stuttgart 1870. V, 310 S.; Beschr. des OA.s M.

Erweiterter Sonderabdruck aus: Das Königreich Württemberg, Bd III, Stuttgart 1885, wo (S. 3) ältere Litteratur; E. Paßler, Kleiner Führer durch das Kl. M., Maulbronn [1902]; K. Klunzinger, Urkundliche Geschichte der vormaligen Cisterzienserabtei M. Mit einer Regesten enthaltenden Beilage, Stuttgart u. Wildbad 1854; W. Heyd, Bibliographie der württ. Geschichte 5 II (1896), S. 144 f.

1. M. wurde ursprünglich, um 1138, durch Walther von Lomersheim, in Eckenweiher, $1^1/_2$ Std. von der jetzigen Stätte entfernt, als Tochter von Neuburg im Elsaß gegründet, das seinerseits Tochter des zweitältesten deutschen Cisterzienserklosters Lützel war. Bei Janauschek's Ansatz „24. März 1139" bestätigt sich die Bemerkung Haucks IV, 324 A. 6, 10 daß Janauscheks chronologische Ansätze das Zutrauen, das sie allgemein finden, nicht immer verdienen, dagegen ist 1181 für das Tochterkloster M.s, Bronnbach, in der Arbor genealogica nur Druckfehler für 1151. Die Niederlassung wurde von Bischof Günther von Speyer zwischen August 1146 und Mai 1147 ins Thal der Salzach verlegt, wo M. heute eine der besterhaltenen Klosteranlagen Deutschlands ist, von der eine englische 15 Architektenzeitung neuerdings rühmte, daß M. für sich allein schon eine Reise ins Königreich Württemberg wert sei. Über diese Seite sind außer Eisenlohr und Paulus (s. o.) die photographischen Aufnahmen der Architekten Kempermann und Slevogt in Karlsruhe (10 Lieferungen zu 2,40 Mk., große Ausgabe 80 Mk.), von Brandseph in Stuttgart und die Werke über Kunstgeschichte zu vergleichen. Von belletristischer Litteratur, die an M. 20 anknüpft, seien genannt P. Lang, M—er Geschichtenbuch, 2. A.; H. Steinhausen, Irmela; Scheffels Maulbronner Fuge nach der Sage vom Aufenthalt Fausts bei Abt Entenfuß.

2. Für die Wissenschaft hat M., wie andere Cisterzienserklöster kaum etwas geleistet. Eine bibliotheca (d. h. Bibel), antiphonarium musice notatum et omeliam estivi temporis vermachte schon der Stifter Günther von Speier in die Klosterbibliothek, 25 die im 15. Jahrhundert größer gewesen sein muß, als die zur Zeit vorhandenen Kataloge ausweisen; Abt Johann II. wurde 1431 vom Basler Konzil beauftragt, die Böhmen in den Schoß der Kirche zurückzuführen; der Mönch Leontorius war mit Reuchlin in Briefwechsel und half dem Basler Drucker Amerbach bei der Ausgabe des Nicolaus von Lyra 1506 ff. (Briefe auf der Basler Universitätsbibliothek H. II 30; Gedichte auf der Karls-30 ruher Bibliothek). Im übrigen war M. mehr auf Vermehrung seines Besitzstandes bedacht, der bis zum 16. Jahrhundert stetig zunahm. 1504 wurde M. von Herzog Ulrich für Württemberg erobert (s. Geschichtliche Lieder und Sprüche W.s 78 ff.; vgl. daselbst weiter über M. 197 f. 239. 304. 311. 423 f. 475). Tochterabteien sind Bronnbach 1151 und Schönthal 1157, mittelbar das schon 1138 gestiftete Päris im Elsaß und andere. 35 Bei Einführung der Reformation in M. wurde es Aufenthalt derjenigen Mönche, die katholisch bleiben wollten; 1557 bekam es selbst einen evangelischen Abt und wurde eine der Klosterschulen; der dreißigjährige Krieg brachte das Kloster vorübergehend wieder in katholischen Besitz.

3. In der protestantischen Lehrgeschichte hat Maulbronn einen Namen erhalten 40 durch zwei dort stattgefundene theologische Verhandlungen — das Colloquium Maulbrunnense von 1564 und die Formula Maulbrunnensis von 1576.

Quellen und Darstellungen: Außer den unten genannten Originalquellen und den beiderseitigen Parteischriften vgl. besonders L. Osiander, Epit. H. Eccles. Cent. XVI, 791; Hospinian, Hist. sacram. II; Arnold, K. u. K.-H., XVI, 17; Struve, Pfälz. K.-Hist. 45 S. 149 ff.; Sattler, Gesch. des H. Würt., IV, 207 ff.; Planck, Gesch. des prot. Lehrb., V, 2, S. 487 ff.; Heppe, Gesch. des d. Prot., II, 71 ff.; Klunzinger in ZhTh, 1849, S. 166. 171; Sudhoff, Olevianus und Ursinus in Leben und ausg. Schr. der Väter und Begr. der ref. K., Th. VIII, S. 260 ff.; Kugler, H. Christoph II, 455 ff.; Kluckhohn, Friedrich der Fromme, S. 166 ff.; Stälin, Wirt. Gesch., IV, 665 ff.; J. Hartmann im Würt. K.- u. Schulbl. 1864, 50 Nr. 18, 138—140; Art.: Andreä I, 502, 53; Boquinus II, 321; Dathenus III, 495; Friedrich III. Bd VI, 277, 15, Olevian, Ubiqität, Ursinus.

a) Das Maulbronner Gespräch wurde veranlaßt durch die Einführung des Calvinismus in der Pfalz unter Kurfürst Friedrich III., speziell durch die Abfassung des Heidelberger Katechismus im Jahre 1563 (vgl. Bd VI, 277, 15; X, 164 ff.). Die auf 55 Reinheit der Lehre wie auf Einigung der evangelischen Stände gleich eifrig bedachten lutherischen Nachbarfürsten der Pfalz, Herzog Christoph von Württemberg, Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken, Markgraf Karl von Baden, fühlten sich gedrungen, der drohenden Gefahr dogmatischer Verunreinigung und kirchlich-politischer Spaltung zu begegnen (4. Mai 1563). Das Mittel, das sie dem Kurfürsten zur Verständigung vorschlugen (9. Oktober 60 1563 zu Ettlingen), war eine in Gegenwart der Fürsten zu haltende Konferenz der beiderseitigen Theologen. Kurfürst Friedrich wollte von einer solchen anfangs nichts hören, weil

er „mit den unruhigen Köpfen der Theologen nichts zu thun haben wollte". Auf einer persönlichen Zusammenkunft mit H. Christoph zu Hilsbach bei Sinzheim den 16. Februar 1564 kamen sich beide Fürsten auch in der Religionssache näher, „weil kein Theologus dabei war". Friedrich selbst gab jetzt seine Einwilligung zu einem gleich nach Ostern in Maulbronn zwischen schwäbischen und pfälzischen Theologen zu haltenden „freundlichen 5 Kolloquium" über die Einsetzungsworte des hl. Abendmahls und deren wahren Verstand, freilich unter der Bedingung, daß die ganze Verhandlung verschwiegen bleiben solle. Pfalzgraf Wolfgang und Landgraf Philipp lehnten jede Beteiligung ab. Dagegen fanden sich die beiden Fürsten in Maulbronn ein, mit ihnen die theologischen Koryphäen der beiderseitigen Kirchen und Universitäten nebst einigen weltlichen Räten; mit dem Kurfürsten 10 sein Hofprediger M. Diller, die Professoren Boquin, Olevian, Ursinus und Dathen, der Leibarzt und Kirchenrat Thomas Erast, Kanzler Ehem, als Notarius W. Xylander, Lehrer der griechischen Sprache in Heidelberg; von württembergischer Seite Propst Joh. Brenz und Hofprediger B. Bidembach aus Stuttgart, Kanzler J. Andreä und Prof. D. Schnepf aus Tübingen, Val. Wanner, Abt von Maulbronn; als Notarius L. Osiander, Prediger 15 in Stuttgart, als weltliche Räte Kanzler Feßler und Vizekanzler Gerhard. Am Montag nach Quasim. begannen die Verhandlungen in dem noch vorhandenen Winterrefektorium des Klosters: sie dauerten in zehn Konferenzen die ganze Woche hindurch vom 10.—15. April, meist schon um 6 Uhr morgens beginnend.

Gleich anfangs wurde in den Verhandlungen der Theologen nicht die Abendmahls- 20 lehre, sondern die Ubiquitätslehre, oder, wie Andreä sich lieber ausdrücken wollte, die Lehre von der majestas nullo loco circumscripta des Leibes Christi vorangestellt. Damit war die Möglichkeit einer Verständigung zum Voraus abgeschnitten. Acht Sitzungen hindurch, Montag bis Freitag, wurde über dieses Thema hin- und hergeredet, ohne daß man sich näher kam. Auf die Abendmahlslehre kam man erst in den zwei 25 letzten Sitzungen, da die Fürsten wünschten, es möchte wenigstens ein Versuch gemacht werden, sich über diese ohne Rücksicht auf die christologischen Fragen zu verständigen. Allein kaum hatte man über das τοῦτο der Einsetzungsworte, über manducatio oralis oder spiritualis einige Reden und Gegenreden gewechselt, so wurde auch schon wieder, diesmal von reformierter Seite, die Ubiquitätslehre hereingeworfen, — und man stand auf 30 demselben Fleck, von dem man ausgegangen.

Die Fürsten machten wegen dringender Geschäfte, die sie heim riefen, dem nutzlosen Hin- und Herreden ein Ende. Die Protokolle wurden verglichen und unterschrieben (17. April); man reiste nach Haus, nachdem noch die beiden, zwar durch die Dogmatik getrennten, aber geistig sich ebenbürtigen, um die Sache der Wahrheit und das Wohl der 35 Kirche gleich eifrig besorgten Fürsten, Christoph und Friedrich, um doch dem eigenen Gewissen ein Genüge zu thun, schriftliche Deklarationen ihrer beiderseitigen Überzeugungen einander eingehändigt hatten — die „eigenhändige Konfession Herzog Christophs von der Majestät Christi und seinem hl. Abendmahl" d. d. 17. April, und Kurfürst Friedrichs „eigenhändige Bekanntnuß, geschrieben zu Maulbronn, wie die glock drey schlug gegen tag, 40 Dienstags den 18. April 1564".

Trotz der Hilsbacher Verabredung, das Ergebnis des Gesprächs geheim zu halten, triumphierten die Heidelberger (Erast, Ursin u. a.) in Briefen an Freunde über die Niederlage der Württemberger. Daher erschien ein von den letzteren zuerst handschriftlich an befreundete Kirchen und Fürsten geschickter Bericht bald auch im Druck: 45

„Wahrhafftiger und gründtlicher Bericht von dem Gespräch zwischen des Churfürsten Pfaltzgrafen und des Hertzogen zu Würthemberg Theologen von des HErrn Nachtmahl zu Maulbronn gehalten. Franckfurt 1564. 4°."

„Der Autor davon ist Jo. Brentius", sagt Joh. Jak. Moser in seiner Bibliotheca Scriptorum de rebus Suevicis, hinzufügend: Brentius vertierte dieses noch selbiges 50 Jahr Lateinisch und gab es heraus unter dem Titel:

Epitome Colloquii inter ... Friderici, Palatini Electoris et Christophori Ducis Würtembergensis, Theologos de Majestate hominis Christi, deque vera ejus in Eucharistia praesentia, Maulbronnae instituti per Würtembergenses Theologos ad amicos suos perscripta 1564. 4°. 55

Von pfälzischer Seite: Protocoll Das ist, Acta oder Handlungen des Gesprechs, zwischen den Pfältzischen vnd Wirtembergischen Theologen, von der Ubiquitet oder Allenthalbenheit des Leibs Christi, vnd von dem buchstäbischen verstand der wort Christi, Das ist mein Leib, rc. Jm April des Jars 1564. zu Maulbrun gehalten. Jtem, Der Wirtembergischen Theologen von gemeldtem Gesprech desselben jares außgangener Bericht. Samt 60

der Pfälzischen Theologen warhafftigem vnd bestendigem Gegenbericht, darauß zu sehen, wie gemeldter der Wirtembergischen Theologen so hoch betewrter Bericht mit dem Protocoll vnd der warheit stimme. Heidelberg 1565. 355 Bl. (Druck von Joh. Mayer). — Dasselbe auch lateinisch: Protocollum hoc est Acta Colloquii ... Anno M. D. LXVIII.
5 [so!] Mulbrunnae habiti ... A quodam Theologiae studioso Latine reddita. Heidelbergae. 1566 180 S. + Epitome Colloquii ... per Vvirtembergenses Theologos ad amicos suos perscripta et Palatinorum Theologorum Responsio ... Heidelbergae 1566. 383 S. (Druck von Michael Schirat).

Von württembergischer Seite erschien nun: „Protocoll des Gesprechs ... „allerdings
10 dem Original gleichförmig, one Zusatz und Abbruch getreulich in Druck verfertiget. Tübingen 1565. 4° und:

Christliche und in Gottes Wort gegründete Erklärung der Württembergischen Theologen Bekanndtnuß von der Majestät des Menschen Christi zu der Gerechten des Vatters und der wahrhafftigen Gegenwärtigkeit seines Leibs und Bluts im Heil. Abendmahl zu
15 Erläutterung und Apologie des Maulbronnischen jetzund in Druck gefertigten Protocolls und daraus hervorgezogenen Berichts, auch zu Ableinung und Widerlegung der Heydelbergischen Theologen ungegründeten Gegenberichts. Tüb. 1565. 4°.

Von pfälzischer Seite: Solida refutatio sophismatum et cavillationum quibus Würtenbergici totam controversiam incrustaverunt 1565. 4°; und:

20 Bestendige Antwort der Pfältzischen Theologen auf der Wirtemb. Theologen Erklärung und Bekenntniß von der Majestät des Menschen Christi. Heidelberg 1566. 4°.

Württembergischerseits folgte: Letzte Antwort der Wirt. Theologen wider die Heydelbergische von der Majestät des Menschen Christi ... und seiner warhafftigen Gegenwertigkeit im hl. Abendmal. Tübingen 1566. 4°.

25 Bald wurden auch die Wittenberger und andere ausländische Theologen in den Streit mit hereingezogen, als H. Christoph die Maulbronner Protokolle und die Andreä-Brenzische Schrift de majestate Christi dem Kurf. August mit der Bitte übersandte, sie durch seine Theologen prüfen zu lassen, und als die Wittenberger mit einer scharfen Zensur dieser Schrift antworteten (vgl. noch „Der fürstl. Braunschweigischen und Grubenhegischen
30 Theologen Urteil über das Gesprech ... zu Maulbrun ... Eisleben 1567, 4°"). Landgraf Philipp von Hessen, um seine Vermittelung angegangen, meinte, die Theologen „seien in der Disputation nach beiden Seiten zu weit ausgelaufen; es wäre besser gewesen, wenn man von dem hohen Artikel weniger disputiert und es einfältiglich dabei gelassen hätte, daß Christi Leib und Blut im Abendmahl gegessen und getrunken wird, wie er be-
35 fohlen hat"; zugleich riet er dem Herzog von Württemberg, seinen Theologen alle ferneren Zänkereien zu untersagen (2. Juli 1564). H. Christoph aber, dem die Gefahr des einbrechenden Calvinismus immer drohender zu werden schien, übersandte das Württemberger und Heidelberger Protokoll und sämtliche über das Maulbronner Gespräch gewechselten Schriften mit besonderen Begleitschreiben (d. d. 25. August 1565) an die
40 evangelischen Fürsten Deutschlands und forderte sie auf, sich mit ihm zum Schutz des evangelischen Glaubens gegen den leidigen und gefährlichen Zwinglianismus zu verbünden, der an vielen Orten Deutschlands mit Gewalt, an etlichen aber heimlich und meuchlich aufzukommen suche. Nur durch sein mutiges und glaubensfreudiges Auftreten hat Kurfürst Friedrich auf dem Augsburger Reichstag im Jahre 1566 den drohenden Sturm be-
45 schwichtigt (Bd VI, 277).

b) Einen friedlicheren Charakter und Ausgang hatte der Theologenkonvent, welcher zwölf Jahre später von einigen württembergischen, badischen und hennebergischen Theologen gehalten wurde zum Zweck der Beratung und Unterschreibung der sog. Maulbronner Formel, einer der Grundlagen der Konkordienformel, s. Bd X, 740, 39 ff. Den Wunsch
50 des Kurfürsten August, zur Herstellung einer vollkommenen Lehreinheit in den evangelischen Landeskirchen Deutschlands mitzuwirken, hatte Graf Georg Ernst von Henneberg im November 1575 bei der Hochzeitsfeier des Herzogs Ludwig von Württemberg in Stuttgart den dort anwesenden Fürsten, insbesondere Herzog Ludwig und Markgraf Karl von Baden, mitgeteilt. Sofort erhielten die beiden Stuttgarter Prediger, Propst Balthasar Bidembach
55 und Hofprediger Lukas Osiander, Schwager J. Andreäs, nebst dem hennebergischen Hofprediger Abel Scherdinger und einigen badischen Predigern den Auftrag, ein Gutachten zu erstatten, „welchergestalt eine Schrift möchte zu verfertigen sein, dadurch ein Anfang zu rechter christlicher Konkordie zwischen den Kirchen A. C. gemacht werden möchte". Noch an demselben Tag (14. November) setzten die in Stuttgart versammelten Theologen das
60 gewünschte Gutachten auf. Die Fürsten approbierten es und beauftragten zwei der ge-

nannten Theologen, Bidembach und Osiander, mit der Ausarbeitung einer solchen Unionsschrift, die am 19. Jan. 1576 auf dem Konvent zu Maulbronn von den beiden Verfassern unter Zuziehung der beiden hennebergischen Theologen Scherdinger und Peter Strecker, Konsistorialis und Pfarrer zu Suhl, sowie des Pforzheimer Pfarrers und Superintendenten Dr. Rupert Dürr nochmals geprüft, approbiert und unterschrieben wurde. Gedruckt ist das Stuttgarter Bedenken, das die Grundlage der Arbeit bildet, bei Hutter, Concordia concors, S. 319—323; die Maulbronner Formel selbst aber ist aus den Akten des Dresdner Archivs erstmals abgedruckt von Th. Pressel in JdTh 1866, S. 640—711, vgl. A. Konkordienformel X, 740. — Mit einem Begleitschreiben des Grafen von Henneberg (d. d. 9. Februar 1576) wurde die Maulbronner Formel dem Kurfürsten August von Sachsen übersandt, der um dieselbe Zeit auch die sog. schwäbisch-sächsische Formel von H. Julius von Braunschweig zugeschickt erhielt. Ein Gutachten von J. Andreä über das Verhältnis beider Formeln fiel dahin aus, „daß das andere Scriptum, das von den Theologen des Herzogs von Württemberg gestellt und unterschrieben worden sei, viel dienstlicher und tauglicher zu einer allgemeinen Konkordienformel sein möchte". Doch wurde auf dem den 28. Mai zu Torgau eröffneten Konvent die schwäbisch-sächsische Formel zur Basis der Verhandlungen genommen, andererseits alles Wesentliche der Maulbronner Formel in den neuen Entwurf, das sog. torgische Buch, aufgenommen. Näheres über die Formula Maulbrunnensis und ihr Verhältnis zur schwäbisch-sächsischen Formel und zum torgischen Buch s. bei Hutter, Concord. conc., p. 305 sqq.; Osiander, Hist. eccl. Cent. XVI, lib. IV, 3, p. 866; Planck Bd VI, S. 428 ff.; Heppe, Geschichte der luth. Konkordienformel, 1858, S. 73 ff.

Im September 1576 fand eine nochmalige Konferenz württembergischer, badischer und hennebergischer Theologen (Heerbrand, Schnepf, Magirus, Bidembach, L. Osiander, Dietz, Scherdinger, Strecker) zu Maulbronn statt, um ein Gutachten (d. d. Maulbronn 15. September 1576) über das torgische Buch abzufassen, das im wesentlichen durchaus billigend ausfiel (s. Heppe a. a. O. S. 120 ff. und Beilage Nr. VII).

Wagenmann † (**Eb. Nestle**).

Maulbronner Formel s. S. 444,46 u. d. A. Konkordienformel Bd X S. 740, 39 ff.

Maulbronner Gespräch s. S. 442,42 ff.

Maultier bei den Hebräern. — Litteratur: Ugolini, Thesaurus, de re rust. Hebr. XIX, 4, 40; Bochart, Hierozoicon I 209 ff.; Varro, De re rust. 2, 8; Plinius, Hist. nat. 8, 69; Aelian, Anim. 12, 16; V. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere[5], S. 107 ff.; Lenz, Zoologie, S. 211 f.; Art. Maul in Riehms HwB 578; Art. Mule in Encycl. Biblica III 3228 f.

Das Maultier (mulus, פֶּרֶד 2 Sa 13, 29; 18, 9; 1 Kg 10, 25; 18, 5; 2 Kg 5, 17; Jes 66, 20; Esr 2, 26; Neh 7, 68; 1 Chr 12, 40; 2 Chr 9, 24; Ps 32, 9; Hes 27, 14; פִּרְדָּה die Maultierstute 1 Kg 1, 33. 38. 44) bezeichnet den Bastard von Esel und Pferdestute, im Unterschied vom Maulesel (hinnus), dem Abkömmling von Pferdehengst und Eselin. Der letztere ist von unansehnlicher Größe und Gestalt und weit weniger nutzbar als das erstere, das Maultier, das wie der Esel sicherer und dauerhafter geht als das Pferd, und namentlich in Gebirgsgegenden brauchbarer ist als dieses, dabei sehr genügsam ist und an Größe, Kraft und Schnelligkeit dem Pferde nahekommt. Die Alten haben deshalb allgemein vorwiegend das Maultier gezüchtet. Wir finden Maultiere im alten Ägypten und Assyrien; bei Homer begegnen sie uns mehrfach als Reittiere und als gewöhnliche Last- und Arbeitstiere (Ilias XVII 742; XXIII 114 f.; XXIV 277. 324; Odyssee VI 317). Nach Homer wurden sie vorwiegend aus Paphlagonien und Mysien bezogen (Ilias XXIV), und aus dem pferdereichen Armenien (Thogarma) holten die Phönizier und durch ihre Vermittelung wohl auch die Hebräer die Tiere (Hes 27, 14). Dasselbe Land hat bei mehr als einer Gelegenheit Assyrien damit versehen. Bei den Hebräern werden Maultiere zum erstenmal in Davids Zeit erwähnt: David selbst reitet für gewöhnlich eine Maultierstute (1 Kg 1, 33. 38. 44); auch die königlichen Prinzen reiten Maultiere (2 Sa 13, 29; 18, 9). Nach der Chronik wurde das Maultier damals auch schon als Lasttier verwendet (1 Chr 12, 40), was für jene Zeit, wo das Maultier offenbar noch selten war, immerhin fraglich sein kann. Später wurden sie häufiger und ihr Gebrauch allgemeiner (1 Kg 18, 5; Sach 14, 15), so daß es nichts Auffallendes mehr hat, wenn sie als Lasttiere bezeichnet werden (2 Kg 5, 17). Sie kamen nach dem Bericht der Königsbücher ins Land namentlich als Tributleistungen unterworfener Völker an Salomo (1 Kg 10, 25; 2 Chr 9, 24). Wahrscheinlich werden auch die Hebräer

selbst, nachdem die Pferde bei ihnen allgemeiner geworden waren, Maultiere gezogen haben. Sanherib berichtet, daß er bei seinem Einfall in Juda Maultiere, Esel, Pferde, Kamele in großen Mengen als Beute mit fortgeführt habe (Prisma-Inschr. 3, 18 ff.). Die heimkehrenden Exulanten bringen eine stattliche Anzahl von Maultieren mit (Esr 2, 66; Neh 7, 68), die freilich von der Zahl der Pferde um das Dreifache übertroffen wird. Im späteren Gesetz war den Juden verboten, Maultiere, überhaupt Bastardtiere, zu züchten (Le 19, 19). Das Verbot konnte man aber ganz bequem umgehen, wenn man die Stuten außer Landes belegen ließ. Die rabbinische Tradition, der auch Luther folgt, deutet die Stelle Gen 36, 24 darauf, daß der Edomiter Ana die Maultiere „erfunden“ habe (statt „der die heißen Quellen in der Steppe fand“; vgl. Jonathan z. d. St.).

Benzinger.

Mauriner, Congregatio S. Mauri. — Bernh. Pez, Bibliotheca benedicto-mauriana, seu de ortu, vita et scriptis patrum e congreg. S. Mauri in Francia, ll. 2, Augsburg 1716. Dom Le Cerf, Bibliothèque historique et critique des auteurs de la congrégation de S. Maur, Haag 1726. (Dom Tassin), Histoire littéraire de la congrégation de S. Maur, Paris 1726 (auch Brüssel 1740, 4°; deutsch von Rudolph, mit Anmerk. von Meusel, Frankfurt 1773, 2 Bde); Herbst, Die Verdienste der Mauriner um die Wissenschaften, ThQS 1833, H. 1—3 und 1834, H. 1. Ch. de Lama, Bibliothèque des écrivains de la congr. de St. Maur, 2e éd, München u. Paris 1882. U. Berlière, Die Lehranstalten der Mauriner: Studd. u. Mitt. aus d. Bened. u. Cist.-O. 1887, S. 589 ff. A. Sicard, Les études classiques avant la révolution, Paris 1887. Em. Gigas, Lettres des Bénédictins de la congr. de St.-Maur 1741 ss., publiées d'après les originaux conservées à la biblioth. roy. de Copenhague, Kopenhagen 1893. J. A. Endres, Korrespondenz der Mauriner mit den Emmeramern und Beziehungen der letzteren zu den wissensch. Bewegungen des 18. Jahrhunderts, Stuttg. u. Wien 1899. Braunmüller O. S. B., A. „Maurus St. (Mauriner)“ im KKL² VIII, 1059—1080. Heimbucher, Orden u. Kongreg. I, 151—158.

Vgl. d. A. Mabillon, Montfaucon, Ruinart 2c.

Der Benediktiner-Orden bietet das merkwürdige und einzige Beispiel eines Mönchs-Instituts, das sich, nach langem und tiefem Verfall, für zwei Jahrhunderte wieder zu erneuter, und in der großartigsten Weise nützlicher Thätigkeit erhoben hat (vgl. II, 587, 21 ff.). Dies konnte nur geschehen durch Rückkehr zur Regel, welche den Klostergeistlichen wissenschaftliche Beschäftigung gebot, oder vielmehr durch Umbildung dieser Regel nach dem durch die Reformation auch der katholischen Kirche mitgeteilten Geiste. — In Frankreich war der Orden schon in den letzten Zeiten des Mittelalters tief heruntergekommen; in den allzureich gewordenen Klöstern herrschten statt Gelehrsamkeit und Frömmigkeit weltliche Lust und frivoler Sinn. Selbst im 16. Jahrhundert wurde es noch nicht besser; erst zu Anfang des 17. wurde in einem vereinzelten Kloster, dem Stifte von St. Vanne (S. Vitonis) bei Verdun, durch Didier de la Cour eine Reform eingeführt. Er stellte Zucht und Ordnung wieder her, unter deren Schutz auch die Studien allmählich wieder zu blühen begannen. Bald schlossen sich das altberühmte Kloster von Moyenmoutier (Monasterium Medium s. S. Hidulphi) und mehrere andere der Reform an. Clemens VIII. bestätigte 1604 diese Congregatio S. Vitonis et Hidulphi, aus der einige namhafte Gelehrte, wie Dom Calmet, Petit-Didier, Remy Cellier, hervorgegangen sind. — Im Jahre 1614 drückte die Versammlung der französischen Geistlichkeit den Wunsch aus, alle Benediktinerklöster des Landes möchten sich St. Vanne anschließen; das Generalkapitel dieser Kongregation, die Folgen einer zu großen Machtausdehnung befürchtend, drang jedoch darauf, daß noch eine zweite Einigung gebildet wurde. Dom Bénard, einer der Mönche von St. Vanne, die bereits den Auftrag hatten, einige andere Klöster zu reformieren, erhielt 1618 von Ludwig XIII. die Vollmacht zur Gründung einer Kongregation. Diese, sofort gebildet, nahm den Namen des hl. Maurus an, aus Furcht, Eifersucht zu erregen, wenn sie den eines Klosters gewählt hätte. 1621 wurde sie von Gregor XV. und 1627 von Urban VIII. bestätigt. Das erste von Bénard reformierte Kloster war das der Blancs-Manteaux zu Paris. Bald traten andere in Menge bei. Nur die verweltlichten Cluniacenser verweigerten, sich anzuschließen. 1652 zählte die Kongregation schon 40 Klöster; im Laufe des 18. Jahrhunderts wuchs deren Zahl bis zu 191, die in sechs Provinzen geteilt waren. Den bedeutendsten Ruhm und Einfluß erlangte das Kloster S. Germain-des-près bei Paris; es war der Sitz des mit bischöflichen Rechten ausgestatteten Generalsuperiors, und besaß eine kostbare, an alten Handschriften reiche Bibliothek. Zweckmäßige, dem Geiste der neueren Zeit angemessene Statuten sicherten den Bestand des Instituts; die strenge Sittlichkeit, der edle Sinn, die wissen-

schaftlichen Beschäftigungen der Mönche verschafften ihnen allgemeine Achtung. Bei dem zunehmenden Verfall der Sitten der Geistlichkeit in Frankreich gehörten die Mauriner zu den wenigen Erscheinungen, welche damals der römischen Kirche Ehre machten; nach dem Ausdruck eines katholischen Schriftstellers stehen sie in der Klostergeschichte in dieser Beziehung völlig einzig da. Auch ist nicht zu vergessen, daß sie, im Bewußtsein, höhern und allgemeinen Interessen zu dienen, dem ketzerverfolgenden Geiste sowohl der Jesuiten als des gallikanischen Klerus fremd geblieben sind.

Die vorwiegend wissenschaftliche Richtung der neuen Kongregation war indessen von dem Stifter, Dom Bénard, ursprünglich nicht beabsichtigt gewesen. Erst der erste Generalsuperior, Dom Tarisse (1630—48), legte durch die trefflichen Einrichtungen, die er für die gelehrte Vorbereitung der Mönche traf, den Grund dazu. Diese Tendenz zog begabte, strebsame, aus den angesehensten Familien stammende Jünglinge an. Während des 17. und des 18. Jahrhunderts gehörte der Kongregation eine große Zahl berühmter Männer an, auf welche die katholische Kirche stolz sein darf und deren Leistungen ein Gemeingut aller Kirchen geworden sind. „Im Anfange betrafen ihre Arbeiten die Sammlung der Materialien zu der Geschichte der Klöster, welche zur Kongregation gehörten, dann des gesamten Ordens, sowie zur Geschichte der Heiligen. Bald rückte man jedoch das Ziel weiter. Die Sammlung und Bearbeitung der genannten historischen Materialien führte zu paläographischen und diplomatischen Ausarbeitungen. Bei dem Unterricht, den man in den Noviziathäusern erteilte, wurde eine große Anzahl neuer Bücher oder doch neuer Ausgaben notwendig, welche die Obern von Mitgliedern der Kongregation ausarbeiten ließen. Auf diese Weise entstanden nach und nach eine Menge Werke, die zu den ausgezeichnetsten Monumenten menschlichen Fleißes gehören" (Herbst). Die Thätigkeit der Mauriner hat alles umfaßt, vorzüglich die Geschichte Frankreichs und die der Kirche. Durch unermeßliche Gelehrsamkeit, ruhiges Urteil, unbefangene Kritik, die meist nur dann, wenn es sich um das Interesse und die Traditionen des Benediktinerordens handelt, weniger zuverlässig wird; durch einen Mut, der keine Schwierigkeit scheute, verbunden mit einer Ausdauer, die sprichwörtlich geworden ist, haben sie Riesenwerke zu stande gebracht, ohne die noch manche Teile der historischen und theologischen Wissenschaften im Argen lägen. Nur durch das Zusammenwirken vieler, von Einem Geiste beseelter und uneigennütziger Kräfte konnte solches geschehen. Den ausgezeichneteren Mitgliedern wurde die Leitung der Arbeiten übertragen, deren Vollendung oft die Aufgabe ihres Lebens wurde; andere brachten das Material herbei oder behandelten einzelne Teile eines großen, gemeinsamen Werks. Starb einer über einer Arbeit, so trat ein anderer ein, sie in demselben Sinne mit derselben Gelehrsamkeit fortführend. Kein Orden hat einen solchen Gebrauch seiner Reichtümer gemacht; die seltensten Bücher und Manuskripte wurden angekauft, Reisen gemacht, um die Bibliotheken zu besuchen, Verbindungen mit fremden Gelehrten angeknüpft, um in jeder Hinsicht das möglichst Vollkommene zu erreichen. Zugleich zeichneten sich die von der Kongregation herausgegebenen Werke durch äußere Schönheit aus, wie sie noch selten in der Typographie vorgekommen war. Dabei bewiesen die Mauriner ihren frommen und freien Sinn dadurch, daß sie Freunde Port-Royals waren und wegen ihrer Weigerung, die Bulle Unigenitus zu unterschreiben und ihrer antiinfallibilistischen Richtung vielfach Anfeindungen und Verfolgungen erlitten. Neben dieser jansenistischen Richtung war es der Anschluß eines Teils ihrer Ordensangehörigen an die cartesianische Philosophie, wodurch ihre fast das ganze 18. Jahrhundert durchziehenden Streitigkeiten mit den Jesuiten verursacht wurden (s. u.).

Es gilt hier nur in wenigen, allgemeinen Zügen zu zeigen, was die Kongregation für die Wissenschaft und die Kirche geleistet hat. Für das Einzelne sind die den berühmtesten Theologen gewidmeten besonderen Artikel zu vergleichen.

Ihre geschichtlichen Arbeiten verbreiteten sich über das weiteste Feld. Sie haben ganz eigentlich die D i p l o m a t i k gegründet, als deren Vater Dom Mabillon anzusehen ist. Dieser große Gelehrte hat zuerst die immer noch zu befolgenden Regeln über die Prüfung der Urkunden aufgestellt, in seinen sechs Büchern de re diplomatica 1681, fol., zu welchen er, infolge eines Angriffs von dem Jesuiten Germon, 1704 ein Supplement herausgab. Da diese Arbeiten vorzugsweise Frankreich betrafen, so gaben später Dom Toustain und Dom Tassin eine allgemeine Diplomatik heraus unter dem Titel Nouveau traité de diplomatique, 1750—1765, 6 Bände 4°. Trotz mancher Mängel in der Anordnung, die teilweise in einem polemischen Zwecke ihren Grund haben, behauptet dieses Werk — das „vollkommenste in seiner Art" (Gatterer, Abriß der hist. Diplomatik 1798) — immer noch einen hervorragenden Wert. Was darin für lateinische Paläographie gethan war,

suchte Montfaucon in seiner Palaeographie graeca (1708, fol.) für die griechische zu leisten. Seine Resultate sind freilich durch neuere und ausgedehntere Forschungen übertroffen worden.

Nicht geringe Verdienste haben sich die Mauriner um die Chronologie erworben. Man kann sagen, daß diese Wissenschaft ihnen erst ihr Entstehen verdankt. Jeder Historiker kennt den großen Wert des Werkes Art de vérifier les dates, das von Dantine angefangen, von Clémencet vollendet (1750, 2 Bde 4°), und von Clément in einer zweiten (1770, Fol.) und in einer dritten Ausgabe (1783—1792, 3 Bde Fol.) jedesmal bedeutend vermehrt wurde. Eine vierte, abermals vermehrte, noch von Clément begonnene Ausgabe erschien erst 1818 u. f. (37 Bde 8; es giebt auch eine Edition in Fol. und eine in 4°). Man hat mit Recht von diesem, auch für den Kirchenhistoriker unentbehrlichen Werke gesagt, es sei das schönste Denkmal der französischen Gelehrsamkeit des 18. Jahrhunderts.— Zur Altertumskunde gehört Montfaucons Antiquité expliquée en figures, 1719, 10 Bde Fol. Angesichts der jüngsten Fortschritte freilich, welche Philologie und Altertumskunde gemacht haben, denen weit reicheres Material zu Gebot steht und täglich neues geliefert wird, ist dieses Werk einigermaßen als veraltet zu betrachten. — Auf dem Felde der Sprachkunde haben sich die Mauriner an einer unübertroffenen Arbeit beteiligt, die zwar nicht zuerst von ihnen ausgegangen ist, aber durch sie eine vollendetere Gestalt erhalten hat. Es ist das 1687 von Dufresne-Ducange zuerst herausgegebene Glossarium mediae et infimae latinitatis, das von Dom Dantine und Dom Carpentier um die Hälfte vermehrt wurde (1733—1726, 6 Bde Fol., nebst einem Supplemente von Carpentier, 1766, 4 Bde Fol.) und im letzten Jahrhundert noch zwei neue, erweiterte und verbesserte Auflagen erfuhr (1840 ff. durch Henschel und seit 1883 durch Henschel und Fabre). Dieses Werk ist nicht nur für die Kenntnis der lateinischen Sprache, sondern auch für Litteratur, Gesetzgebung, bürgerliche und kirchliche Sitte des Mittelalters ein reicher Schatz. — Dem genannten Carpentier ist auch eine Erklärung der Tyronischen Noten zu verdanken: Alphabetum tyronianum (1747, fol.).

Zu den umfassendsten Arbeiten der Mauriner gehört ferner die Herausgabe der Quellen der französischen Geschichte. Was vor ihnen Pithou und Duchesne in diesem Bezuge geleistet hatten, war unzureichend. Der Minister Colbert, und nach ihm Louvois, bemühten sich vergebens, Fortsetzer für das Nationalunternehmen zu finden. Erst dem Kanzler d'Aguessau gelang es, die Mauriner dafür zu gewinnen. Nachdem Dom Martène und der Oratorianer Le Long für das Werk thätig gewesen, kam es unter die Leitung des Mauriners Martin Bouquet (gest. 1754), der es auf die bewunderungswürdigste Weise förderte. Er besorgte die acht ersten Bände der Scriptores rerum gallicarum et francicarum; Dom J. B. Haudiguier und Ch. Haudiguier lieferten den 9., 10. u. 11.; Dom Clément den 12. u. 13., und Dom Brial, der letzte der Mauriner, den 14. und den 15. (1738—1818 Fol.). Seitdem wird das Werk von der Académie des inscriptions fortgesetzt. Zu den dieses Arbeitsfeld betreffenden Leistungen gehört außerdem die von Ruinart besorgte Ausgabe der Werke Gregors von Tours (1699; in MSL t. 71), die erst neuerdings durch Arndt und Krusch (1884 f.) übertroffen wurde. — Die französische Geschichte in ihrem ganzen Umfange haben die Mauriner nicht bearbeitet. Sie haben sich nur mit den Anfängen derselben und mit Provinzial- und Städtegeschichte befaßt. Dom Martin schrieb La religion des Gaulois 1727, 2 Bände 4°, und Dom de Brezillac, Histoire des Gaules et des conquêtes de Gaulois, 1752, 2 Bände 4°; jenes, trotz mancher nicht mehr haltbarer Hypothesen, ein immer noch brauchbares, dieses ein im ganzen veraltetes Werk. Höher stehen die Provinzialgeschichten; kein anderes Land hat noch ähnliche aufzuweisen. Die vorzüglichsten sind die Histoire générale du Languedoc, von Vaissette und de Vic 1730—1745, 5 Bände Fol., die Histoire de Bretagne, von Veisserie (später Protestant) und Lobineau 1702, 2 Bände Fol., und ganz umgearbeitet, obgleich nicht vollendet durch Maurice de Beaubois 1742 u. f., 3 Bände Fol. und 2 Bände 4°; die Histoire de Bourgogne, von Plancher 1739 u. f., 3 Bände Fol.; die Histoire de la ville de Paris, von Félibien und Lobineau 1725, 5 Bände. Manche ähnliche Arbeiten blieben ungedruckt. — Schließlich gehört noch hierher die nach dem ausgedehntesten Plane unternommene, von Dom Rivet begonnene und von mehreren Ordensgenossen fortgesetzte Histoire littéraire de la France, 1733—1763, 13 Bände 4°. Seit 1814 wird das Werk durch die Gelehrten der Académie des inscriptions fortgesetzt. Es ist eine Quellensammlung, die nicht nur für die Litterärgeschichte Frankreichs, sondern überhaupt für die des Mittelalters von unschätzbarer Wichtigkeit ist.

Bevor wir zu den die Kirchengeschichte und die Patristik betreffenden Werken der Mauriner übergehen, sind noch ihre Dokumentensammlungen zu erwähnen. Ihre Forschungen in den Bibliotheken ihrer Klöster, sowie ihre Reisen, besonders diejenigen Mabillons nach Italien und Montfaucons nach Deutschland (s. u.) verschafften ihnen Gelegenheit, neben dem Material für ihre großen Unternehmungen vieles Ungedruckte 5 zusammenzubringen, das sowohl für die politische als für die Kirchengeschichte wichtig ist. So entstanden mehrere große Sammelwerke und Beschreibungen der in den Bibliotheken aufbewahrten Schätze. Die berühmtesten sind: das Spicilegium veterum aliquot scriptorum, von d'Achéry, 1653—1677, 13 Bände 4° (neue Ausg. von de la Barre 1723, 3 Bände Fol.); die Vetera analecta von Mabillon 1675—1685 (4 Bände, wo- 10 von der vierte des Herausgebers Iter Germanicum enthält); die Collectio nova veterum scriptorum von Martène, 1700, 4°; der Thesaurus novus anecdotorum von Martène und Durand 1717, 5 Bände Fol.; die Voyage littéraire de deux religieux Bénédictins von denselben, 1724, 4°; das Diarium italicum (1702, 4°) und die Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova (1739, 2 Bände Fol.), beide 15 von Montfaucon (s. d. A.).

Was die kirchenhistorischen Arbeiten betrifft, so stellen wir voran ein auf kirchliche Geographie und Statistik sich beziehendes Werk; auch diese Wissenschaften haben die Mauriner gewissermaßen gegründet durch ihre neue Bearbeitung der 1656 in erster, zunächst noch unvollkommener Ausgabe (in 4 Bänden Fol.) erschienenen Gallia christiana 20 der Brüder de Sainte-Marthe. Das neue Werk wurde von einem anderen Gliede derselben gelehrten Familie, Dom Denis de Sainte-Marthe, begonnen; es sollte eine Vorarbeit bilden zu einem vollständigen Orbis christianus, zu dem viel Material gesammelt wurde, der aber nicht zur Ausführung kam. Der erste Band dieser erweiterten Gallia chr. erschien 1715; nach dem dritten, 1725, starb Sainte-Marthe. Der Orden setzte die 25 Arbeit fort bis zum 13. Bande, welcher 1785 gedruckt wurde. Das Unternehmen blieb unterbrochen, bis in den fünfziger Jahren Hauréan, der Verfasser der Histoire de la philosophie scholastique (2 Bände 1850) es mit dem Fleiße eines echten Benediktiners wieder aufnahm; 1856 sind die ersten Lieferungen der Fortsetzung erschienen. Die Gallia christiana ward das klassische Muster für ähnliche Arbeiten; sie rief die Italia sacra, die 30 España sagrada, die Illyria sacra hervor. Zugleich veranlaßte sie seitens der Mauriner selbst zahlreiche Spezialgeschichten benediktinischer Klöster, von denen indessen die meisten ungedruckt geblieben sind. Nur zwei sind veröffentlicht worden, die Histoire de l'abbaye de S. Denis von Félibien, die sogar schon vor dem ersten Bande der Gallia christiana erschien (1706, fol.), und die Histoire de l'abbaye de S. Germain-des- 35 près, von Bouillart (1724, fol.). — An die Gallia christiana sollte sich die Sammlung der französischen Konzilien anschließen, die zuerst Dom de Coniac und nach ihm Dom Labat anvertraut wurde. Des ersten Bandes Erscheinen, 1798, traf mit dem Ausbruch der Revolution zusammen; als die Hälfte des zweiten gedruckt war, wurde die Kongregation aufgehoben, und das Werk unterblieb. — Die Geschichte der Märtyrer behandelte 40 Dom Ruinart in seinen Acta primorum martyrum (1689, 4°). — Noch wichtiger sind die Arbeiten über die alten Liturgien und die Klostergebräuche; sie gehören teilweise zu den ersten, welche die Glieder der Kongregation unternahmen. Ménard gab das Sacramentarium Gregors d. Gr. heraus 1642, 4°; Mabillon schrieb sein treffliches Werk De liturgia gallicana, 1685, 4°; Martène seine Libri V de antiquis monachorum 45 ritibus, 1690, 2 Bände 4°, und seine 4 Bände de antiquis Ecclesiae ritibus, 1700 u. f., 4° (2. Ausg. 1736, 4 Bände fol.). — Endlich ist hier an die auf die Geschichte des Benediktinerordens bezüglichen Werke zu erinnern, an die Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti (von d'Achéry angefangen und von Mabillon und Ruinart fortgesetzt, 1668 u. f., 9 Bände fol.) und die Annales Ordinis S. Benedicti, Mabillons 50 berühmtestes Werk, das Massuet vollendete (1703 u. f., 6 Bände fol.); vgl. Bd I, 149,34 f. und Bd II, 584,14 ff.). — Die Geschichte der Kongregation des hl. Maurus selber wurde von mehreren gemeinsam verfaßt; sie bildete im Manuskript 3 Bände Fol.; die Oberen verweigerten jedoch die Erlaubnis zum Druck. Dom Tassin veröffentlichte einen Auszug daraus bis 1766. Dom Clémencet schrieb die Geschichte von Port-Royal, von der aber 55 nur die erste Abteilung gedruckt worden ist, 1755, 10 Bände 12°; der zweiten, weil zu sehr dem Jansenismus günstig, wurde die Veröffentlichung verweigert.

Das größte und bleibendste Verdienst der Mauriner um Kirche und Theologie gründet sich auf ihre Ausgaben kirchlicher Schriftsteller sowohl der ersten Jahrhunderte, als des Mittelalters. Die erstaunliche Thätigkeit, die sie in diesem Bezuge entwickelten, 60

lag nicht in dem ursprünglichen Plane der wissenschaftlichen Bestrebungen ihres Instituts; sie wollten zunächst nur die Schriftsteller des Benediktinerordens herausgeben. Bald aber wurden sie durch die allgemeine Gunst, mit der diese ersten Arbeiten aufgenommen wurden, durch das Bedürfnis, ihren Novizen bessere Ausgaben als die vorhandenen in die Hände 5 zu geben, sowie durch den Reichtum der in ihren Klöstern aufbewahrten und auf ihren Reisen untersuchten Handschriften veranlaßt, weiter zu gehen. Sie unternahmen nun eine Bearbeitung der lateinischen Kirchenväter, und nicht lange nachher auch eine solche der griechischen. Ihre Ausgaben verdunkelten alle vorangegangenen, unter denen manche recht tüchtige waren. Es genügt auch jetzt noch zu sagen: es ist „eine Benediktiner-Edition", 10 um das betr. Werk wenigstens relativ zu empfehlen. Diese Arbeiten werden für immer den hauptsächlichen Ruhm der französischen Mauriner bilden. Mögen die seit Mitte des 19. Jahrhunderts ins Leben getretenen Unternehmungen der Wiener und der Berliner Akademie (das CSEL und die seit 1895 erscheinende Berliner KVV.-Sammlung) sie in Hinsicht auf exakte kritische Textbearbeitung zu übertreffen begonnen haben, so verbleiben 15 ihnen doch manche Vorzüge, die sie noch auf Jahrzehnte hin der Gefahr, als völlig veraltet gelten zu müssen, entheben. Es gehört dahin die in vielen Fällen immer noch Beachtung verdienende freimütige und von festen Grundsätzen geleitete Kritik, womit sie, mehr als ihre Vorgänger, echte Schriften von unechten geschieden haben; ferner die sorgfältig gearbeiteten Übersetzungen der griechischen Kirchenväter, sowie die ausführlichen, jedem Schrift- 20 steller beigegebenen biographischen, kirchen- und litterärhistorischen Einleitungen und Abhandlungen, die wenn sie auch, vom Standpunkte heutiger Wissenschaft aus in einzelnen Punkten berichtigt oder vervollständigt werden können, dennoch einstweilen noch unentbehrliche Hilfsmittel bleiben. Selbst die musterhaften Indices dürfen nicht vergessen werden, die für den Forscher von unschätzbarem Nutzen sind.

25 Unter den lateinischen Kirchenvätern machte die Kongregation den Anfang mit Augustin. Inmitten der jansenistischen Streitigkeiten war dies für die Stellung der Mauriner bedeutsam genug. Die Ausgabe wurde von Franç. Delfau begonnen, von Blampin (gest. 1710) und Coustant (gest. 1721), unter Mitwirkung mehrerer anderer vollendet (1679 bis 1700, 11 Bände fol.). Daß diese Maurineredition der Werke des großen Hipponensers 30 vor den in der Wiener KVV.-Sammlung bisher erschienenen Textausgaben Augustinischer Schriften noch manche wichtige Vorzüge behauptet, ist das Ergebnis der von R. C. Kukula mit eindringender kritischer Schärfe hierüber geführten Untersuchung (vgl. dessen Abh. „Die Mauriner-Ausgabe des Augustinus", in SWA 1891 ff., auch sep., Wien 1898, sowie O. Rottmanner, Bibliographische Nachträge zu Kukulas Abh. rc., ebd. 1899; auch 35 Reusch, ThLZ 1893, S. 570). Im Jahre 1679 erschien Cassiodor, von Garet besorgt, 2 Bände Fol.; 1686—1690 Ambrosius, von Du Frische und Le Nourri, 2 Bände Fol.; 1693 Hilarius von Poitiers, von Coustant, Fol.; 1693—1706 Hieronymus, von Jean Martianay (5 Bände fol.); 1726 Cyprian, begonnen von Baluze, der nicht Mauriner war, vollendet von Maran.

40 Von griechischen Schriftstellern war schon 1645 der Brief des Barnabas von Ménard und d'Achéry herausgegeben worden. Doch erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts setzte sich die Kongregation die Bearbeitung auch dieses Teiles der altkirchlichen Litteratur zum Zweck. Montfaucon gab 1698 den Athanasius heraus (3 Bände fol.), worauf er 1706 die Collectio nova patrum folgen ließ (2 Bände fol.), welche Nachträge zu Athanasius, 45 sowie Schriften des Eusebius von Cäsarea und die Kosmographie des Kosmas enthielt. 1710 folgte Irenäus von Massuet; 1718—1738 Chrysostomus von Montfaucon (13 Bände fol.); 1720 Cyrill von Jerusalem, von Touttée; 1721—1730 Basilius der Große, von Garnier (3 Bde fol.); 1733—1759 Origenes, von Charles de la Rue (Ruaeus) und seinem Neffen Vincenz de la Rue (4 Bände fol.); 1742 Justin und die übrigen griechi- 50 schen Apologeten des 2. Jahrhunderts, von Prudentius Maran (1 Band fol.); 1788 Gregor von Nazianz, von Maran begonnen und von Clémencet fortgeführt, jedoch nur bis zum Schlusse des 1. Bandes, da die Revolution die Fortsetzung hinderte.

Mit den Schriftstellern des Mittelalters, und zumal ihres Ordens, hatten die Mauriner, wie schon bemerkt worden, den Anfang gemacht. Zuerst gab Ménard die 55 Regel des hl. Benedikt von Aniane, Concordia regularum, heraus, 1628. Später edierte d'Achéry Lanfranc 1648 und Guibert von Nogent 1651; ferner Mathoud die Scholastiker Robert Pulleyn und Peter von Poitiers, 1665 (f.); Mabillon den hl. Bernhard, 1667 (1 Bd fol.; 2. Ausg. 1690, 2 Bde; 3. Ausg. 1719); Gerberon Anselm von Canterbury, 1765 (2. Ausg. 1721); Denis de Sainte-Marthe Gregor den Großen, 1705, 60 4 Bände fol.; Beaugendre Hildebert von Mans, 1708, fol. — Dom Coustant sammelte die

Briefe und Dekretalen der Päpste, auf drei Bände berechnet, wovon jedoch nur der erste erschien, 1721, Fol. Zum besseren Gebrauch der Lyoner Bibliotheca patrum maxima schrieb Le Nourri seinen Apparatus, 1703, Fol., der jedoch nicht über das 4. Jahrhundert hinaus gedieh; es sind biographische und litterär-historische Abhandlungen über die einzelnen in der Bibliotheca enthaltenen Schriftsteller. 5

Von großem Werte sind endlich noch die den alten Bibelübersetzungen gewidmeten Werke der Mauriner. Die Hexapla des Origenes von Montfaucon (1713, 2 Bände Fol.), die Bibliotheca divina des Hieronymus von Martianay (1693, 1. Band der Werke des Hieronymus), die von Sabatier, Baillard und Vincenz de la Rue besorgte Ausgabe der Latinae versiones antiquae (1743—1749, 3 Bände Fol.) gehören zu den schönsten 10 Denkmälern maurinischen Fleißes und Scharfsinns (vgl. Nestle in der Enc. III, 28, 35—53; auch das. 39, 5 ff. 49, 1 ff.).

Andere kleinere Schriften über biblische Fragen dürfen wir hier übergehen; ebenso die sonstigen Arbeiten der Mitglieder der Kongregation, die teils erbaulicher Art sind, teils Gegenstände aus der klassischen Litteratur, der hebräischen Sprache, den Künsten, der 15 Geographie, selbst aus den Naturwissenschaften betreffen; sogar in der Poesie haben sich einzelne Mauriner versucht. Daß sie auch oft in Streitigkeiten verwickelt wurden, war unvermeidlich; je höher sie in der Achtung der Besseren standen, desto mehr erregten sie Eifersucht. Sie bewiesen aber auch in der Polemik ihre gewohnte ruhige Mäßigung und ihre gelehrte Überlegenheit, wenn auch in einigen wenigen Fällen eine nicht ganz unab- 20 hängige Kritik. So stritten sie gegen die regulierten Augustiner-Chorherren für den Benediktinerabt Gersen als Verfasser der Imitatio Christi. Mit mehr Erfolg traten sie dem Trappistenstifter de Rancé entgegen, der ihnen ihre wissenschaftlichen Arbeiten als Werke weltlicher Eitelkeit vorwarf und Mabillon veranlaßte, seinen trefflichen Traité des études monastiques zu schreiben (1691, 4°, u. 1692, 2 Bände 12°; auch lateinisch und 25 italienisch übersetzt; vgl. d. A. Mabillon o. S. 32, 4). Ferner lagen sie in stetem Kampfe mit den Jesuiten, die ihre Ausgabe Augustins, als des Jansenismus verdächtig, angriffen und überhaupt in dem Journal von Trévoux häufige Ausfälle gegen sie machten. In den jansenistischen Streitigkeiten endlich schrieben sie manche gründliche Schrift gegen die Konstitution Unigenitus, die namentlich an Maran einen eifrigen Bestreiter fand (s. Endres, 30 a. a. O. S. 15 ff.). Gerberon gab eine Histoire générale du Jansénisme heraus (1700, 3 Bände 12°), Le Cerf eine Histoire de la Constitution Unigenitus, en ce qui regarde la congrégation de S. Maur (1736, 12°); Clémencet unternahm die schon erwähnte ausführliche Darstellung der Geschichte von Port-Royal (s. o.). — Auch in ihrem teilweisen Anschluß an die cartesianische Philosophie bethätigten sie ihren Unabhängig- 35 keitssinn. So außer Maran und mehreren anderen namentlich der geistreiche und gelehrte François Lamy (gest. 1711; nicht zu verwechseln mit seinem Zeitgenossen, dem Oratorianer Bernard Lamy [gest. 1715]), Verfasser mehrerer zu ihrer Zeit hochgeschätzter apologetischen Traktate wie Vérité évidente de la religion chrétienne 1694; Le nouvel athéisme renversé 1696 (gegen Spinoza), L'incrédule amené à la religion par la raison 40 1710 — auch beteiligt an jenen Streitigkeiten mit Rancé (s. o.) und außerdem berühmt geworden durch den Streit mit Malebranche über das Thema von der Gottesliebe (amour de Dieu désintéressé), in welchen er durch sein erbaulich-psychologisches Werk über die Selbsterkenntnis (De la connaissance de soi-même, 6 voll., 1694—1698) verwickelt wurde (Hurter, Nomenclator II, 688 sq.; Endres, S. 42 ff.). — Der aneifernde Ein- 45 fluß, den sie durch die rege Vielseitigkeit dieses ihres Geistesstrebens übten, erstreckte sich über Frankreichs Grenzen hinaus; wie denn besonders im Schoße des deutschen Benediktinertums des 18. Jahrhunderts Bestrebungen ähnlicher Art wie die ihrigen angeregt wurden. Über diese deutschen Geistesjünger der Mauriner Frankreichs, deren Hauptsitz die Regensburger Abtei St. Emmeram wurde und unter deren Vertretern die dortigen Fürst- 50 äbte J. B. Kraus (gest. 1762) und Frobenius Forster (gest. 1791, verdient als Herausgeber der Werke Alcuins) hauptsächlichen Ruhm erlangten, s. J. A. Endres in der mehrfach citierten Monographie sowie in deren Nachfolgerin „Frobenius Forster, Fürstabt" rc. (Freiburg 1900). — Ueber die bei einem Teil der französischen Mauriner seit Mitte des 18. Jahrhunderts hervorgetretene freigeistig liberalen Tendenzen und Sympathien mit 55 Voltaire s. Baumüller im KKL. a. a. O. S. 1076 ff. (wo diese Richtung freilich als unausbleibliche Folge der schon früher seitens der Kongregation bethätigten antiultramontanen Haltung und ihres Anschlusses an den Jansenismus und Gallikanismus dargestellt ist).

Als die Revolution die Mönchsorden aufhob, mußte auch die Kongregation von 60

S. Maur sich zerstreuen. Mehrere angefangene Werke wurden unterbrochen; erst später übernahm die Académie des inscriptions die Fortsetzung derer, die sich auf die französische Geschichte beziehen. Der letzte Mauriner, Dom Brial, starb 1833 als Mitglied der genannten Akademie. Sein Name ist wegen seiner Gelehrsamkeit und Wohlthätigkeit in ehrenvollem Andenken geblieben; er hat unter dem neuen Geschlechte den Ruhm des untergegangenen Instituts würdig bewahrt. Man hat versucht, dieses letztere neu zu beleben. Nach Brials Tod erkauften einige Freunde von La Mennais, unter dem Schutze des Bischofs von Mons, die Abtei Solesmes, wo die Kongregation von S. Maur ihre Auferstehung feiern sollte. Den 1. September 1837 wurde dieses Haus durch Gregor XVI. zur Regularabtei des gesamten wiederhergestellten Benediktinerordens erhoben; der Abt von Solesmes sollte Generalsuperior desselben sein. Es sammelten sich auch bald einige, freilich wenig gelehrte Brüder. Um die Studien unter ihnen zu heben, gab man ihnen zum Superior den mehr in ultramontanem Sinne gesinnungstüchtigen als etwa wissenschaftlich bedeutenden Prosper Louis Poscal Guéranger (geb. 1805, gest. 1875). Unter ihm setzten sich die neuen Mauriner vor, dem preiswürdigen Beispiel ihrer Vorfahren zu folgen und Erben ihres wissenschaftlichen Ruhmes zu werden. Doch hat das neue Institut, bisher wenigstens, sich nicht zur Höhe des älteren zu erheben vermocht. Schon das erste, von der Kongregation von Solesmes herausgegebene Werk zeugte von dem einseitig ultramontanen Geiste, der sie beseelt: Origines catholiques: origines de l'Eglise romaine (Paris 1836, 4°). Durch seine Institutiones liturgiques (Paris 1846) trug Dom Guéranger das meiste dazu bei, trotz manchen Widerspruchs von seiten der Gallikaner, die allgemeine Herrschaft der römischen Liturgie in den französischen Diöcesen zu begründen (vgl. Amara George Kaufmann, Das Kloster Solesmes und sein Prior Guéranger, Würzburg 1877). Als tüchtigster und verdienstvollster der neuen Mauriner darf Guérangers Schüler Jean Baptistor Pitra gelten (geb. 1812, gest. 1889 als Kardinalbischof von Frascati). Allein auch er hat den höheren Standpunkt der Vorgänger verlassen; seine historische Kritik soll dem Papsttum mehr als der Wissenschaft dienen. In einem Artikel (im Correspondant 1852) über die von Jaffé herausgegebenen Regesta pontificum tadelt er diesen, daß er Lücken in der Reihe der päpstlichen Akten annehme, und behauptet, die Fabrikation der falschen Dekretalen sei an sich schon ein Beweis, daß man allgemein an den Primat des römischen Stuhles glaubte. Außer einer Histoire de S. Léger et de l'Eglise de France au septième siècle (Paris 1846) hat Pitra eine schätzbare Schrift herausgegeben unter dem Titel: Études sur la collection des actes des Saints par les Bollandistes, précédées d'une dissertation sur les anciennes collections hagiographiques et suivies d'un recueil de pièces inédites (Paris 1850). 1852 begann er sein Spicilegium Solesmense, complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera, wovon bis 1858 vier Bände erschienen (— später gefolgt von acht Bänden Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata [1876—1891], sowie von zwei Bänden Analecta novissima 1885—1888]). Die Sammlung enthält zahlreiche größere und kleinere, aus orientalischen, griechischen und lateinischen Handschriften gezogene Texte, wobei neben wirklich Wichtigem (wie u. a. im dritten Bande die merkwürdige Clavis Melitoniana) vieles Unbedeutende sich befindet. Mehreres Wichtige brachten die Historia et monumenta juris ecclesiastici Graecorum (Rom 1864), die Hymnographie de l'église Grecque (Paris 1867), sowie das Triodion katanakticon (Rom 1879). (Vgl. die Biographien Pitras von F. Cabrol [1889] und Battandier [1896]; auch Hurter, Nomencl. III², 1297 ff.) — An der Fortsetzung der großen unvollendet gebliebenen Werke der alten Mauriner haben die Herren von Solesmes keinen Teil; nicht einmal die durch die Revolution unterbrochenen Ausgaben von Kirchenvätern haben sie wieder aufgenommen. Die geschichtlichen Arbeiten werden, wie bemerkt, von den Laien der Académie des inscriptions fortgesetzt; auch Hauréau, der Fortsetzer der Gallia christiana, ist kein Geistlicher. (F. Schmidt †) **Zöckler.**

Mauritius und die thebäische Legion. — Die Legende dieser hochberühmten Märtyrer, deren Kult seinen Mittelpunkt am Orte des Martyriums im Walliserlande bei St. Moritz hat, dann aber nach beiden Seiten hin, nach Italien und namentlich nach dem Niederrhein sich verzweigt, lautet in der ältesten und einfachsten Gestalt, die sich in der dem Eucherius, Bischof von Lyon, zugeschriebenen Passio findet, so: Unter dem Befehl des Maximianus Herculius stand eine Legion, die der Thebäer genannt, welche dem Maximian, 6600 Mann stark, aus dem Orient zu Hilfe geschickt war. Als diese Soldaten wie die anderen zur Verfolgung der Christen gebraucht werden sollten, weigerten sie sich

sämtlich, selbst Christen, dem kaiserlichen Befehl zu gehorchen. Maximian, der mit dem Heere bei Octodurum (Martingny am Fuße des großen St. Bernhard) lagerte, ließ, darüber erzürnt, die Legion zuerst zweimal decimieren, und als die übrigen, von ihrem Anführer Mauritius zur Treue gegen ihren himmlischen Herrn ermahnt, im Glauben fest blieben, ließ er die ganze Legion niederhauen. Weiter ausgeführt erscheint die Erzählung in einer Überarbeitung jener Passio, die zuerst Surius, dann die AA. SS. in verschiedenen, immer stärker ausmalenden Redaktionen veröffentlicht haben. Danach hängt das Ereignis mit dem Zuge des Maximian gegen die Bagauden, die der Interpolator für Christen zu halten scheint, zusammen. Bei Octodurum läßt Maximian Opfer bringen, und die Weigerung der Legion, die hier auf 6666 Soldaten angewachsen ist, an den Opfern teilzunehmen, ist der Anlaß ihres Martyriums. Nicht bloß der Anführer Mauritius, auch der Fahnenträger Exsuperius spricht den Soldaten Mut ein; er wirft die irdische Fahne weg, um der himmlischen zu folgen. Schon bei ihrem Durchzuge hat die Legion dem Papst Marcellinus in Rom gelobt, lieber durchs Schwert umzukommen, als den Glauben zu verleugnen. Ein noch späterer Zusatz ist, daß die Legion in Jerusalem die Taufe empfangen hat.

Schon die Magdeburger Centurien nannten den Mauritius, der auch Schutzpatron von Magdeburg ist, einen Götzen und bezeichneten die Legende als Dichtung. Ausführlich suchte deren Unhaltbarkeit zuerst Jean Armand Du Bordieu, französisch reformierter Prediger in London, darzuthun (Diss. critique sur le Martyre de la légion Thébéenne, Amsterdam 1705); dann Hottinger (Helvetische Kirchengeschichte, erster Teil, Zürich 1708, S. 100 ff.). Die Kanoniker von St. Moritz ließen ihr Heiligtum durch de l'Isle (Défense de la vérité de la légion Théb., Nancy 1741) verteidigen. Der im Jahre 1757 erschienene VI. Band des September der AA. SS. sammelte dann das Material sehr sorgfältig und suchte die Märtyrer gegen Du Bordieu wieder als geschichtlich zu erweisen. Fast gleichzeitig: de Rivaz, ein Walliser, in seinem Eclairissements sur le Martyre de la légion Thébéenne, ein Werk, das aber erst 1779 erschien. Er strebte vor allem, das Ereignis in die Zeitgeschichte einzureihen und legte es, abweichend von der früheren Ansicht, in das Jahr 302. In neuerer Zeit hat Rettberg die Frage in seiner Kirchengeschichte Deutschlands (I, 94 ff.) gründlich untersucht und sich gegen die Geschichtlichkeit der Erzählung ausgesprochen. Dafür einige rheinische Schriftsteller der katholischen Kirche in Städten, die ebenfalls am Thebäerkult teil haben: Schmidt in Trier (Die Kirche des hl. Paulinus bei Trier 1852) und Braun in Anlaß eines in Köln gemachten Fundes, der aber mit den Thebäern gar nichts zu thun hat (Zur Geschichte der Thebäischen Legion, Cöln 1855), Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands, 1867 (I, S. 101 ff.), Stolle (Das Martyrium d. theb. Legion, Münster 1891).

Daß die zweite oben erwähnte Passio, die zuerst Surius (Tom. V, 356), dann die AA. SS. (22. Sept. S. 345) herausgegeben haben, eine jüngere Bearbeitung ist, unterliegt keinem Zweifel. Auch Baronius und die AA. SS. erkennen das an. Anders steht es mit der ersterwähnten, von dem Jesuiten Chifflet (in seinen Erläuterungen zum Leben des hl. Paulinus, Dijon 1662) herausgegebenen, dann bei Ruinart (Act. martyr. sinc. p. 241) und mit Benutzung mehrerer Manuskripte in den AA. SS. (a. a. O. S. 342) abgedruckten Passio. Sie will einen Bischof Eucherius von Lyon zum Verfasser haben, der auf Grund eingezogener mündlicher Erkundigungen, die er auf Isaak, Bischof von Genf, und durch diesen auf Theodor, Bischof in Wallis, zurückführt, das Martyrium erzählt und seine Darstellung dem Bischof von Wallis, Salvius oder Silvius, wie eine an diesen gerichtete Zuschrift zeigt, mitteilt. Gieseler (Kirchengeschichte I, 1, 263) und Rettberg (a. a. O. S. 97) nehmen einen jüngeren Eucherius, der um 529 Bischof gewesen sein soll, als Verfasser an. Aber die Existenz eines solchen jüngeren Eucherius ist nicht zu beweisen, und in der Passio (die nicht in allen Hss. enthaltene Zuschrift ist zweifelhaft) ist nichts enthalten, was nicht zu der Autorschaft des Eucherius, der 441 dem Konzil von Oranges beiwohnte, paßt. Schreiben wir sie diesem zu, so haben wir in ihr überhaupt das älteste Zeugnis für die Thebäer. Übrigens ist diese Frage von untergeordneter Bedeutung, da wir noch ein anderes wenig jüngeres Zeugnis aus dem 5. Jahrhundert besitzen. In der Biographie des Abtes Romanus (AA. SS. Febr. 28, III, 740), die nicht lange nach seinem Tode 460 verfaßt sein muß, finden wir bereits die Grundzüge der Legende. Der Kult der Märtyrer ist in Blüte, es besteht ein Kloster an der Stätte des Martyriums, und Romanus wallfahrtet selbst dahin. Der Verf. kennt auch bereits eine schriftliche Relation der Legende, welche recht wohl die des Eucherius sein kann. Ältere, über die Mitte des 5. Jahrhunderts hinausgehende Zeugnisse finden sich nicht. Die Worte des Ambrosius in seiner Rede zu Ehren des hl. Nazarius (Serm. 91): „Jede Stadt rühmt sich, wenn

sie **einen** Märtyrer den ihrigen nennt, wir besitzen Völker. Unser Land darf sich rühmen, die Mutter himmlischer Soldaten zu sein", auf die Thebäer zu beziehen (Gelpke, KG der Schweiz, I, 50—86), ist nicht bloß willkürlich, sondern unmöglich. Wohl aber finden sich auch sonst Zeugnisse, welche das hohe Alter des Thebäerkults darthun. Zu Anfang des 6. Jahrhunderts erscheint die am Orte des Martyriums errichtete Kirche bereits als eine alte; eine von Avitus, Bischof von Vienne, bei ihrer Herstellung gehaltene Predigt (bei Sirmond, Opp. II, 93) enthält ebenfalls die Grundzüge der Legende, wie sie in der Passio vorkommen. Entschieden unecht sind dagegen die Akten eines angeblich im Jahre 523 im Kloster zu St. Moritz selbst gehaltenen Konzils und eine ihnen beigefügte Schenkungsurkunde des Königs Sigismund (vgl. Rettberg a. a. O. S. 98) trotz der Verteidigung Hefeles (Conciliengeschichte II, 649 ff.). Mindestens zweifelhaft ist die Biographie des Abtes Severin aus dem Kloster St. Moritz, in welcher der Märtyrer ebenfalls gedacht wird (Vita Severini bei Mabillon AA. SS. Ord. Benedict. saec. I. append. p. 568). Ob eine in Bellegard gefundene aber verstümmelte Inschrift aus dem Jahre 521 sich auf die Verehrung der Thebäer bezieht, mag dahinstehen. Dagegen kennt Gregor von Tours (Hist. Franc. III, 5; miracul. L. I, c. 62) nicht bloß die Legende in ihrer früheren Gestalt, sondern weiß auch bereits von Thebäern, die am Rhein gelitten haben. Die Legende weiter herab zu verfolgen, hat kein Interesse. Jedenfalls wird man den Verteidigern derselben zugeben müssen, daß um die Mitte des 5. Jahrhunderts die Legende bereits vorhanden ist, und die Thebäer sich bereits eines Kultus erfreuen.

Damit ist nun freilich die Geschichtlichkeit des Martyriums noch lange nicht erwiesen; denn zwischen der ältesten Bezeugung und dem angeblichen Zeitpunkt des Martyriums selbst liegen noch ungefähr 150 Jahre, und diese reichen in jener wundersüchtigen Zeit mit ihrer stets wachsenden Heiligen- und Märtyrerverehrung völlig aus, um eine solche Legende zu erzeugen. Die Zeitgenossen und die älteren Schriftsteller wissen nichts davon. Vergebens sucht man bei Eusebius, Lactanz, Orosius, Sulpicius Severus nach einer Spur von den Thebäern. Allerdings suchen die Verteidiger der Legende das als ein bloßes argumentum a silentio abzuschwächen, oder im einzelnen darzuthun, daß die genannten Schriftsteller, auch wenn ihnen die Sage bekannt war, nicht notwendig davon zu reden brauchten. Davon kann man im einzelnen manches zugeben, aber immerhin bleibt es doch undenkbar, daß von einem solchen Ereignis, von der Niedermetzelung einer ganzen Legion, sich bei den Zeitgenossen auch nicht die leiseste Spur finden sollte. Dazu kommt, daß dessen Erwähnung gerade in den Plan, wenn nicht des Eusebius, doch des Lactanz paßt. Lactanz konnte nicht davon schweigen, wenn er etwas davon gewußt hätte. Auch ist das Ereignis an sich unwahrscheinlich. Die Existenz einer legio Thebaeorum ist für die damalige Zeit nicht mit Sicherheit nachzuweisen und wenn der Ort auch insofern keine Schwierigkeit macht, als er zu Maximians Reichsteil gehörte, und dieser oft auf Heereszügen in diesen Gegenden ist, so bleibt es doch im höchsten Maße unwahrscheinlich, daß ein Heerführer wie Maximian, mochte er auch von noch so glühendem Christenhaß beseelt sein, in einer Zeit, in der er seine Soldaten wahrlich nötig genug hatte, um die Barbaren und die Aufständigen nur einigermaßen im Zaume zu halten, eine ganze Legion habe niederhauen lassen.

Doch die Hauptsache ist (und das ist mehr als ein argumentum a silentio), daß die Erzählung mit dem, was wir von der diocletianischen Verfolgung wissen, schlechthin nicht in Einklang zu bringen ist. Schon die alten Berichte stimmen in der Beschreibung der Situation nicht überein. Die Passio des Eucherius legt das Martyrium der Thebäer offenbar in die diocletianische Verfolgung selbst; denn daß sie an der Verfolgung nicht teilnehmen wollen, giebt den Grund ihres Martyriums ab. Die interpolierte Passio legt es dagegen früher und verbindet es mit dem Zuge des Maximian gegen die Bagauden (285 oder 286). Dem entsprechend gehen auch die Verteidiger auseinander. Gewöhnlich hält man an der Kombination mit dem Zuge gegen die Bagauden fest und macht gerade diesen Umstand geltend, um zu zeigen, daß wir uns auf historischem Boden bewegen. Dagegen hat zuerst Rivaz das Martyrium bis 302 herabzurücken gesucht, und die AA. SS., obwohl sie sich nicht bestimmt aussprechen, sind auch geneigt, weiter abwärts zu gehen. Aber weder dort noch hier ist eine Stelle zu finden, wo ein solches Martyrium einer ganzen Legion möglich wäre. Gegen die Kombination mit dem Bagaudenzuge spricht schon, daß die älteste Quelle davon nichts weiß. Aber sehen wir darüber hinweg und nehmen an, die interpolierte Passio des Surius hätte hierin das richtige. Der Zug Maximians gegen die Bagauden fällt nach Wietersheims Untersuchungen (Geschichte d. Völkerwanderung III, 50) in das Jahr 285. Nehmen wir selbst 286 oder 287, so kann damals von einer Verfolgung

der Christen überhaupt noch keine Rede sein. Damals hatten die Christen noch überall Frieden. Noch aus dem Jahre 295 besitzen wir ein ganz sicheres Zeugnis, daß die christlichen Soldaten in der Umgebung Diocletians und seiner Mitregenten in keiner Weise ihres Glaubens wegen belästigt wurden. (Acta s. Maximiliani mart. c. 1 bei Ruinart acta sinc. 340 sqq. Vgl. dazu Görres Art. „Christenverfolgungen" in der R.-Enc. der christlichen Altertümer von Kraus S. 244.) Erst von 296 oder 297 an beginnt die Purifikation der Armee von Christen, durch welche die allgemeine Verfolgung vorbereitet wird. Wollten wir nun aber auch die Verbindung des Martyriums mit dem Bagaudenzuge aufgeben und dasselbe dann in die Zeit der Purifikation der Armee legen, es als ein Stück derselben betrachten, so erheben sich neue Schwierigkeiten. Zunächst ist Maximians Anwesenheit im Walliserlande um diese Zeit mindestens unwahrscheinlich. Wir finden ihn meist in Afrika und am Niederrhein (vgl. Wietersheim a. a. O. S. 64). Sodann ist auch die partielle Soldatenverfolgung nicht gerade heftig. Den Soldaten wurde die Wahl gelassen, zu opfern oder ihre Charge zu verlieren, nur selten kam es zu Hinrichtungen einzelner besonders eifriger Christen (vgl. Görres a. a. O. S. 244). Eine solche partielle Verfolgung erwähnt Eusebius (H. E. VIII, 4). Diese Stelle, wie Braun thut, auf die Thebäer zu beziehen (a. a. O. S. 17), ist unmöglich; überhaupt ist undenkbar und mit den vorhandenen Nachrichten unvereinbar, daß es damals zur Hinrichtung einer ganzen Legion gekommen sein sollte. Ebensowenig paßt die Erzählung in die Zeit der Verfolgung selbst. Offenbar hat Eucherius sie dahin verlegen wollen. Aber seine Vorstellung von der diocletianischen Verfolgung, daß damals die Christen von dem Heere verfolgt und in Masse getötet wurden, ist ganz ungeschichtlich. Im Abendlande, wo die Verfolgung mit der Abdankung Diocletians und Maximians am 1. Mai 305 ganz aufhörte, ist es nie zu Massenhinrichtungen gekommen.

Müssen wir danach die Erzählung von der thebäischen Märtyrerlegion, so wie sie auftritt, als Legende bezeichnen, so fragt sich doch, zumal die Verehrung der angeblichen Märtyrer schon im 5. Jahrhundert zweifellos ist, wie sie entstanden sein mag, und ob sie nicht doch einen historischen Kern in sich birgt. Einen eigentümlichen Erklärungsversuch hat Egli (Kirchengesch. d. Schweiz bis auf Karl d. Gr., Zürich 1893, S. 21 ff., 117 u. 133 ff.) gemacht. Er nimmt an, daß in der Schlacht bei Octodurum (Martigny), von der Cäsar (Bell. Gall. 3, 1) erzählt, eine große Menge der Gallier bei St. Moritz niedergehauen wurde. Die Erinnerung daran dauerte fort und wurde im Anschluß an das den Kirchenvätern vertraute Bild von den Christen als den Milites Christi christlich umgebildet. Aus den bei St. Moritz gefallenen Galliern wurden die thebäischen Märtyrer. So scharfsinnig die Hypothese aufgebaut ist, so unhaltbar ist sie. Daß ein Teil der Gallier bei St. Moritz niedergehauen sein soll, ist lediglich eine durch die kurze Beschreibung der Schlacht bei Cäsar nicht zu stützende Vermutung, und die Umbildung der Erinnerung daran läßt sich durch nichts beweisen. Hunziker (Zur Regierung und Christenverfolgung des Kaisers Diocletian und seiner Nachfolger bei Büdinger, Untersuchungen zur Röm. Kaisergeschichte II. Bd., Leipzig 1868. Excurs II, S. 268 ff.) hält die griechische Erzählung, nach der ein Soldat, der auch Mauricius heißt, mit 70 Genossen bei Apamea in Syrien unter Maximian den Märtyrertod erlitten hat, für das Original und die Geschichte der Thebäer nur für eine Abspiegelung dieses Martyriums. Ähnlich schon Rettberg. Ein irgendwie sicheres Urteil ist hier nicht möglich, obwohl man zugestehen muß, daß beide Erzählungen, schwerlich ohne Zusammenhang sind. Die meisten (Gelpke, Braun, Friedrich, Stolle) finden den historischen Kern der Legende in der Hinrichtung einiger Soldaten um ihres Bekenntnisses zu Christi willen und stützen diese Vermutung namentlich darauf, daß die Legende in ihrer ältesten Fassung nur vier der Thebäer mit Namen nannte. Möglich ist das, aber Hauck hat recht, wenn er (KG Deutschlands S. 9 Anm.) urteilt, damit werde gerade das beseitigt, was dieser Legende eigentümlich ist, und es bleibe unerklärt, wie es kam, daß aus einem so gewöhnlichen Ereignis ein ganz ungewöhnliches wurde. Er glaubt deshalb dabei stehen bleiben zu müssen, daß die Legion von Märtyrern eine Erfindung oder eine Einbildung Theodors von Octodurum ist.

Hat die Verehrung der Thebäer auch ihren Hauptsitz in St. Moritz, so kommen doch auch vereinzeilte Thebäer in Italien und der Schweiz (vgl. Egli a. a. O. S. 117 ff.), namentlich aber am Niederrhein vor. Daß hier jeder geschichtliche Boden fehlt, bedarf nicht erst des Nachweises. Was die Sage von diesen Thebäern erzählt, steht auch in Widerspruch mit der ältesten Form der Legende. Nach Eucherius haben alle bei St. Moritz den Märtyrertod erlitten.

G. Uhlhorn D. †

Maurus. — Vita Mauri, AS. Jan. I S. 1039, ASB I S. 274. — Roth, Benefizialwesen S. 438; Zeumer im NA XI S. 316; Wattenbach GG I 6. Aufl. S. 300; Molinier, Sources de l'hist. de France I 1901 S. 161 f.; Giry in Bibl. de l'école des chartes LVII S. 149 ff.

5 Von Maurus dem Schüler Benedikts von Nursia, dessen Name eigentlich erst durch die Congrégation de S. Maur berühmt geworden ist, weiß die Sage mehr als die Geschichte. Er soll der erste gewesen sein, der die Benediktinerregel in Frankreich eingeführt hat, soll das erste französische Kloster des Ordens zu Glanfeuil in der Provinz Anjou gestiftet haben und 584 nach vielen Wundern gestorben sein: dies berichtet seine, in Bezug auf 10 die Chronologie äußerst verworrene Lebensbeschreibung. Sie ist angeblich von einem Mönch von Monte Cassino, namens Faustus, der Zeitgenosse des Maurus gewesen sein soll, verfaßt. In Wahrheit ist sie ein Werk des 9. Jahrhunderts, gefälscht auf Grund der auch schon gefälschten Biographie Severins von Agaunum. Man kann ihren Inhalt kaum als Sage bezeichnen, er ist Erfindung. Gregor von Tours kennt Maurus überhaupt nicht. 15 Mabillon und Ruinart haben sich vergebens Mühe gegeben, die Wahrheit der alten Lebensbeschreibung zu retten (ASB I, S. 274 f., und Annales ord. S. Bened., saec. 1, S. 107 f. und 629 f.), während sie nicht nur von Protestanten, sondern selbst von katholischen Gelehrten mit den triftigsten Gründen bezweifelt worden ist.

C. Schmidt † (Hauck).

20 **Maxentius** s. d. A. Diokletian Bd IV S. 682,31 ff.

Maxentius, Johann s. d. A. Theopaschiten.

Maximianus, M. Aurel. Val. s. d. A. Diokletian Bd IV S. 678,26 ff.

Maximianisten s. d. A. Donatismus Bd IV S. 795,52 ff.

Maximinus, Daja s. d. A. Diokletian Bd IV S. 682,15 ff.

25 **Maximinus Thrax**, römischer Kaiser 235—238. — Litteratur: Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit I, 2, 1885; Görres, Christenverfolgung Maximinus I, ZwTh 1876, IV; Aubé, Les Chrétiens dans l'Empire Romain de la fin des Antonins au milieu du III siècle 2. Aufl., Paris 1881 S. 418—460; Neumann, D. röm. Staat u. d. allgemeine Kirche, Leipzig 1890, I, 210 ff.

30 Maximinus Thrax, der erste Barbar auf dem Throne der Cäsaren, wahrscheinlich 173 von einem gothischen Vater und einer alanischen Mutter in Thracien geboren, war zuerst Viehhirte und wurde dann zur Reiterei ausgehoben. Kräftigen Wuchses, acht Fuß hoch und riesenstark, tapfer, zum Soldaten geboren, stieg er anfangs langsamer, dann schneller in der soldatischen Laufbahn auf. Alexander Severus begünstigte ihn besonders und machte 35 ihn zum Senator und Anführer einer Legion, dann zum Leiter der Ausbildung der Rekruten, unter denen seine Landsleute zahlreich waren. Als im germanischen Kriege der ganz von seiner Mutter geleitete, als Heerführer wenig tüchtige Alexander Severus die Gunst der Soldaten, die des Weiberregiments überdrüssig waren, mehr und mehr verlor, riefen diese, wohl nicht ohne sein Zuthun, obwohl er sich ostensibel weigerte, den Maximin zum 40 Kaiser aus. Alexander Severus wurde mit seiner Mutter niedergestoßen (März oder Juli 235). Der Senat bestätigte die Wahl aus Furcht. Maximin ist nie nach Rom gekommen, er blieb beim Heere, schlug die Germanen und ging dann nach Pannonien, wo er sich mit großen Kriegsplänen gegen die Barbaren trug, die er gänzlich ausrotten wollte. Seine Regierung war hart und grausam. Sich selbst des Abstandes zwischen seiner barbarischen 45 Bildung und der römischen Kultur bewußt, entfernte er alle höher Stehenden und Gebildeten vom Hofe; überall Verachtung und Verschwörung witternd, ging er bald zu schonungslosem Rauben und Morden über. Es war ein Regiment lediglich der physischen Gewalt, welches er führte, bis die allgemeine Verzweiflung ihm 238 den Untergang bereitete.

50 Bald nach seiner Thronbesteigung erließ Maximin ein Edikt gegen die Christen, welches die Vorsteher der Kirchen hinzurichten befahl. Eus. H. E. VI, 28: *„διωγμὸν ἐγείρας, τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας μόνους, ὡς αἰτίους τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διδασκαλίας, ἀναιρεῖσθαι προστάττει“*. Rufin. VI, 20; Oros. VII, 19. Daß unter den kirchlichen Archonten nicht etwa nur die Bischöfe zu verstehen seien, sondern auch Presbyter

und Diakonen, hat Neumann (S. 211) nachgewiesen. Thatsache ist, daß dieses Edikt nicht strenge ausgeführt wurde. Eusebius kennt keine Märtyrer, Rufin nur eine große Zahl von Bekennern. Sulpicius Severus bezeichnet die ganze Zeit von Septimius Severus bis Decius als eine Friedenszeit und redet nur von Quälereien unter Maximin (Chron. II, 32: „Nisi quod medio tempore Maximinus nonnullarum ecclesiarum clericos vexavit"). Er zählt die Verfolgung, die sonst als die siebente gilt, nicht mit. Die siebente ist bei ihm erst die unter Decius. In Rom wurden der Bischof Pontianus und der Presbyter Hippolytus nur verbannt nach Sardinien. Daß auch der Nachfolger Pontians Antheros unter Maximin Märtyrer geworden, ist nicht zu beweisen (vgl. Lipsius, Chronol. d. röm. Bischöfe S. 197; Aubé a. a. O. S. 434 ff.). Origenes, den Maximin wegen seiner Beziehungen zu der Familie des Alexander Severus besonders haßte, fand bei einer christlichen Frau, Juliana, eine Zuflucht. In dieser Zeit schrieb er seine Exhortatio ad Martyrium. Heftiger wütete die Verfolgung nur in Pontus und Kappadocien, aber hier war sie wohl nicht Folge des kaiserlichen Edikts, sondern mehr lokaler Natur, indem das Volk durch Erdbeben gegen die Christen aufgereizt wurde.

Obwohl so die Christenverfolgung Maximins thatsächlich unbedeutend ist, so ist sie doch deshalb von großer Bedeutung, weil sie den ersten Anlauf zu einer systematischen, allgemeinen Christenverfolgung darstellt. Mit Recht hat Harnack (ThLZ 1877, S. 168) sie so charakterisiert. Maximin ist der erste gewesen, der die hohe Bedeutung der christlichen Hierarchie erkannt hatte, und der die Kirche durch Ausrottung derselben vernichten wollte, ganz so wie nachher Valerian und Diokletian. Nur weil Maximin als Barbar so ziemlich alle sonst christenfeindlichen Elemente gegen sich hatte, blieben seine Bestrebungen ohne Erfolg, aber der Absicht nach ist er der erste systematische Christenverfolger. Görres (RE. d. christl. Altertümer S. 231) hat dagegen geltend gemacht, daß Maximin zwei volle Jahre im ganzen Reiche anerkannt war und unumschränkte Gewalt besaß, daß er also die Vernichtung der Hierarchie habe durchführen können, wenn er gewollt hätte, und meint auch jetzt noch festhalten zu müssen, daß Maximin eine wirksame Bekämpfung des Christentums gar nicht wollte, sondern zur Verfolgung desselben nur durch den Haß gegen seinen Vorgänger getrieben wurde. Allein müssen wir annehmen, daß Eusebius den Befehl des Kaisers richtig wiedergiebt, und das ist nicht zu bezweifeln, so liegt darin wirklich die erste systematische Verfolgung. Bei den dürftigen Nachrichten über die Zeit ist allerdings nicht mit Sicherheit zu sagen, weder weshalb der Befehl des Kaisers so unwirksam blieb, noch was ihn zu dem Schritte bewog. Gewiß war er kein Verehrer der Olympier und kein Romantiker, wie Decius, aber das bloße Motiv des Hasses gegen Alexander Severus reicht auch nicht aus.

Neumann kommt darauf zurück, den Groll gegen das Haus Alexanders als das eigentlich treibende Motiv anzusehen. Hätte M. eine Vernichtung der Kirche geplant wie Decius, dann hätte er mehr erreicht, da ihm die Macht zu Gebote stand. Seine Absicht war nur, sich sicher zu stellen, daß nicht die Christen sich gegen ihn erhöben. Nur für diesen Fall waren die Verordnungen gegeben, aber M. hat nicht daran gedacht, die Christenprozesse umzugestalten, der Vorgänger des Decius ist er nicht. Dennoch hat sein Regiment in der Geschichte der Verfolgungen eine große Bedeutung. Hier zuerst zeigt es sich, daß dem Staate darüber Klarheit aufgegangen ist, daß der Klerus die Kirche leitet, und daß es genügt sich an diesen zu halten. Ähnlich K. Müller, KGesch. I, 99. **G. Uhlhorn** †.

Maximus Konfessor, gest. 662, Hauptvorkämpfer und Märtyrer der Zweiwillenlehre im Monotheletenstreit des 7. Jahrhunderts, hervorragender Theologe und Mystiker der griechischen Kirche. — Die Ausgaben seiner Werke s. unten sub. II. Ueber seine Lebensgeschichte s. außer den gelegentlichen Daten in seinen Werken die Acta Maximi, lateinisch in Anastasii bibl. collectanea etc. ed. Sirmond, Paris 1620; griechisch und lateinisch in der Ausgabe der Werke von Combefis I, p. XXIX ff. sowie MSG 90, 109 ff.; sodann besitzen wir in verschiedenen längeren und kürzeren Rezensionen eine alte Vita, deren Verfasser nicht bekannt ist, gedruckt bei Combefis I, p. I—XXVIII, MSG 90, 67 ff. AA SS Aug. t. III, 118 ff.; endlich kommt die übrige Litteratur zur Geschichte des Monotheletenstreites in Betracht, bes. Theophanes Chronograph. ed. de Boor II, 331 f. 347. 351. Vgl. hierzu Walch, Historie der Ketzereien IX, 60. 499 ff.; Hefele, KG III[2], 189 ff.; Wagenmann in der 1. Aufl. dieser Encyklopädie XX, 114—146; Neander, KG III, 1834, S. 364 ff. — Ueber die litterargeschichtlichen Fragen s. Bardenhewer, Patrologie[2], 1901, S. 507—511; Ehrhard in Krumbachers Geschichte der byzantinischen Litteratur[2], 1897, S. 61—64; ferner Photius, Bibl. cod. 192—194; Fabricius-Harles, Bibl. graeca IX, 635 ff., sowie überhaupt die älteren Litterarhistoriker. — Ueber die Lehre des Maximus handeln: Ritter, Gesch. der christl. Philosophie I, 535; Huber,

Philos. der Kirchenväter 1859, S. 341 ff.; Baur, Lehre von der Dreieinigkeit II, 102 ff. 262 ff.; Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II, 207 ff. 283 ff.; Gaß, Nikol. Kabasilas 1849, S. 49 ff. 154 ff.; Bach, Dogmengesch. des Mittelalters I, 1873, S. 15 ff.; Landerer in JdTh 1857, 583 ff.; Steitz, JdTh 1866, 229 ff.; Weser, S. Maximi Confes-5 soris praecepta de incarnatione dei et deificatione hominis exponuntur et examinantur, Berlin 1869; A. Preuß, Ad Maximi Conf. de deo hominisque deificatione doctrinam adnotationes I, Schneeberg 1894.

I. Maximus ist nach der Angabe der Vita und seinen eigenen Andeutungen geboren zu Konstantinopel um 580. Auf dem Verhör in Konstantinopel (654 oder 655?) giebt 10 er sein Alter auf 75 Jahre an (Acta 13). Seine Jugend fällt also in die Zeiten der Kaiser Mauritius († 603) und Phocas († 610). Er stammte aus vornehmem Geschlecht und erhielt, von trefflichen Anlagen unterstützt, eine fromme und gelehrte Erziehung; daß neben Grammatik, Rhetorik und den übrigen Disziplinen der *ἐγκύκλιος παιδεία* vorzugsweise das Studium der Philosophie, besonders des Aristoteles, ihn beschäftigt hat, ver-15 sichert uns sein Biograph und bezeugen seine Schriften. — Von kleinem schwächlichem Körper und stiller innerlicher Gemütsart, scheint er von Anfang an mehr zu beschaulichem Leben und wissenschaftlicher Thätigkeit Neigung gehabt zu haben, wurde aber dennoch veranlaßt, eine Zeitlang die politische Laufbahn zu betreten. Kaiser Heraklius (610—641), der ihn hoch schätzte, vielleicht mit ihm verwandt war, berief ihn an seinen Hof, bediente 20 sich seines Rats und seiner Feder und ernannte ihn zum ersten kaiserlichen Sekretär (protoasecretis oder *πρῶτος ὑπογραφεὺς τῶν βασιλικῶν ὑπομνημάτων*). Wann und aus welchen Motiven M. diese hohe weltliche Stellung mit dem Mönchsstande vertauschte, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Schwerlich war es, wie gewöhnlich angenommen wird, die Begünstigung der monotheletischen Lehre von seiten des Hofes, keinenfalls die 25 Promulgation der kaiserlichen Ecthesis (638), was ihn zu jenem Schritte veranlaßte. Maximus that denselben viel früher, wohl schon um 630, also vor dem ersten Beginne des Monotheletenstreites (633); sein Hauptmotiv aber war sicher kein anderes, als was er selbst einmal andeutet (ep. ad Joannem cubic. II, 289 ed. Combef.), die Begeisterung für die göttliche Philosophie und das höhere Leben des Mönchtums, da es besser 30 und ehrenvoller sei, die niedrigste Stelle einzunehmen im Dienste Gottes, als die erste bei einem irdischen Herrscher. — Er trat ins Kloster zu Chrysopolis bei Konstantinopel (Skutari) und erlangte hier durch seine Gelehrsamkeit und frommen Eifer bald die Abtswürde (Vita 5); wann, läßt sich nicht bestimmen, und ebensowenig, wie lange überhaupt sein Aufenthalt in Chrysopolis gewährt hat. Bald nach dem Beginne des Monotheletenstreites 35 (s. d. Art.), als der Mönch Sophronius gegenüber dem alexandrinischen Patriarchen Kyros für die chalcedonensische Orthodoxie in die Schranken trat, war mit anderen fremden Mönchen auch Maximus in Alexandrien anwesend. Ob er länger in Alexandrien oder Palästina bei Sophronius verweilt, dem er jedenfalls sehr nahe stand, den er seinen Herrn, Vater und Lehrer nennt, — ob er von Ägypten aus noch einmal nach Chrysopolis zurück-40 gekehrt und später von hier aus wegen Kriegsgefahr oder wegen des Monotheletenstreites nach Nordafrika gegangen, wissen wir nicht. Jedenfalls war es von jetzt an der Kampf gegen den Monotheletismus wie gegen die severianischen Monophysiten, der ihn vorzugsweise in Anspruch nahm. In einer Reihe von Schriften und Briefen, die er nach allen Seiten richtete, sucht er die chalcedonensische Rechtgläubigkeit, die Zweinaturenlehre und 45 deren Konsequenz, die Lehre von zwei den zwei Naturen entsprechenden Willen und Wirkungsweisen des Gottmenschen gegen Monophysiten und Monotheleten wie gegen die kaiserlichen Abschwächungs- und Unionsversuche zu verteidigen. Durch ihn besonders wurde nach dem Tode des Kaisers Heraklius (641) Nordafrika der Hauptsitz der dyotheletischen Opposition, und diese erhielt dort sogar einen politischen Rückhalt an dem Statthalter Gregorius 50 (oder Georgius), der von Byzanz sich unabhängig zu machen suchte und vielleicht den dogmatischen Streit für diesen Zweck benutzen wollte (vgl. Neander, KG III, 371; Walch 202; Gfrörer, KG, III, 1, 64). In welch großem Ansehen Maximus bei Gregorius stand, aber auch wie sehr jener diesen wegen seiner Frömmigkeit, Rechtgläubigkeit, seiner treuen Fürsorge für Kirchen und Klöster schätzte, sehen wir aus den Briefen des Maximus. Als 55 nach der Thronbesteigung des Kaisers Konstans II. (642—668), des Enkels von Heraklius, der damalige Patriarch Pyrrhus von Konstantinopel wegen seiner Beteiligung an den Intriguen der Kaiserinwitwe Martina fliehen mußte und seine Zuflucht zu dem Präfekten Gregorius von Nordafrika nahm; da veranstaltete dieser zwischen Maximus und Pyrrhus jene Disputation, deren Akten zu den merkwürdigsten Urkunden des Monotheletenstreites 60 gehören (abgedruckt bei Combefis II, 159 ff.; Migne 91, S. 285 ff.; Mansi X, 709;

Auszüge bei Walch, Baur, Dorner, Hefele a. a. O.). Sie fand wahrscheinlich zu Karthago im Juli 645 in Gegenwart des Präfekten statt. Maximus zeigt dabei große dialektische Gewandtheit, theologische Belesenheit und entschiedene Überlegenheit über seinen Gegner Pyrrhus. Letzterer mag seine Gründe gehabt haben, sich überwinden zu lassen; doch sind wir nicht berechtigt, die ganze Disputation für eine bloße Komödie (Walch), für eine gut 5 angelegte Posse (Gfrörer) zu erklären. Dem Maximus jedenfalls war es ernst mit der Sache und er verfolgte dann auch den gewonnenen Sieg mit großer Energie. Auf seine Veranlassung hielten im Jahre 646 die Bischöfe von Nordafrika und der benachbarten Inseln mehrere Synoden zur Verdammung des Monotheletismus und forderten den römischen Bischof Theodor (642—649) auf, ihr Urteil mit der Auktorität seines Rufes zu 10 unterstützen. Maximus reiste mit Pyrrhus nach Rom; letzterer überreichte dem Papst eine Abschwörungsurkunde seiner bisherigen Lehren und wurde demzufolge als rechtmäßiger Patriarch in Konstantinopel anerkannt. So war es gelungen, eine Koalition zu gunsten des Dyotheletismus zu stande zu bringen, die Seele der Verbindung war Maximus, dem es vor allem um den Sieg der orthodoxen Lehre zu thun war; Pyrrhus gedachte mit Hilfe 15 Roms und Afrikas seinen verlorenen Patriarchenstuhl wieder zu gewinnen, Theodor die Auktorität des römischen Stuhles im Morgen- wie im Abendland geltend zu machen; Gregor aber, der Präfekt von Nordafrika, mit dem kaiserlichen Hof längst gespannt, steckte jetzt offen die Fahne der Empörung auf, aufgefordert angeblich durch eine Botschaft des Papstes Theodor und einen Sieg verheißenden Traum des Maximus (s. die Acta Maximi bei Combefis I, 30). Allein die scheinbar so aussichtsvolle Kombination zerschlug 20 sich plötzlich. Gregorius fiel 647 in der Schlacht gegen die Sarazenen, Patriarch Pyrrhus nahm seinen Widerruf zurück und machte seinen Frieden mit Kaiser Konstans, Theodor sprach in feierlicher Versammlung den Bann über ihn aus; Maximus bricht nun jede Verbindung mit Pyrrhus ab, entschuldigt sich wegen früherer zu freundlicher Behandlung desselben, und setzt seine Polemik gegen die Lehre von einem Willen von Rom aus fort. — 25 Nun erschien 648 der Typos des Kaisers Konstans. Die Ekthesis des Heraklius, an welcher Maximus so großen Anstoß genommen hatte, deren Urheberschaft er aber nicht dem Kaiser, sondern dem Patriarchen Sergius zuschrieb, wurde aufgehoben, alles fernere Streiten über die Lehre von zwei oder einem Willen bei schwerer Strafe verboten. Maximus, fortwährend in Rom, war auch jetzt wieder die Seele des Widerstandes; der Typos schien 30 ihm Christum zu einem Wesen ohne Willen und Thätigkeit, zu einem stummen und toten Götzen zu machen. Ein kaiserlicher Gesandter, namens Gregorius, der nach Rom kam, um dort die Annahme des Typos und die Herstellung des Kirchenfriedens zwischen Rom und Byzanz zu betreiben, wendet sich daher vor allem auch an den Abt Maximus, sucht ihn in seiner Zelle auf und hat mit ihm eine Besprechung, die aber erfolglos bleibt, da 35 Maximus nicht bloß die Vereinbarkeit des Typos mit den kirchlichen Symbolen, sondern auch das Recht des Kaisers zur Einmischung in dogmatische Fragen bestreitet (s. den Bericht, den M. selbst über diese Verhandlung giebt, bei Migne I, S. 113 cf. Acta 4). Großen Einfluß übt M. besonders auf Papst Martin aus, der im Jahre 649 auf Theodor gefolgt war. Er war es, der den Papst veranlaßte zur Abhaltung der Lateransynode d. J., 40 und wenn er gleich als Abt nicht unter den offiziellen Teilnehmern genannt wird, so hat er ihr dennoch nicht bloß angewohnt und eine dem Konzil von 37 Äbten und Mönchen den 8. Oktober überreichte Eingabe mitunterzeichnet (Mansi X, 910), sondern er war auch ohne Zweifel der intellektuelle Urheber der von dem Konzil zur Verdammung des Monotheletismus und des kaiserlichen Typos gefaßten Beschlüsse (Mansi X, 873 ff.; Walch 223). 45

Mehrere Jahre verlebte er nun zu Rom in der Stille eines Klosters. In diese Zeit mag, wie der Biograph angiebt (Acta S. S. 123 f.), die Abfassung mehrerer seiner Schriften fallen, und mehrere seiner Briefe geben Zeugnis, wie sehr er sich in die hierarchischen und dogmatischen Anschauungen Roms einlebte. Rom ist der Felsen der Wahrheit, auf dem 50 Christus die Kirche gründet; die Enden der Erde blicken hin auf die heiligste Kirche der Römer und auf ihr Bekenntnis, von ihm das Licht der Wahrheit erwartend, das die „heiligen sechs Synoden" dargelegt haben (Combef. II, 72. Vita 24). Allein zugleich mit oder doch bald nach seinem Freunde, Papst Martin, traf auch den Abt Maximus die Rache des byzantinischen Hofes. Er wurde mit zwei Schülern, beide namens Anastasius 55 (A. monachus und apocrisiarius), in Rom verhaftet, nach Konstantinopel gebracht und vor Gericht gestellt. Die Chronologie ist nicht ganz klar: daß die Verhaftung nicht schon 650 stattgefunden, hat schon Pagi dargethan (Baron., Annal. ed. Mansi XI, 435 sq.), aber auch die gewöhnliche Annahme (Pagi, Pinius, Walch, Hefele u. a.), die Verhaftung des Abtes habe gleichzeitig mit der des Papstes stattgefunden (17. Juni 653), ist nicht 60

genügend bewiesen. Die Prozeßverhandlungen gegen Maximus beginnen jedenfalls nicht vor Ende 654, da Martin schon März 654 nach dem Chersonnes geschafft, Pyrrhus im Juli oder Juni dieses Jahres verstorben war, und da in den Verhandlungen mit Maximus der Amtsantritt Eugens von Rom (seit August 654) vorausgesetzt ist (vgl. die 2. Aufl. dieser Encykl. X, 799 Anm.). Vielleicht hat man absichtlich so lange zugewartet, um erst das Verfahren gegen Papst Martin zu beendigen. Auch ist die Behandlung des Abtes von vornherein eine ganz andere als die des Papstes; nicht auf seine Bestrafung war es abgesehen, nicht einmal eine Änderung seiner dogmatischen Meinung verlangte man von ihm, sondern nur die Annahme des Typos, die Gutheißung eines äußerlichen Friedensvergleichs. Von seiten Roms hatte man nach Entfernung Martins und nach Einsetzung des neuen Papstes Eugen Nachgiebigkeit gegen die kaiserlichen Wünsche zu erwarten; wäre es gelungen, nun auch noch den vielgeltenden Abt, das Orakel der Orthodoxie im Morgen- und Abendland, zur Annahme des Typos und zur Aussöhnung mit dem byzantinischen Hof und Patriarchenstuhl zu vermögen, so war — glaubte man — der Kirchenfrieden hergestellt. Man ließ ihm daher Zeit; man brachte alle Mittel, Bitten, Einschüchterungen, Schmeicheleien, Versprechungen in Anwendung. Maximus aber blieb standhaft; allen Feinheiten geistlicher und weltlicher Überredungskunst setzte er die Ruhe eines guten Gewissens, aber auch den unbeugsamen Entschluß entgegen, keinen Zoll breit von der Wahrheit zu weichen. Da riß endlich seinen Gegnern die Geduld und er bekam die ganze Rohheit des byzantinischen Despotismus zu fühlen.

Über den Prozeß des Maximus haben wir ausführliche Protokolle in den Kollectaneen des römischen Bibliothekars Anastasius (bei Combefis I, S. XXIX ff., MSG 90, 109 ff., vgl. Walch, S. 254. 305; Hefele III).

Das erste Verhör fand vor dem geheimen Rat (in secretario) im kaiserlichen Palast in Konstantinopel statt. Es waren zunächst politische Anklagen, die man gegen ihn vorbrachte: Haß gegen den Kaiser und die kaiserliche Regierung, Mitschuld an dem Verlust Ägyptens und Nordafrikas an die Sarazenen, Beteiligung an dem Aufstande des nordafrikanischen Präfekten Gregorius, unehrerbietige Äußerungen über den Kaiser, endlich besonders Leugnung der priesterlichen Würde des Kaisers und Schuld an der Zerreißung der Kirche. Weitere Klagepunkte betrafen origenistische Ketzerei und Verleitung anderer dazu, dann die Verhandlungen mit Pyrrhus in Afrika und Rom. Maximus wußte sich wegen der meisten Anklagen zu rechtfertigen, blieb aber dabei, mit der Kirche zu Konstantinopel in keine Gemeinschaft treten zu können, weil diese durch Annahme der Unionsartikel des Kyros, der Ekthesis und des Typos von den „vier heiligen Synoden“ abgewichen und daher von der römischen Lateransynode mit Recht verdammt worden sei. Auf die Frage: *διάτι ἀγαπᾷς τοὺς Ῥωμαίους καὶ τοὺς Γραίκους μισεῖς;* antwortet er: *ἀγαπῶ τοὺς Ῥωμαίους ὡς ὁμοπίστους, τοὺς δὲ Γραίκους ὡς ὁμογλώσσους.* Er selbst habe kein eigenes Dogma, sondern nur das gemeinsame der katholischen Kirche; er wolle auch niemand verdammen, aber lieber sterben, als in irgend einem Punkt von dem wahren Glauben abweichen. Einen dogmatischen Vermittelungsvorschlag in der Lehre vom Willen Christi, den der Patriarch Petrus mit den Apokrisiariern des römischen Bischofs Eugen (654—657) vereinbart hatte (wonach in Christo drei Willen, ein hypostatischer und zwei natürliche, angenommen werden sollten), wies Maximus zurück und beharrte auf der Lehre von zwei Willen. Vor allem war es darauf abgesehen, ihn zur Anerkennung des Typos zu bewegen, den ja der Kaiser in der besten Absicht und lediglich zur Herstellung des Friedens erlassen habe; er möge nicht durch seine vielgeltende Autorität das Friedenswerk stören. Maximus warf sich unter Thränen auf die Erde nieder, er berief sich auf Gott und sein Gewissen; das einzige Mittel zur Herstellung des Kirchenfriedens sei Zurücknahme des Typos durch den Kaiser. So endete das erste Verhör zwar resultatlos, aber nicht ohne Aussicht auf Verständigung.

Neue Verhandlungen folgten den 18. Mai 655 (Acta Combefis I, p. XII) durch Abgesandte des Patriarchen Pyrrhus, dann einige Monate später durch die beiden Patriarchen Petrus von Konstantinopel und Macedonius von Antiochien. Es handelte sich teils um den Kompromiß zwischen dem Patriarchenstuhl von Byzanz und dem neuen Papst Eugen, teils um die Verdammung des Typos, um die Giltigkeit der Lateransynode von 649, um die Rechtmäßigkeit der Absetzung des Papstes Martin. Der Ton ist weit schroffer als in dem ersten Verhör. Man droht, man bietet Gnade an. Maximus läßt sich zu keinerlei Konzessionen herbei. Gleich am folgenden Tag wird von den beiden Patriarchen eine *σύνοδος ἐνδημοῦσα* veranstaltet; diese giebt dem Kaiser den Rat, über Maximus sowohl als über seinen Schüler Anastasius die im Typos angedrohte Strafe der Verban-

ung zu verhängen. Dies geschah: beide wurden voneinander getrennt, Maximus nach
m Schloß Bizya in Thracien, Anastasius nach Perberis gebracht.

Etwas über ein Jahr verlebte Maximus dort in kümmerlicher Lage, aber voll gedul-
ger Ergebung in Gottes Schickung (Combef. I, XLV). Da erschien (August 656) bei
m im Auftrag des Patriarchen von Konstantinopel der Bischof Theodosius von Cäsarea
. Bithynien nebst zwei weltlichen Bevollmächtigten des Kaisers, namens Paulus und
heodosius. Wieder sollte ein Versuch zur Güte gemacht werden. Maximus sollte er-
ären, weshalb er mit dem Stuhl von Konstantinopel keine Kirchengemeinschaft haben
olle. Wieder ging seine Erklärung dahin, die Annahme der Artikel des Kyros, der Ek-
esis und des Typos mache ihm das unmöglich; der letztere besonders, mit seinem Verbot,
berhaupt von einem oder zwei Willen zu reden, beraube Christum alles Wollens und
andelns. Er verlangt dessen Zurücknahme durch den Kaiser, sowie Anerkennung der La-
ransynode des Jahres 649. Theodosius entschuldigt den Typos mit der Absicht des
aisers, den Frieden herzustellen, glaubt aber, die förmliche Zurücknahme desselben und
e Anerkennung der Zweiwillenlehre in Aussicht stellen zu dürfen, unter der Bedingung,
ß Maximus dann in Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel treten wolle. Maximus
rwies ihn an den römischen Stuhl: *καθὼς ἀπαιτεῖ ὁ κανών· πρὸς τὸν Ῥώμης
ερὶ τούτου ἐγγράφως ἀποστείλατε* (Combef. I, LV). Man schied in Frieden; die
iserlichen Gesandten hofften, den Kaiser zur Abordnung einer Gesandtschaft nach Rom
stimmen und dadurch das Schisma heben zu können. Eine Verständigung schien sich
zubahnen. Maximus wurde (8. September 656) auf kaiserlichen Befehl nach dem
loster des heiligen Theodor bei Rhegium gebracht (Combef. I, LIX). Wieder erschienen
iserliche Gesandte in Begleitung des Bischofs Theodosius, um ihm zu eröffnen, der Kaiser
i bereit, ihn mit den höchsten Ehren in Konstantinopel zu empfangen, wenn er auf Grund-
ge des Typos mit ihm sich unieren und mit ihm das heilige Abendmahl feiern wolle;
r ganze Occident und ein großer Teil des Orients werde nur durch sein Beispiel von
r kirchlichen Einheit abgehalten, seine Aussöhnung mit dem Kaiser und dem Stuhl von
onstantinopel würde zur Einigung der ganzen Kirche führen. Maximus antwortete ab-
hnend und berief sich auf seine mit Bischof Theodosius getroffene Abrede; alle Macht
r Welt werde ihn nicht vermögen, wider sein Gewissen zu handeln und den Glauben
ı verleugnen. Da wurden die Anwesenden wütend über den starrköpfigen Mönch, der
h allein für orthodox halte, den Kaiser und die ganze Hauptstadt als häretisch verdamme.
ie überhäuften ihn mit Schmähungen und schritten zu thätlichen Mißhandlungen. Bischof
heodosius nahm sich seiner an: *τὰ γὰρ κανονικὰ πράγματα ἑτέρῳ διοικοῦνται
όπῳ*. Maximus blieb fest dabei: der Typos sei eine Verleugnung des wahren Glau-
ns; Gott und die heiligen Propheten und Apostel verlangen ein offenes Bekennen des
iligen und heilbringenden Glaubens; Schweigen sei Verleugnen, Verleugnung aber nicht
erstellung des wahren Friedens. — Am folgenden Tage, 14. September 656, wurde
laximus auf Befehl des Kaisers unter militärischer Bedeckung nach Salembria geführt;
on da brachte man ihn weiter nach Perberis, wo bereits sein Schüler, Anastasius, in der
erbannung sich befand (Combef. I, LXIII f.).

Hier enden die Akten, wie sie uns in der Collectio Anastasii erhalten sind. Nach
ner weiteren Erzählung (latein. bei Mansi XI, S. 3 f. griech. und latein. bei Combefis
. LXV; Migne S. 170; vgl. Vita c. 34 ff.), über deren chronologische Stellung und
schichtlichen Wert aber die Ansichten verschieden sind (vgl. Walch S. 308. 262; Hefele
20 und 223), wären Maximus und seine Schüler, die beiden Anastasius, später noch
nmal nach Konstantinopel gebracht, und nach einer neuen Verhandlung von einer Sy-
ode samt allen Verteidigern des Dyotheletismus feierlich anathematisiert worden. Darauf
be man Maximus und seine beiden Schüler dem Präfekten (*ἔπαρχος*) übergeben mit
r Weisung, sie geißeln, ihnen das Werkzeug ihrer Frechheit, ihre blasphemische Zunge
sschneiden und die rechte Hand abhauen zu lassen; so verstümmelt sollten sie dann durch
e 12 Quartiere der Hauptstadt umhergeführt und zuletzt lebenslänglich verbannt werden.
as Urteil wurde vollzogen und sie nach Lazika an der Ostküste des schwarzen Meeres
s dritte Exil abgeführt. Hier kamen die drei Gefangenen am 8. Juni 662 an, wurden
neinander getrennt und Maximus in das Kastell Schemarum (Schemari) an der
renze der Alanen eingeschlossen, wo er den 13. August 662 starb (Vita S. XXVII)
: einem Alter von 82 oder 83 Jahren. Von seinen beiden Schülern war der eine,
nastasius monachus, schon den 24. Juli ihm im Tode vorangegangen, der andere,
nastasius apocrisiarius, soll den 11. Oktober 666 im Exil gestorben sein (Combefis
LXX und LXXX; Migne 193 ff.).

Die Kirche hat ihn als Konfessor oder Märtyrer geehrt (s. zwei Officia S. Maximi bei Combefis I, LXXXVII ff. und einen angeblich von Johannes Damasc. herrührenden Kanon ebendas. S. XCII ff.; weiteres über den Cultus S. Maximi in den AA SS 13. Aug. S. 114 ff.) und sein wie seiner beiden Schüler Ende mit mancherlei Wundererzählungen ausgeschmückt: Anastasius soll mit abgehauener Hand geschrieben, Maximus mit ausgeschnittener Zunge geredet und seinen Todestag voraus verkündigt haben, himmlische Flammen sollen nächtlicherweile an seinem Grabe im Kloster des heiligen Arsenius in Lazika erschienen, viele Wunderheilungen ebendort geschehen sein (s. die verschiedenen Vitae und griechische Menäen, AA SS S. 111). Man hat keinen Grund (mit Walch S. 310) zu zweifeln, ob die Strafe an Maximus überhaupt vollstreckt worden sei, da doch das Faktum des Zungen- und Handabschneidens nicht bloß von der einstimmigen Tradition, sondern auch von den Geschichtschreibern (wie Theophanes, Cedrenus, Zonaras) bezeugt, auch der byzantinischen Justiz jener Zeit ganz entsprechend ist. Aber auch jene Wundergeschichten, womit die Legende das Ende des heiligen Bekenners ausgestattet hat, bergen im Gewande der Zeit einen tieferen Sinn: mit dem Tode der beiden Hauptverteidiger der dyotheletischen Lehre, Martin und Maximus, war dem orthodoxen Bekenntnis die Hand abgehauen, die Zunge ausgeschnitten, und dennoch war es nicht stumm noch lahm. Kaiser Konstans II. fiel nach wenigen Jahren als ein Opfer des Hasses, den er namentlich auch durch die Behandlung der beiden Wahrheitszeugen sich zugezogen hatte, und 18 Jahre später gewann das in so roher Weise zum Schweigen gebrachte Bekenntnis doch den Sieg und die Anerkennung der Kirche auf der 6. ökumenischen Synode 680. Im Gedächtnis der Nachwelt aber lebte Maximus fort als Konfessor, *ὁ παμμέγιστος Μάξιμος*, als Wegweiser der Orthodoxie, als Lehrer der Gottseligkeit und heiligen Sittenstrenge, als Leuchter der Welt, Zierde des Mönchtums, Leier des heiligen Geistes, als der Mann mit der süßen honigfließenden Zunge (Combefis S. XCII), als Märtyrer geistiger Freiheit und christlichen Wahrheitsmutes mitten in einer Zeit sittlicher Roheit, geistiger Knechtschaft und kirchenpolitischer Verknöcherung.

II. Schriften hat Maximus trotz seines vielbewegten Lebens in großer Zahl hinterlassen, aber es ist später seinem Namen auch manches zugeschrieben worden, was nicht von ihm herrührt. Trotz ihrer vielfachen Dunkelheit und Schwerverständlichkeit, die teils im Inhalt, teils in seinem schwülstigen Stil ihren Grund hat und worüber bei allen, die sich damit beschäftigt haben, von Photius an bis auf den neuesten Herausgeber, nur eine Stimme ist, sind seine Werke dennoch, sowohl um ihres berühmten Verfassers als um ihres tiefsinnigen und erbaulichen Gehaltes willen, zu allen Zeiten, zumal in den griechischen Klöstern, aber auch von den tiefsinnigsten Geistern des Abendlandes, wie von einem Joh. Scotus Erigena, sogar von frommen und gelehrten Frauen, wie von der Kaiserin Irene und ihrer Tochter Anna Comnena (Alexias V, 147) viel gelesen und hoch geschätzt worden. Seine Werke wurden darum auch vielfach abgeschrieben, und so besitzen wir von denselben zahlreiche Handschriften auf verschiedenen Bibliotheken (s. die Nachweisungen von Oudin 153 f., von Fabricius und Harleß 637 und 677, von Oehler in der Vorrede). Verzeichnisse der einzelnen Schriften haben in älterer Zeit Photius (Biblioth. ed. Bekker p. 154; cod. 192 sqq.) und der Verfasser der Vita Maximi (Acta SS a. a. O.), in neuerer Baronius, Cave, Ellies du Pin, Oudin, Ceillier, Schröckh, Fabricius gegeben. Letzterer zählt im ganzen 53 verschiedene Schriften des Maximus; davon sind 48 gedruckt (44 bei Combefis, 4 anderwärts); 5 inedita s. deperdita s. bei Fabricius IX, 676 f., MSG 90, 49 f., vgl. dazu die Angaben bei Ehrhard in Krumbachers Gesch. der byz. Litt.², S. 64 oben.

Eine Gesamtausgabe besitzen wir nicht. Eine solche wurde von dem Dominikaner Franz Combefis unternommen, aber nicht zu Ende geführt. Zwei Bände davon erschienen u. d. T.: S. Maximi Confessoris, Graecorum theologi eximiique philosophi, opera ex probatissimis mss. codd. . . . . eruta, nova versione subacta notisque illustrata, op. et stud. R. P. Fr. Combefis, Ord. Pr. Parisiis 1675, Fol. Ein dritter Band war in Aussicht gestellt, erschien aber nicht, da der Herausgeber 1679 starb. Den Prospekt desselben s. bei Montfaucon, Biblioth. Coisliniana, Paris 1715, S. 307 ff., bei Fabricius S. 637 ff. Anordnung, Text und lateinische Übersetzung lassen manches zu wünschen übrig. Vorschläge zu einer neuen Ausgabe und zu besseren Anordnung macht Oudin Tom. I (diss. de S. Maximo).

Wir teilen die Werke in 5 Klassen: a) exegetische, b) Scholien zu Kirchenvätern, c) dogmatisch-polemische, d) ethisch-asketische, e) Varia.

a) Die exegetischen Schriften geben nicht sowohl Auslegungen als vielmehr

theologisch-mystische Exkurse zu verschiedenen Abschnitten der heil. Schrift. Mit dieser hat Maximus, wie er selbst versichert (Combef. I, 266) und wie alle seine Schriften zeigen, sich gründlich beschäftigt; dabei huldigt er, obgleich er manchmal auch auf sprachliche und Sacherklärungen sich einläßt, doch grundsätzlich der Lehre von einem unendlichen Schriftsinn und der anagogischen oder allegorischen Interpretationsmethode nach alexandrinischem Vorgang. 1. Die bedeutendste seiner Schriften dieser Klasse sind die **Quaestiones ad Thalassium in locos scripturae difficiles**, *περὶ διαφόρων ἀπόρων τῆς θείας γραφῆς* (ed. Combef. I, 1—296), gerichtet an einen Presbyter und Abt Thalassius, ohne Zweifel denselben, von dem wir eine Sammlung von 400 moralischen und asketischen Sentenzen besitzen und den wir aus den Akten der Lateransynode als Abt eines römischen Klosters kennen (s. Mansi X, 903. 910). Nach einer Abhandlung über das Böse enthält die Schrift in 6 oder 7 Büchern 65 Anfragen über schwierige Stellen der heil. Schrift nebst den Antworten des Maximus, wobei jedoch das Schriftwort fast nur als Anknüpfungspunkt dient für die reichsten dogmatisch-ethischen und mystisch-theosophischen Gedankenentwickelungen. Schon Photius klagt über die Schwerverständlichkeit dieser Schrift (Bibl. cod. 192, p. 156 ed. Bekker), erkennt aber auch ihren reichen Gehalt an christlichen Ideen an. Wir besitzen dazu, wie zu einigen anderen Schriften des Maximus, noch kurze griechische Scholien, die nicht, wie Combefis glaubt, von dem Verfasser selbst herrühren, sondern 1100 geschrieben scheinen. 2. Ähnlichen Inhalts, aber kürzer und minder originell sind die **Quaestiones et dubia**, *πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις καὶ ἐρωτήσεις καὶ ἐκλογαὶ διαφόρων κεφαλαίων ἀπορουμένων* (I, 300—334), 79 Fragen und Antworten über Schriftstellen und andere Gegenstände; — 3. **ad Theopemptum scholasticum** I, 635—640), über drei neutestamentliche Stellen; — 4. **expositio in psalmum LIX**, allegorisch-mystische Auslegung von Ps 59 (nach unserer Zählung 60) (I, 335—343); — 5. **orationis dominicae brevis expositio**, *εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ Πάτερ ἡμῶν, πρός τινα φιλόχριστον, ἑρμηνεία σύντομος* I, 344—356), reich an mystischen Ideen, Darlegung der im Vaterunser enthaltenen *μυστήρια*, deren er sieben zählt: *θεολογία, υἱοθεσία ἐν χάριτι, ἰσοτιμία πρὸς ἀγγέλους, ἀιδίου ζωῆς μετοχή, φύσεως ἀπαθῶς πρὸς ἑαυτὴν συνούσης ἀποκατάστασις, τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας κατάλυσις, τῆς . . . . τοῦ πονηροῦ τυραννίδος καθαίρεσις*. Ein großer Teil dieser Schrift, welche die patristischen Vaterunser-Erklärungen würdig abschließt, hat Aufnahme in die Catenen gefunden (Cat. in Matth. ed. Balth. Corderius, Antwerpen 1847, Fol.); — 6. Fragmente weiterer exegetischer Schriften des Maximus, z. B. zu den Psalmen, Jesajas, Lukas, Jakobus, eines paraphrasierenden Kommentares zum Hohenlied findet sich in den griechischen Catenen z. B. bei Fronto Ducäus Auctar. Bibl. Patr. II, S. 681; Bibl. Patr. ed. Morell. tom. XIII; weiteres bei Fabricius S. 677; — 7. ungedruckt ist eine Schrift **de secundo adventu** (s. Fabricius S. 676).

b) Wie Maximus hier den Schrifttext weniger erklärt, als vielmehr zur Anknüpfung seiner theologisch-mystischen Betrachtungen verwendet, so verfährt er ähnlich mit patristischen Texten in seinen **Scholia** und **Ambigua** zu Gregor von Nazianz und Dionysius Areopagita: auch hier ist es ihm nicht sowohl um Erklärung fremder Gedanken zu thun, als um Entwickelung der eigenen theologischen und mystischen Ideen, die an jene mehr oder minder frei angelehnt werden. Es sind drei derartige Sammlungen, die wir besitzen: 1. **Scholia in Opera S. Dionysii Areopagitae**, griechisch herausgegeben Paris bei Morell 1562, 8° (mit Dionysius Areop. und Georgius Pachymeres); griechisch und lateinisch in der Ausgabe des Dionysius, Antwerpen 1615, Fol.; am besten cum versione Balth. Corderii S.J. Paris 1633, Fol., Antwerpen 1634, Fol. Combefis beabsichtigte (in dem nicht erschienenen dritten Bande seiner Ausg.) einen aus verschiedenen codd. vermehrten und verbesserten Abdruck dieser Scholien zu geben, s. Harleß zu Fabric. S. 667. 2. *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν*, **de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii (Naz.)**, über 4 Stellen aus Gregors oratt. de filio und über die epistola Dionysii Areop. ad Cajum monachum, mit Zuschrift an einen Abt Thomas. 3. **Ambigua in Gregorium Naz.** *Ἄπορα εἰς Γρηγόριον* s. *περὶ τῶν ἀπορηθέντων κεφαλαίων ἐν τοῖς τοῦ ἁγ. Γρηγορίου τοῦ θεολόγου λόγοις*, ad Johannem Cyzici Archiep. Erwähnt wird diese Schrift von Maximus selbst in den quaest. ad Thalassium I, 87 und von Johannes Tzetzes Chiliad. IX, v. 866. Dieses Werk des Maximus ist es, das von Joh. Scotus Erigena c. 864 aus Auftrag des Königs Karl des Kahlen ins Lateinische übersetzt wurde; s. dessen Zuschrift an den König (bei Gale und Floß in ihren Ausgaben des Scotus Erig.; Oehler S. 35), worin Erigena über sein Verhältnis zu Maximus und das des letzteren

zu Dionysius Aufschluß giebt. Herausgegeben wurde das griechische Original mit der Uebersetzung von Thomas Gale in seiner Ausgabe von Erigena, de divisione naturae, Oxford 1681, Fol.; einen Abdruck dieser Ausgabe giebt Floß in Mignes Patrologie Bd 122, S. 1194 ff. Beide Ausgaben sind aber nicht vollständig; einen vollständigeren und besseren Text (von Nr. 2 und 3) giebt der Codex Gudianus in Wolfenbüttel, woraus Franz Oehler das Ganze herausgegeben hat u. d. T.: Anecdota Graeca, tom. I. continens S. Maximi Confessoris de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii, ad Thomam V. S. librum etc. nunc primum integrum edidit Fr. Oehler, Halis 1857, 8°; vgl. dessen praefatio S. VI ff., s. auch MSG 4, 15—432. 527—576; 91, 1031—1417. 4. Verwandten Inhalts scheint zu sein das Ineditum: Quaestiones sacrae miscellaneae ad Nicephorum chartophylacem Constantinop., *ἐρωτήσεις πρὸς Νικηφόρον περὶ διαφόρων κεφαλαίων*, handschriftlich in Wien (s. Lambecius, Bibl. Caes. Vindeb. VI, p. 56).

c) Die dogmatisch-polemischen Schriften des Maximus behandeln teils christologische, teils trinitarische, teils anthropologische Fragen. Am wichtigsten für die Dogmengeschichte sind die ersteren, die sich teils auf den monophysitischen, teils auf den monotheletischen Streit beziehen. In jenen verteidigt Maximus die dyophysitische Lehre des Chalcedonense gegen die monophysitischen Severianer, besonders gegen die von Philoxenus und Severus im 6. Jahrhundert aufgestellte Lehre von einer zusammengesetzten Natur, *μία φύσις σύνθετος*, in Christo (s. Dorner, II, 164 ff.). Hierher gehören: 1. Epistola ad Joannem Cubic. de rectis ecclesiae decretis et adversus Severum haereticum (Bd II, S. 259—291); 2. ad Petrum Illustrem oratio brevis s. liber adv. dogmata Severi (II, 291 ff.), geschrieben vor 634; 3. ad eund. epistola dogmatica (II, 307 ff.); 4. de communi et proprio h. e. de essentia et hypostasi ad Cosmam diaconum Alex. (II, 313 ff.); 5. de duabus Christi naturis (II, 76); 6. de qualitate, proprio et differentia ad Theodorum, presbyt. in Mazario Siciliae (II, 134 ff.); 7. pro synodo Chalcedonensi ad symbolum additio (II, 140 ff.); 8. capita de substantia et natura, de hypostasi et persona (II, 143 f.); 9. ad Julianum scholasticum Alex. de ecclesiastico dogmate, quod attinet ad dominic. incarnationem (II, 336 ff.); 10. ex persona Georgii praefecti Afr. ad moniales, quae Alexandriae a cathol. fide discesserant (II, 339 ff.).

Schon unter diesen Schriften sind mehrere, die im Monophysitismus zugleich den Monotheletismus bekämpfen. Weit größer aber ist nun noch die Zahl der speziell auf die Willenslehre bezüglichen Schriften; sie gehören sämtlich zu den wichtigsten Urkunden des Monotheletenstreites. Walch S. 499 f. zählt 19 hierher gehörige Schriften des Maximus auf; vgl. auch Dorner II, 235 ff. Die wichtigsten darunter, weil sie die Hauptkontroversen am kürzesten zusammenfassen, sind vor allem 1. die Acta disputationis cum Pyrrho, *διάλεξις Μαξίμου πρὸς Πύρρον* (bei Combefis II, S. 159—195, auch sonst mehrfach gedruckt bei Baronius Anal. t. VIII, in den Konziliensammlungen von Binius, Labbé, Mansi X, 710); 2. epistola ad Pyrrhum Presb. et Hegumenum, kurz nach 633 geschrieben (II, 343); 3. tomus dogmaticus ad Marinum Diaconum in Cyprum insulam missus (II, 34); 4. ad Marinum Presbyterum epistola de duabus in Christo voluntatibus (II, 1); 5. ad Marinum ex tractatu de operationibus et voluntatibus, griechisch zuerst herausgegeben Lugd. Bat. 1617, 8°; Combef. II, 18; 6. ad Marinum Cypri presbyterum responsa, Beantwortung von Einwürfen des Diakonus und Rhetors Theodor von Byzanz, geschrieben nach 642 (II, 117); 7. tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum (II, 123); 8. ad Marinum presbyterum Cypri, geschrieben aus Karthago, wie es scheint im Jahre 645; 9. defloratio ex epistola scripta ad Petrum Illustrem, ubi Pyrrhi, Sophronii papae Honorii mentionem facit, Fragment eines nach 641 geschriebenen Briefes (II, 74); 10. Spiritalis tomus et dogmaticus adv. Heraclii Ecthesin, ad Stephanum Dorensem episcopum, geschrieben aus Rom zwischen 645 und 648 (II, 81); 11. Hegumenis et monachis ac catholicis populis per Siciliam constitutis, geschrieben, wie es scheint, auf der Insel Sizilien selbst, und zwar wahrscheinlich nach 646 (vgl. Assemani S. 173 f. II, 58); 12. ad Gregorium presb. et hegum. de Christi mysterio (II, 27); 13. ad Nicandrum episc. de duabus in Christo naturis (II, 46); 14. de duabus unius Christi dei nostri voluntatibus, an einen ungenannten Abt (II, 98); 15. non posse dici unam in Christo voluntatem (II, 146); 16. capita decem de duplici voluntate domini ad orthodoxos (II, 149); 17. ex quaestionibus a Theodoro monacho propositis (II, 151); 18. adversus eos, qui dicunt, dicen-

dam unam Christi operationem, drei kurze Abhandlungen gegen dreierlei Behauptungen der Monotheleten; 19. ad illud: si possibile est, transeat a me calix (II, 32); 20. variae definitiones, ὅροι διάφοροι (II, 78), früher herausgegeben von Höschel, Heidelberg 1591, 8° und Augsburg 1599, 8°; 21. distinctionum et unionum definitiones (II, 115); 22. diversae patrum de duabus operationibus domini Jesu Christi definitiones (II, 154).

Auf trinitarische Fragen beziehen sich 1. der Brief an den Presbyter Marinus aus Cypern (II, 69—72) über die Lehre vom Ausgang des hl. Geistes, ferner 2. ein Fragment über dieselbe Frage, ex opere 63 dubiorum ad Achridae regem I, 671, von zweifelhafter Echtheit, und endlich 3. die sicher unechten dialogi V de trinitate II, 381—484, Disputation eines Orthodoxen mit einem Arianer, Macedonianer, Apollinaristen früher von den einen dem Athanasius, von anderen dem Theodoret zugeschrieben; in mehreren Handschriften tragen sie den Namen des Maximus, zeigen aber nach Inhalt und Stil mit den übrigen Werken des Maximus keine Verwandtschaft, vgl. Fabricius VIII, 205; IX, 651. Neuerdings hat J. Dräseke versucht, die drei ersten dieser Dialoge als von Apollinaris von Laodicea verfaßt zu erweisen.

Anthropologische Fragen behandelt Maximus in dem Traktat περὶ ψυχῆς, de animae natura et affectionibus (auch in Analecta Patrum, Venet. 1781) sowie in den beiden Briefen ad Joannem archiepiscopum Cyzicenum, über die Unkörperlichkeit der Seele (II, 238—43) und an einen Presbyter Johannes oder Jordanes, über das bewußte Fortleben der Seele, geschrieben im Jahre 642 (II, 243—47).

d) Eine vierte Hauptklasse bilden die ethisch-asketischen Schriften des Maximus, teils ethische Traktate, teils Sentenzensammlungen. Zu den ersteren können wir rechnen mehrere der Briefe, z. B. ad Joannem Cubicularium de caritate II, 219—31, ad eund. de tristitia secundum deum II, 231—35, ad eund. cur alii aliis divino iudicio praesint homines II, 253, ad Georgium praefectum Africae sermo hortatorius (II, 201 ff.) und andere, bes. aber den λόγος ἀσκητικός, liber ad pietatem exercens I, 367—393, Dialog zwischen einem Abt und einem jüngeren Mönch über die vornehmsten Pflichten des geistlichen Lebens, Liebe Gottes und des Nächsten, Welt- und Selbstverleugnung u. s. w. — eine Schrift, ausgezeichnet durch Wärme und sittlichen Ernst, nützlich für alle, wie Photius sagt (bibl. 193), besonders aber für die, welche eines asketischen Lebens sich befleißigen, auch durch größere Einfachheit, Fluß und Abrundung der Darstellung von anderen Schriften des Maximus sich vorteilhaft unterscheidend. Mit Recht zählt man diese Schrift zu dem Besten, was uns von asketischer Litteratur aus der griechischen Kirche erhalten ist. Dieselbe wurde erstmals von W. Pirkheimer in lat. Übersetzung herausgegeben, Nürnberg 1530, 8°, übersetzt von Nobilius mit einigen Schriften des Basilius und Chrysostomus, Rom 1587, 4°; in der Bibl. Patr. Lugd. XII, 479 und 506. Einen Anhang zu diesem Liber asceticus bilden die Capita de caritate, κεφάλαια περὶ ἀγάπης (I, 394—460), eine Sammlung von 400 Sentenzen, meist ethischen, zum Teil auch dogmatischen und mystischen Inhalts, eingeteilt nach Analogie der vier Evangelien in vier Centurien, gerichtet an einen Mönch Elpidius. Photius erwähnt diese Sammlung cod. 193, auch haben wir dazu griech. Scholien von unbekanntem Verfasser. Herausgegeben wurde sie zuerst (unter dem falschen Namen des Maximus von Turin) 1531 zu Hagenau von Opsopöus griechisch und lateinisch, dann 1546 von Konrad Gesner in Zürich zugleich mit den loci communes des Maximus (s. unten) und mit den Sentenzen des Antonius Melissa, 1550 zu Basel in dem Micropresbyticus, 1558 ebendas. in den Orthodoxographi, 1616 zu Helmstädt von Jos. a Fuchte, sodann mehrfach in den Bibl. Patr. z. B. Colon. Bd VII.

Eine ähnliche Sentenzensammlung, nur mit dem Unterschiede, daß darin neben dem ethisch-asketischen das dogmatische und mystische Element vorwaltet, sind die κεφάλαια περὶ θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ υἱοῦ θεοῦ, capita theologica et oeconomica CC., auch γνωστικὰ κεφάλαια genannt (I, S. 461—511). Sie stehen, wie schon Photius cod. 194 bemerkt, in der Mitte zwischen den capita de caritate, mit denen sie die Sentenzenform gemein haben, und den quaestiones ad Thalassium, denen sie inhaltlich verwandt sind. Ein Teil dieser Sammlung, wie der capita de caritate, deckt sich mit Sentenzen in den κεφάλαια νηπτικά des Markus Eremita (s. die Nachweisungen bei Combefis, (II, 702 ff. Die Identität beschränkt sich auf κεφ. 1—26 des Markus). Übrigens werden die νηπτικά des Markus nicht echt sein; daher bleibt die Möglichkeit offen, daß Maximus hier selbstständig ist und die Entlehnung auf seiten des Pseudomarkus liegt (so Kunze, Markus Eremita, 1895, S. 52). — An diese beiden

schließen sich sodann noch zwei weitere Sammlungen ähnlicher Art, nämlich die *κεφάλαια διάφορα θεολογικά τε καὶ οἰκονομικὰ καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας*, capita diversa 500 theologica et oeconomica, I, 512—634, zuerst herausgeg. von Joh. Picus in Paris 1560, 8°, und *ἕτερα κεφάλαια*, alia capita 243, ähnlichen ethisch-asketischen Inhalts, zuerst herausg. von Combefis, aus einem cod. Vatic., I, 640—71. Die größte derartige Sammlung, die jedoch gar nichts Eigenes von Maximus enthält, sondern bloß Excerpte teils aus der hl. Schrift, teils aus allerlei christlichen und heidnischen Schriftstellern, sind endlich seine *κεφάλαια θεολογικὰ ἤτοι ἐκλογαὶ ἐκ διαφόρων βιβλίων τῶν τε καθ' ἡμᾶς καὶ τῶν θύραθεν*, capita theologica, auch sermones per excerpta oder loci communes genannt, das letzte Stück der Combefisschen Ausgabe II, 528—689; MSG 91, 719—1018, eingeteilt in 71 Abschnitte (*λόγοι*, sermones). Es ist das eine jener Blumenlesen oder moralischen Sentenzensammlungen, wie sie von griechischen Schriftstellern der späteren Zeit in großer Zahl veranstaltet und, wie es scheint, besonders in den Klöstern benutzt wurden (vgl. Fabricius, Bibl. gr. ed. Harless Vol. IX, S. 569 ff.; Schoell, Geschichte der griech. Litt. III, S. 182), von der bekannteren Blumenlese des Stobäus dadurch verschieden, daß Maximus seine Sentenzen nicht bloß aus Profanskribenten, sondern vor allem aus der hl. Schrift und den Kirchenvätern entnommen hat. Die erste Ausgabe mit lateinischer Übersetzung veranstaltete Konrad Gesner, Zürich 1546, Fol., zugleich mit der ähnlichen Sammlung des Antonius Melissa; in späteren Ausgaben wurde die Sammlung des Maximus mit der des Melissa (Genf 1609), beide mit der des Stobäus vermischt (Frankf. 1851, Fol.); Combefis hat die Sammlung des Maximus wieder auszuscheiden versucht. Weiteres s. bei Fabricius ed. Harleß S. 652; Nicolai, Griechische Litteratur-Geschichte, III, 309 ff. und die dort weiter verzeichnete Litteratur. Zwischen der Sammlung des Maximus und den unter dem Namen des Johannes von Damaskus gehenden Sacra Parallela besteht ein litterarischer Zusammenhang. Holl hat es in höchstem Grade wahrscheinlich gemacht, daß die *κεφάλαια θεολογικά* des Maximus — freilich nicht in der uns vorliegenden Gestalt — eine der Quellen der Sacra parallela sind. Dann aber liegt kein Grund vor, nicht an Maximus als dem Verfasser einer derartigen Sammlung festzuhalten, die allerdings mannigfache Entwickelungsstufen durchlaufen haben wird, ehe sie die bei Combefis vorliegende Gestalt empfing (s. Holl, TU NF I, 1 S. 342 ff. und V, 2 S. XXI ff.).

e) Zu den Varia rechnen wir hauptsächlich zwei Schriften des Maximus, die ein höheres Interesse bieten, seine Mystagogie und seine Kirchenrechnung, ferner seine Briefe und Gedichte. 1. Die *Μυσταγωγία, περὶ τοῦ· τίνων σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς συνάξεως τελούμενα συνέστηκε* (Bd II, S. 489—526), enthält Betrachtungen über die symbolisch-mystische Bedeutung der Kirche und der verschiedenen kirchlichen Kultushandlungen, entnommen angeblich den mündlichen Belehrungen eines ehrwürdigen und weisen christlichen Greises und gerichtet *πρὸς τὸν θεοχάριστον*, — eine jener christlichen Mystagogien oder Auslegungen der Liturgie, wie sie uns aus der späteren griechischen Kirche mehrfach erhalten sind (s. Gaß, Nikolaus Kabasilas S. 155 ff.). Frühere Ausgaben dieser Schrift von Höschel, Augsb. 1599, 8; von Fronto Ducäus, Auctar. Bibl. Patr. Bd II, S. 166 ff.; in der Bibl. Patr., Paris 1654, Bd XI, S. 410 ff.; auch in den Liturgiae Patrum, Paris 1560, Antwerpen 1592. Weiteres bei Fabricius S. 651 f., und Gaß a. a. O.; Steitz, Abendmahlslehre in JdTh XI, S. 229 ff. 2. Die Kirchenrechnung, Computus ecclesiasticus oder, wie der griechische Titel lautet, *ἐξήγησις κεφαλαιώδης περὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν πάσχα, τὸ διαγραφὲν κανόνιον ἑρμηνεύουσα*, brevis enarratio christiani paschatis, qua descripti laterculi ratio declaratur, geschrieben nach der eigenen Angabe (III, 9) im Jahre 640, dediciert dem Patricius Petrus Illustris, eine Anleitung zum Verständnis der christlichen Festrechnung und der biblischen wie profanen Chronologie (vgl. die Art. Osterchklus und Zeitrechnung). Diese Schrift fehlt in der Combefisschen Ausgabe; Auszüge daraus gab zuerst Jos. Scaliger, De emendatione temp. lib. VIII, 736 ff.; einen vollständigen Abdruck mit lateinischer Übersetzung und Noten D. Petavius in seinem Uranologium, Paris 1630, fol., p. 313, MSG 19, 1217—1280. — Eine andere chronologische Schrift, die dem Maximus in einem Wiener Kodex zugeschrieben wird: chronologia succincta vitae Christi veröffentlichte Bratke ZKG XIII, 382—84. Noch ungedruckt, aber von zweifelhafter Echtheit: ein Lexicon s. *συναγωγὴ λέξεων* (Combefis I, 680; Fabricius a. a. O.). — 3. Briefe des Maximus giebt Combefis 42 (Bd II, S. 201—381), wozu noch mehrere anderwärts gedruckte und ungedruckte hinzukommen; sie sind teils von dogmatischem, ethischem, mystischem, teils von mehr allgemeinem, persönlichem Inhalt; viele der

selben können ebensogut zu den theologischen Abhandlungen gerechnet werden. Datiert sind wenige, adressiert 9 an Johannes Cubicularius, 6 ad Polychronium abbatem, 5 ad Thalassium presbyterium et abbatem, 2 ad Constantinum sacellarium, 2 ad Johannem presbyterum, 2 ad Johannem episcopum, 2 ad Cyrisicium ep., 2 ad Petrum Illustrem, 2 ad Cosmam diac., 1 ad Georgium s. Gregorium Africae praef., ad Pyrrhum etc.; s. Fabricius S. 647; Ceillier S. 703 ff. — 4. Drei Hymnen von Maximus s. bei Daniel, Thes. hymnolog. III, 97 ff.; MSG 91, 1418 ff.

III. Die theologische Lehre des Maximus hat bis heute keine allseitige Bearbeitung erfahren. In den Geschichten der Philosophie und in den dogmengeschichtlichen Werken kommen nur einzelne Seiten zur Sprache. Eine ausführliche Darstellung der Hauptlehren bot Wagenmann in der ersten Aufl. dieser Encykl. XX, 129—144.

Es sind sehr verschiedenartige Gedankenelemente, — philosophische und theologische, Platonismus und Aristotelismus, Schriftgedanken und nicänisch-chalcedonensische Orthodoxie, die Theologie der griechischen Väter, bes. der beiden Gregore, endlich aber vorzugsweise die Ideen der christlichen Mystik, und zwar diese wieder in der doppelten Gestalt der subjektiven Asketik des ägyptischen Mönchtums und der hierarchisch-kirchlichen Mystik des areopagitischen Systems —, welche in dem tiefen und reichen Geiste des Maximus zusammenfließen. Und er hat dieselben vermöge einer seltenen Vereinigung dialektischer Schärfe und mystischer Stimmung in kräftiger Gedankenarbeit zur Einheit einer philosophisch-theologischen, theosophisch-mystischen Weltanschauung zusammenzufassen gesucht, — welche die besten Gedanken seiner Vorgänger in sich enthält und als reifste Frucht der bisherigen Entwickelung der Theologie in der griechischen Kirche bezeichnet werden warf (vgl. Huber S. 342). Vor einer einseitigen Bewunderung seines Systems wird uns freilich die doppelte Wahrnehmung bewahren, einmal daß Maximus, hierin der echte Sohn seiner Epigonenzeit, der Zeit des Absterbens hellenischer Philosophie und altchristlicher Theologie, doch weit mehr ein rezeptiver, verschiedene Gedankenströmungen in sich zusammenfassender und verarbeitender, als ein wahrhaft schöpferischer Geist war, und fürs andere, daß die Kraft seines Denkens sich an den überlieferten Stoffen bricht, weshalb er es auch formell zu keiner systematischen und methodischen Darstellung seiner Ideen bringt, diese vielmehr bald an fremde Gedanken kommentarienartig anhängt, bald in aphoristischer Sentenzenform lose aneinander reiht. Unter jenen verschiedenen geistigen Faktoren aber ist derjenige, der den größten Einfluß auf ihn geübt hat und in welchem wir die unmittelbare Voraussetzung seiner Lehre zu erkennen haben, unstreitig die areopagitische Mystik. Den pseudodionysischen Schriften, die in jener ganzen Zeit und allermeist im Monotheletenstreit eine so große Rolle spielen, hat Maximus seine Grundgedanken entnommen; er hat sie unzähligemal citiert, excerpiert und kommentiert; und durch seine Autorität vorzüglich den weitreichenden Einfluß derselben auf die mittelalterliche Theologie und Mystik des Abendlandes wie des Morgenlandes vermittelt. Er preist ihren Verfasser als den heiligen Offenbarer göttlicher Geheimnisse, als den *πανάγιος, μέγας ἅγιος, ὄντως θεοφάντωρ* (II, 49. 51. 491. 526 u. ö.) und ist von seiner Orthodoxie ebenso überzeugt, wie von seiner Identität mit dem Dionysius Areopagita der Apostelgeschichte. Aber Maximus hat auch Selbstständigkeit, Nüchternheit und Vielseitigkeit genug besessen, um keineswegs in blinder Verehrung den Lehren des falschen Dionysius sich hinzugeben. Er hat nicht bloß aus Bescheidenheit ein zu tiefes Eingehen in das Einzelne abgelehnt (quaest. in scr. I, p. 29; mystag. II, p. 526), sondern auch in wesentlichen Punkten, und zwar sowohl nach der theologisch-soteriologischen, als nach der ethisch-anthropologischen Seite hin das areopagitische System teils modifiziert, teils weitergebildet, so daß man die Lehre des Maximus kurz mit Baur (S. 263. 268) als ethische oder christliche Modifikation des areopagitischen Systems, richtiger noch als ethisch-theologische Umbildung und Fortbildung desselben bezeichnen kann. Das ist bedingt sowohl durch den dogmatischen Traditionalismus des Maximus, als dadurch, daß auch er die seit der Zeit Justinians zur Verteidigung der Orthodoxie vollzogene Wendung zu den aristotelischen Begriffen mitgemacht hat. Wenn also der Charakter des dionysischen Systems in unmittelbarer Verschmelzung von Neuplatonismus und Christentum besteht (Baur S. 247), wobei die christliche Gottesidee, der ethische Begriff der Sünde und Erlösung, besonders aber die historische Realität und spezifische Heilsbedeutung der Person Christi durch den abstrakten Idealismus der platonischen Spekulation wesentlich beeinträchtigt erscheint, so erhält dagegen bei Maximus nicht bloß der Platonismus in dem ebenso bedeutenden Einfluß aristotelischer Elemente ein heilsames Gegengewicht, sondern es gewinnt auch seine Theologie durch Rückgang auf die hl. Schrift, auf die orthodoxe

Kirchenlehre und auf die Theologie und Mystik der älteren griechischen Väter (Athanasius, Basilius, Greg. Naz. und Nyss., Cyrill, Chrysost., Macarius u. a.) einen reineren und volleren christlichen Inhalt. Haben wir bei Dionysius wesentlich neuplatonische Gedanken in christlicher Metamorphose, so herrscht dagegen bei Maximus ein durchaus christlicher Geist und Lehrgehalt, der freilich die Schalen und Schranken hellenisch-neuplatonischer Spekulation nicht zu durchbrechen vermag. Mit Recht hat man hingewiesen auf den scheinbaren Widerspruch, der zwischen den verschiedenen in der Lehre des Maximus vereinigten Interessen und Anschauungen stattfindet. „Bedenkt man" — sagt Baur S. 264 — „in welcher Beziehung der Areopagite zum Monophysitismus steht, so könnte die Vorliebe des Maximus für die areopagitische Lehre etwas auffallend erscheinen; allein Maximus behauptet auch als Verehrer des Areopagiten dieselbe Stellung, welche er im Monotheletenstreit hat. Wie er auf der einen Seite, um die platonische Transcendenz der Idee Gottes auszusprechen, den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen sehr stark hervorhob, so drang er auf der anderen Seite nicht minder auf die Realität des Endlichen oder Menschlichen, um die platonische Immanenz Gottes und der Welt auf ihren bestimmteren und adäquateren Begriff in der Einheit Gottes und des Menschen zu bringen." Und bestimmter noch hebt Dorner (II, 283) den entscheidenden Punkt hervor, in welchem der große Fortschritt des Maximus über den Areopagiten hinaus sich offenbart: „das dialektische Element in Maximus scheint im Widerspruch zu stehen mit dem Mystischen, Areopagitischen in ihm, woran er sichtlich mit der ganzen Innigkeit seiner Liebe hängt. Allein es ist, als ob er, gerade weil er den monistischen, ja pantheistischen Zug in sich selbst so stark verspürt, dem Monophysitismus und Monotheletismus so stark entgegentrete. — Es ist das Prinzip der Freiheit, das er dem areopagitischen System einzuverleiben sucht und wodurch er wenigstens dessen Anthropologie fortbildet."

Die geschichtliche Bedeutung, die Maximus für sein Zeitalter hatte, besteht vor allem darin, daß er der dogmatische Verteidiger des Dyotheletismus wurde. Und zwar folgerte er die Doppelheit der Energie wie des Willens aus der Doppelheit der beiden Naturen Christi. Christus ist eine *ὑπόστασις σύνθετος*, wobei aber die *διαφορὰ φυσική* der beiden sie bedingenden Naturen fortbesteht (II, 77). In dem Leben und Leiden Christi begegnet uns sowohl menschliches Wollen und Nichtwollen als auch göttlicher Wille, und demgemäß ist auch menschliche wie göttliche Energie vorhanden. Christus hat sich gezeigt *κατ' ἄμφω τὰς αὐτοῦ φύσεις, ἐξ ὧν καὶ ἐν αἷς συνέστηκε, θελητικὸν ὑπάρχοντα φύσει καὶ ἐνεργητικόν* (II, 84). Ein lebhaftes Interesse am realen menschlichen Leben Christi leitet Maximus. Ohne menschlichen Willen ist Christus überhaupt nicht Mensch: *οὐ γὰρ δίχα φυσικῆς ἐνεργείας ὁ ἄνθρωπος*, denn wenn etwas, was zum Wesen der Natur gehört, fortfällt, so hört auch die Natur selbst auf (II, 105. 108). Die Wirklichkeit der Menschwerdung Christi steht also Maximus auf dem Spiel. Andererseits nötigt auch die trinitarische Lehre, nach seiner Meinung, zum Dyotheletismus. Denn da Gott schlechthin einer ist, ist auch sein Wille einer; soll nun der Wille des menschgewordenen Christus als einer, etwa als *θεανδρικὸν θέλημα* bezeichnet werden, so würde daraus folgen, daß auch Vater und Geist diesen gottmenschlichen Willen haben. Oder aber man setzt den einen Christuswillen als ein anderes neben den Willen von Vater und Geist, dann verfällt man aber dem Tritheismus (II, 147 f.). Die Väter lehren aber, daß die Gottheit einen Willen hat, weil eine Natur, obgleich drei Hypostasen bestehen. Daraus folgt: *τὸ ἁπλῶς θέλειν φύσεως* (II, 161). Obwohl nun der Wille zur Natur gehört, ist er als geistiger Wille nicht durch die Naturnotwendigkeit bedingt, sondern frei (*ἥτις καὶ θέλησις καλεῖται τῆς νοερᾶς ψυχῆς, καθ' ἣν θέλοντες λογιζόμεθα καὶ λογιζόμενοι θέλοντες βουλόμεθα . . ., οὐκ ἄρα ἠναγκασμένα τὰ τῶν νοερῶν φυσικά*, II, 163). Die beiden Willen in Christus sollen durchaus frei einander gegenüberstehen, kein anderes Verhältnis verbindet sie als überhaupt die beiden Naturen, nämlich die Einheit der Hypostase. *Οὐδὲν οὖν*, fragt Pyrrhus, *καθάπερ αἱ φύσεις καὶ τὰ αὐτῶν φυσικὰ εἶχε κοινόν;* Maximus antwortet: *οὐδὲν ἢ μόνην τὴν τῶν αὐτῶν φύσεων ὑπόστασιν· ὥσπερ γὰρ ὑπόστασις ἦν ὁ αὐτὸς ἀσυγχύτως τῶν αὐτοῦ φύσεων, οὕτως καὶ ἕνωσις ἦν ἀδιαιρέτως τῶν αὐτῶν φυσικῶν* (II, 164). Gerade indem die zwei Willen in Christus angenommen werden, begreift man seine Eigenart gegenüber den Heiligen. Die Menschen werden durch das *νεῦμα λόγου* bewegt, nachdem sie die menschlichen und fleischlichen *ἰδιώματα* abgelegt haben. Wer so von Christus denkt, der zertrennt ihn (*διαιρεῖς τὸν Χριστόν*), Christus dagegen wollte als Gott und Mensch: *οὐ μόνον ὡς θεὸς ὁ αὐτὸς καταλλήλως τῇ αὐτοῦ θεότητι ἤθελεν, ἀλλὰ καὶ ὡς ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς καταλλήλως τῇ αὐτοῦ ἀνθρωπότητι* (II, 165). Zum Sein und nicht zum

Nichtsein wurde die Menschennatur erschaffen; deshalb hat sie den Willen empfangen, der das ihr Schädliche abstößt und das ihr Nützliche anzieht (*ἡ πρὸς τὰ συστατικὰ ὁρμὴ καὶ πρὸς τὰ φθαρτικὰ ἀφορμή*). Wurde der *ὑπερούσιος λόγος* Mensch, so muß auch von seiner menschlichen Natur dies gelten: *ἔσχε καὶ τοῦ ὄντος τῆς αὐτοῦ ἀνθρωπότητος τὴν ἀνθεκτικὴν δύναμιν, ἧς τὴν ὁρμὴν καὶ ἀφορμὴν θέλων δι' ἐνεργείας ἔδειξε* (II, 165). Mit dem Bekenntnis zu den zwei Naturen ist also das Bekenntnis zu zwei Energien und Willen gegeben: *καὶ ἑκατέρας τῶν ἐν τῷ ἑνὶ σεσαρκωμένῳ θεῷ λόγῳ σωζομένης φύσεως πραγματικῶς ὁμολογοῦντας τὴν ὕπαρξιν, καὶ τὴν ἔμφυτον ὁμολογεῖν πάντως ἐνέργειαν ὥσπερ οὖν καὶ τὸ θέλημα* (II, 113). — Maximus denkt sich also die Sache so, daß der Logos, indem er die menschliche Natur annahm, auch den menschlichen Willen empfing, der eben zur Natur gehört. Dieser menschliche Wille bethätigt sich seiner natürlich psychologischen Art gemäß. Diese Auffassung begrenzt er aber dem Nestorianismus gegenüber, der Christo einen wandelbaren zwischen sittlichen Gegensätzen sich entscheidenden Willen beilege (*φύσει τῶν ἀντικειμένων κατὰ προαίρεσιν ὡς ψιλὸν ἄνθρωπον κατὰ Νεστόριον τὸν Χριστὸν δεκτικόν ποιουμένοις*, II, 13). Der menschliche Wille Christi war nicht wandelbar in unserer Weise, sondern er empfing durch die Union mit dem Logos eine beständige feste Richtung. Diese bethätigte er rein menschlich, nur war die Sünde von ihm ausgeschlossen und die Sünde gehört ja nicht zur menschlichen Natur (*τὸ γὰρ ἀνθρώπινον τοῦ θεοῦ κατὰ προαίρεσιν ὡς ἡμεῖς οὐ κεκίνηται διὰ βουλῆς πεποιημένον καὶ κρίσεως τὴν τῶν ἀντικειμένων διάγνωσιν, ἵνα μὴ φύσει κατὰ προαίρεσιν νομισθείη τρεπτόν· ἀλλ' ἅμα τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἑνώσει τὸ εἶναι λαβὸν ἀδίστατον, μᾶλλον δὲ στάσιμον τὴν κατ' ὄρεξιν φυσικὴν ἤτοι θέλησιν, κίνησιν ἔσχεν· ἢ κυριώτερον εἰπεῖν τὴν στάσιν ἀκίνητον ἐν αὐτῷ κατὰ τὴν ἀκραιφνεστάτην οὐσίωσιν τῷ θεῷ καὶ λόγῳ παντελῶς θεωθεῖσαν, ἣν φυσικῶς τυπῶν τε καὶ κινῶν ὡς οἰκείαν καὶ τῆς αὐτοῦ ψυχῆς φυσικὴν ἀφαντασιάστως πεπλήρωκε τὸ μέγα τῆς ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίας μυστήριον, μηδὲν τοῦ προσλήμματος φυσικὸν παντελῶς ἀπομειώσας πλὴν τῆς ἁμαρτίας, ἧς οὐδεὶς οὐδενὶ τῶν ὄντων καθάπαξ ἐνέσπαρται λόγος* (II, 14). Es ist also freilich nur die Einheit der Hypostase der beiden Naturen, welche die beiden Willen zusammenhält (s. oben), aber wir verstehen jetzt erst, was das heißt. Indem die Logoshypostase den menschlichen Willen Christi umfaßt, empfängt dieser eine feste — sündlose — Richtung, die aber in einer Vielheit rein natürlicher Wollungen sich ergeht. Wie das Chalcedonense der monophysitischen Verflüchtigung der Menschheit Christi entgegenstand, so hat Maximus mit Scharfsinn aus ihm die Realität des menschlichen Willenslebens Christi hergeleitet. Er hat schärfer und klarer als einer der älteren Väter die Menschheit Christi in ihrem Kernpunkt erfaßt. Im übrigen hat er sich stets auf jene berufen. Wenn der *θεοφάντωρ* Dionysius an der berühmten Stelle seiner ep. 4 von einer *θεανδρικὴ ἐνέργεια* sprach, oder Cyrill *μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένην ἐνέργειαν* lehrte, so sei das nur geschehen *διὰ τὴν ἕνωσιν καὶ τὴν πρὸς ἀλλήλας διόλου τῶν φυσικῶν ἐνεργειῶν συμφυΐαν*. Zudem besage der Ausdruck gerade zwei Willen: *ἡ γὰρ θεανδρικὴ τό τε θείας ὁμοῦ καὶ ἀνδρικῆς ἐνεργείας ὑπάρχει περίληψις* (II, 51). — Auf die sonstigen Lehren des Maximus kann hier nicht eingegangen werden. Für die griechische Auffassung des Glaubens (z. B. I, 463 f. 536), der Liebe, der Sittlichkeit, der Erlösung (z. B. I, 348. 513), der Sakramente, des Synergismus (II, 204) ꝛc. sind seine Schriften überaus lehrreich. Nur von den Nachwirkungen seiner mystischen Ideen soll noch ein Wort gesagt werden.

Erst in der Gestalt, die sich durch Maximus erhalten, hat die areopagitische Mystik ihren großen und weitreichenden Einfluß geübt auf die Theologie der griechischen wie der abendländischen Kirche — einen Einfluß, der bei der ungenügenden Erforschung der Theologie des Maximus bis heute noch nicht in seinem vollen Umfang gewürdigt ist. Wie sehr zunächst Johannes Damascenus von Maximus abhängig ist, das ist bis jetzt mehr geahnt und angedeutet, als erkannt und nachgewiesen (Dorner II, 258 ff.). Ebenso erstreckt sich der Einfluß des Maximus auf die spätere griechische Theologie eines Euthymius Zygabenus, Niketas Choniates, Nikolaus von Methone und besonders auf die griechische Mystik der Hesychasten und des Nikolaus Kabasilas (vgl. Gaß, Die Mystik des Nikolaus Kabasilas; Ullmann, Die dogmat. Entwickelung der griech. Kirche, ThStK 1833, III). Viel wichtiger aber noch ist Maximus als das bedeutendste Mittelglied zwischen Dionysius und Scotus Erigena. Richtig hat Baur (S. 269 ff.) schon aus dem Wenigen, was ihm von Maximus vorlag, erkannt, daß Erigena hinsichtlich der eigentümlichen Ideen seines Systems dem Maximus weit mehr zu danken hat, als man gewöhnlich annimmt, ja daß

die Ideen des Maximus gleichsam nur der von Erigena kommentierte und weiter bearbeitete Text sind (Baur S. 273). Im einzelnen hat dann Christlieb den Nachweis geliefert, wie Erigena fast auf jedem Punkte seines Systems an Maximus, den venerabilis magister et divinus philosophus (de divis. nat. II, 4 u. a.) und durch seine Vermittelung an Dionysius Areopagita, den magnus et divinus manifestator, sich anlehnt; und wenn Christlieb S. 454 f. die Punkte nachzuweisen sucht, in welchen Erigena über Maximus hinausgegangen sein soll, so reduzieren sich diese angeblichen Fortschritte bei näherer Kenntnis der Schriften des Maximus fast einzig auf den formellen Unterschied, daß Erigena die von seinem Vorgänger mehr nur in aphoristischer Weise hingeworfenen Gedanken strenger methodisch zu verarbeiten sucht; dieser formelle Fortschritt aber wird mehr als aufgewogen durch den materiellen Rückschritt, daß der lebendige Fluß christlich-theosophischer Ideenentwickelung, der uns bei dem griechischen Theologen entgegentritt, bei dem abendländischen Philosophen in einem zwischen Pantheismus und christlichem Theismus schillernden Gedankensysteme erstarrt. Aber noch viel weiter, als auf Erigena, erstreckt sich der Einfluß des Maximus. Wenn man neuerdings mit Recht erkannt hat, wie stark der Platonismus oder genauer der Neuplatonismus durch das Medium des Pseudodionysius, des Scotus Erigena, auch des Johannes von Damaskus auf die mittelalterliche Theologie, und zwar auf die Scholastik sowohl als auf die Mystik des Abendlandes eingewirkt hat, so darf unter jenen Mittelgliedern zwischen Morgenland und Abendland, zwischen Altertum und Mittelalter gerade Maximus, der orthodoxe Fortbildner und verdeutlichende Erklärer der areopagitischen Ideen, nicht vergessen werden, der schon von Erigena ebendarum ins Lateinische übersetzt wurde, weil er saepissime obscurissimas Dionysii sententias introduxit mirabilique modo dilucidavit (Erigenas Vorr. zur Übers. der scholia Maximi). Wie in der Lehre des Maximus die drei Elemente, Orthodoxie, Mystik und Dialektik, in eigentümlicher Weise sich mischen, so kann er als einer der bedeutendsten Vorboten, Vorläufer und Quellen der mittelalterlichen Scholastik und Mystik (vgl. du Pin: en un mot il était scholastique, mystique et contemplatif), ja, wie man ihn schon genannt hat, als der „Thomas der griechischen Kirche" bezeichnet werden. So groß auch bei ihm selbst wieder die Abhängigkeit von seinen Vorgängern, und so wenig es ihm gelungen ist, die reichen und vielseitigen Gedankenzuflüsse, die in ihm sich begegnen, zu harmonischer Einheit zu bringen, so ist er doch jedenfalls einer der wichtigsten Kanäle, durch welche ein reicher Strom theologischer und theosophisch-mystischer Gedanken aus dem christlichen Morgenlande und Altertum herüber in die Kirche des Abendlandes und Mittelalters sich ergossen hat, — und er selbst ist nach Geist, Charakter, Frömmigkeit, Gelehrsamkeit, litterarischer und kirchlicher Wirksamkeit, Lebensschicksalen einer der achtungswürdigsten und größten christlichen Denker und Dulder aller Zeiten, — von Wenigen näher gekannt und gewürdigt, aber dennoch am Himmel der christlichen Kirche ein Stern erster Größe. **Wagenmann † (R. Seeberg).**

Maximus Margunios, gest. 1602. — Litteratur: Im allgemeinen: Meine theologische Litteratur der griechischen Kirche im 16. Jahrhundert, Leipzig 1899, wo die hauptsächlichste Litteratur angegeben ist. Eine ausgezeichnete Biographie bei Legrand, Bibliographie Hellénique — aux XVe et XVIe siècles Bd II, Paris 1885, S. XXIII—LXXVII.

Maximos Margunios (bis zum Eintritt in das Mönchtum hieß er Emanuel) war gebürtig von Kreta und stammte aus vornehmer Familie. 1579 Mönch, später griechischer Bischof von Kythera (Cerigo) hielt er sich doch meistens in Venedig auf, wo er 1602 starb.

M. ist der gelehrteste griechische Theologe aus dem Zeitalter des Patriarchen Jeremias II. von Konstantinopel (vgl. Bd VIII S. 660 ff.). Seine Lebensarbeit gehörte der Hebung seiner Kirche und seines Volkes, deren Schwächen, die Unwissenheit, der religiöse Indifferentismus, die Vergnügungssucht, die Versunkenheit des Klerus ihm wohl bekannt waren. Auf allen Gebieten der Theologie, in der Theorie und Praxis wie in der Kirchenpolitik setzte er den Hebel an. Die Trinitätslehre bearbeitete er im unionistischen Sinne, da ihm seine humanistische Bildung die Differenzen der Kirchen auf diesem Gebiete gering erscheinen ließ. Seine vermittelnde Stellung brachte ihn dabei zeitweise in starken Konflikt mit Gabriel Severos (vgl. Bd VI S. 327 f.), ja selbst mit der Kirchenregierung in Konstantinopel. Gedruckt ist hier nur das *Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως*, z. B. in *Μαξίμου Μαργουνίου Κυθήρων ἐπισκόπου ἐπιστολαὶ δύο*, Frankfurt bei Joann. Wechelius 1591 (Universitätsbibliothek in Göttingen). Eine kleine Theodicee enthält sein Traktat über die Zulassung des Bösen durch Gott, der in dem oben-

genannten Druck ebenfalls enthalten ist. Auf ethischem Gebiet wurde der Brevis Tractatus de consiliis atque praeceptis evangelicis bei Pinelli, Venedig 1602, herausgegeben. Margunios folgt hier ganz römischer Lehre. Dagegen dienten seine oft edierten *Βίοι ἁγίων* (zuerst Venedig 1603) der Erbauung seines Volks. Auch in der religiösen Dichtung versuchte er sich, und sein Freund David Höschel gab 1592 die poemata aliquot sacra Max. Marg. episcopi Cytherensis heraus. Die meisten seiner Werke sind unediert. Wie schon gesagt, war Marg. der römischen Kirche nicht feindlich gesinnt, obwohl er als die Hauptschwierigkeit einer Union den Primat des Papstes wohl erkannte. Dagegen liebte er die Protestanten nicht und ist wahrscheinlich die Seele des Widerstandes gewesen, den Patriarch Jeremias der Vereinigung mit den Tübinger Lutheranern entgegensetzte. Endlich sei noch erwähnt, daß Marg. bei seiner sehr guten klassischen Bildung mit vielen abendländischen Gelehrten in Verbindung stand und bei der Herausgabe vieler griechischer Werke dankbar angenommenen Beistand leistete. **Ph. Meyer.**

Maximus von Turin, gest. nach 465. — Werke: BM Bd VI, vermehrt durch Mabillon, Museum Ital. I, 2; Muratori. Anecd. IV, Martène et Durand, Vett. Script. monum. IX; Gallandi, Bibl. Patr. IX; erheblich vermehrt in der Hauptausgabe von Bruno Brunus, Rom 1794, danach MSL 57. Litteratur: Gennadius viri ill. 40, die Einleitungen der Herausgeber, bes. von Bruno, die betr. Abschnitte aus Fabricius u. Schönemann alles bei MSL zusammengestellt; Bardenhewer, Patrologie 1894, S. 497; AS Juni V, S. 48 ff., Legende ohne geschichtlichen Wert.

Über das Leben des Maximus giebt es nur zwei sichere Daten. Er war 451 bei der Mailänder Synode, welche dem Brief Leos an Flavian in der eutychianischen Sache zustimmte (Mansi VI S. 143) und unterschrieb auf der römischen Synode von 465 unmittelbar nach Papst Hilarius (Mansi VII S. 959). Dagegen läßt ihn Gennadius schon 420 sterben. Auf die Zeit seiner Geburt läßt sich ein Schluß ziehen aus serm. 81, MSL 57 S. 695 ff.; er bezeichnet sich darin als Augenzeuge des Martyriums von drei Missionspriestern, die 397 zu Anaunia in den rhätischen Alpen bei einem heidnischen Fest der Wut des noch ganz heidnischen Landvolks zum Opfer fielen. Demnach müßte er ca. 380 geboren sein und vermutlich eben aus jener Gegend stammen. Sein hohes Alter erklärt dann die Ehrenstellung, die er 465 in Rom einnahm. Für seine Bildung ist Ambrosius von großem Einfluß gewesen, in dessen Werken viele Sermone des Maximus sich finden (vgl. Ambros. opp. ed. Bened. II, append.). Seine zahlreichen Schriften, meist Homilien und Sermone sind reich an interessanten Beiträgen zur Geschichte des christlichen Lebens jener Gegenden unter den Resten des auf dem Lande besonders noch mächtigen Heidentums und den Stürmen der Völkerwanderung. Die Homilie 94 in reparat. eccles. Mediol. (MSL S. 469) bezieht sich auf die Verwüstung Mailands durch Attila 452. Mehrfach gerügt wird die noch bestehende Idololatrie, besonders der cultus Dianae arvorum numinis, die Sitte der Priester, sich zur Ehre der Göttin zu verwunden, vorher aber dazu zu berauschen (parat se vino ad plagas deae suae), die heidnische Feier beim Jahreswechsel, die dabei besuchten Spiele (daemoniorum lusibus delectari) und angestellten Wahrsagereien (das auscipia colligere), auch die Sitte bei den auf Zauberei zurückgeführten Mondfinsternissen dem Monde durch Geschrei zu „helfen" u. dgl. mehr. Die Angst vor den nahenden Barbaren sucht er durch sein Mahnwort zu beschwichtigen und zur Befestigung des Glaubens zu wenden. Als aber die Barbaren (Hunnen) aus Italien abziehen, hat er die Gewinnsucht, welche Vorteil daraus zog, zu strafen. Die Bewohner seiner Gegend kauften den Barbaren einen Teil ihres Raubes, den sie nicht fortschleppen konnten, ab, und zwar nicht bloß Kostbarkeiten, sondern auch Menschen, die sie nun als Sklaven behielten. (Senex pater captum deflet filium et tu jam super eum velut servulum gloriaris.) Er vergleicht sie deshalb mit den Wölfen, welche den Löwen nachziehen, um sich am übriggelassenen Raub zu sättigen.

(Möller †) R. Schmid.

May, Johann Heinrich, geb. 5. Februar 1653, gest. 3. September 1719. — Hessisches Hebopfer 5 Stück (Gießen 1734), S. 502 ff. 14 Stück (Gießen 1537), S. 352 ff.; Strieder, Grundlage zu einer Hess. Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte VIII (Kassel 1788), S. 326 ff., wo sich auch ein ziemlich vollständiges Verzeichnis der Schriften findet. Die biographischen Notizen, die in diesen Schriften gegeben werden, beruhen in der Hauptsache auf der im Stile der Zeit mit unerträglichem Bombast überladenen Gedächtnisrede, die Mays Nachfolger Joh. Gottfr. Schupart gehalten hat (ציון כציון sive Monumentum Sionis ... honoribus ultimis ... Joh. H. Maii oratione solenni ... positum ... ab Joh. Gottofr.

Schupart, Giessae 1723, fol.). Für die folgende Darstellung sind zum erstenmal die ausgiebigen Akten des Hof- und Staatsarchives zu Darmstadt verwendet worden.

Die Geburt von Johann Heinrich May fällt in die Zeit der völligen Erschöpfung Deutschlands nach dem dreißigjährigen Kriege und seine Jugend hat darunter zu leiden gehabt. Sein Vater war Pfarrer in Pforzheim. Dort ist er am 5. Februar 1653 geboren. Als Elfjähriger ging er mit seinem älteren Bruder Johann Burkhard auf das Gymnasium nach Durlach. Als er dann die Universität bezog, konnte ihm sein Vater nur einen Gulden mit auf die Reise geben. Mit diesem Kapital in der Tasche ging er 1671 nach Wittenberg. Seinem dortigen Lehrer Calov hat er zeitlebens ein dankbares Andenken bewahrt. Von dort wollte er Schweden aufsuchen. Unterwegs, in Hamburg kehrte er bei dem bekannten vielseitigen Orientalisten E. Edzard ein, bei dem er biblische, thalmudische, syrische und arabische Studien begann. Da er aber seinen ursprünglichen Plan nicht aufgegeben hatte, zog er von Hamburg weiter nach Norden und verlebte in Kopenhagen einen Winter voll bitterer Entbehrungen. Er kehrte daher bald nach Hamburg zurück, um bei Edzard, dem selbstlosen Förderer unbemittelter Studenten, seine Studien weiter zu treiben. Der väterliche Wunsch rief ihn bald nach dem Süden zurück. Über Leipzig, wo er mit Joh. Benedikt Carpzov in Verbindung trat, zog er nach Straßburg und schloß sich dort besonders an den Bibelübersetzer Sebastian Schmid an. Bestimmend für seine weitere Laufbahn wurde dann der Orientalist Hiob Ludolf, der eben in Deutschland der Erforschung der äthiopischen Sprache die Wege ebnete. Dieser führte ihn nicht nur in die Kenntnis des Äthiopischen ein, sondern zog ihn auch mit nach Frankfurt, wo er bei der Korrektur der historia Aethiopica von Ludolf (Francofurti 1681) Gelegenheit fand, seine orientalistischen Kenntnisse zu verwerten und wo er zugleich mit dem durch Spener erweckten kirchlichen Leben Bekanntschaft machte. Von Frankfurt ging er als Hofprediger des Pfalzgrafen nach Veldenz, wo er nur kurze Zeit wirkte. Bereits 1684 berief ihn der Kurfürst an das Gymnasium zu Durlach als Professor der orientalischen Sprachen. Daneben war er zugleich Pfarrer an St. Stephan. Auch hier blieb er nur vier Jahre. Als in Gießen der Orientalist David Clodius gestorben war, berief ihn der Landgraf Ernst Ludwig als dessen Nachfolger nach Gießen. Dort ist er geblieben, zum zweiten Professor der Theologie, Pädagogiarch, Stipendiatenephorus, Superintendenten der Diöcese Alsfeld und Konsistorialassessor aufrückend; dort ist er auch am 13. Sonntag nach Trinitatis, dem 3. September 1719 nach dreitägigem Krankseín gestorben. An der Friedhofkapelle steht noch heute sein Epitaph. May war ein fleißiger Schriftsteller. Das Verzeichnis seiner Schriften bei Strieder füllt 19 Seiten. Darunter sind freilich zahlreiche Disputationen, u. a. auch die von J. B. Starck, dem Verfasser des bekannten Erbauungsbuches, der in Gießen unter Mays Präsidium promoviert wurde. Aber keine einzige von den größeren und kleineren Arbeiten hat die Zeit überdauert. Nur seine Ausgabe der hebräischen Bibel ist auch heute noch wertvoll. Er hatte ihre Bearbeitung als eine Hinterlassenschaft seines Vorgängers Clodius übernommen und den Druck dann so sorgfältig überwacht, daß diese Ausgabe, die zugleich durch bequemes Format, schöne Schrift und zweckmäßige Inhaltsangaben am Rande ausgezeichnet ist, noch heute neben den besten genannt zu werden verdient (zuerst unter Clodius Frankfurt 1677, dann von May bearbeitet 1692, 3. Auflage von G. Chr. Bürklin besorgt 1716). Eine Ausgabe des NT erschien Gießen 1712. Seine Schriften sind es nicht, um derentwillen May einen Platz in dieser Encyklopädie verdient. Er war für seine Zeit ohne Zweifel ein vielseitig gebildeter und gelehrter Mann. Aber nicht seiner Gelehrsamkeit allein verdankte er die Freundschaft von Männern wie Spener, der ihm seinen Sohn A. Wilhelm Ludwig zur Erziehung anvertraute. Er war von Herzen überzeugt, daß die formale und verstandesmäßige Art des theologischen Betriebes, wie ihn die protestantische Scholastik eingeführt hatte, einer lebensvolleren Weise Platz machen müsse, daß nicht der Buchstabe, sondern der Geist selig mache. In dieser Ueberzeugung hat er als einer der ersten Front gemacht gegen die Orthodoxie, hat zu einer Reformierung der Gießener Fakultät im pietistischen Sinne energisch mitgewirkt und so der Universität Gießen den Ruhm verschafft, die erste in allen Fakultäten pietistisch gerichtete Universität in Deutschland zu sein. Es ist das ein vergessenes Stück deutscher Universitäts- und Kirchengeschichte, das mancherlei verstehen lehrt, was aus der Streitlitteratur der Gelehrten nicht ohne weiteres erkennbar ist.

Als May 1688 nach Gießen kam, fand er in der Fakultät neben dem feinsinnigen Kilian Rudrauff den derben, starrköpfigen und fanatisch verbissenen Philipp Ludwig Hannecken vor. Der Pietismus war an der Universität nicht unvertreten. Johann Daniel Arcularius, Speners Nachfolger im Seniorat zu Frankfurt, hatte bis 1686 in Gießen

gewirkt und ohne daß er besonders hervorgetreten wäre, doch den pietistischen Gedanken Eingang verschafft. Rudrauff selbst, der an der Universität sehr angesehen war und zugleich am Hofe großen Einfluß besaß, stand der Bewegung zum mindesten freundlich gegenüber. Vor allem war aber der Hof in Darmstadt selbst durch den Einfluß der Landgräfin Elisabeth Dorothea von Gotha für den Pietismus gewonnen worden und in der Hand der einflußreichen pietistischen Hofprediger, vor allem Joh. Christoph Bilefelds, liefen schließlich die Fäden zusammen, durch die die Orthodoxie in Gießen gestürzt werden sollte. Als May sein Amt antrat, fand er zunächst noch keine Gelegenheit, irgendwie seine Überzeugungen im Kirchenwesen praktisch zu verwerten. Als aber 1689 mit Michaelis die landesübliche Katechismuslehre der Kinder zu Ende ging, kündigte er in der Kirche eine Fortsetzung in Gestalt von Bibelstunden über den Römerbrief an, die er in seiner Wohnung zu halten sich erbot und zu der er Kinder und Erwachsene einlud. Hanneken trat sofort auf den Plan. Am 29. Oktober 1689 berichtete er an den Fürsten und bat, daß diese „privaten collegia pietatis“, die in der guten Stadt eine „perikulose Verwirrung“ gemacht hätten, verboten würden. Diesem Schreiben war eine lebhafte Auseinandersetzung zwischen den beiden Professoren vorausgegangen, bei denen keiner nachgeben wollte. Der Landgraf forderte Rudrauff zum Bericht auf und dieser antwortete, die Kinderlehre könne man May nicht verbieten, denn sie sei seines Amtes. Nur solle er sie öffentlich in der Kirche halten; dann könne kein falscher Verdacht entstehen. Danach wurde entschieden. May wurde bedeutet, er solle seine Bibelstunden in der Burgkirche halten, was denn auch in Zukunft geschah. Daß sich Hanneken mit dieser Entscheidung nicht begnügen würde, war vorauszusehen. Er benützte nun die Kanzel der Stadtkirche, in der er als Superintendent regelmäßig predigte, um den Gegner zum Rückzug zu zwingen. Der Erfolg war eine starke Beunruhigung der Bürgerschaft, Erregung der Geistlichkeit der oberhessischen Bezirke und eine offen zu Tage tretende Mißstimmung der Professoren der Universität. Als nun im nächsten Jahre Hanneken ein „Sendschreiben an N. N. betreffend die so genandte Collegia Pietatis oder von den Biblischen Zusammenkünfften allerhand Leute in Privat-Häusern“ ausgehen ließ, und May sich mit einer ausführlichen Erwiderung dagegen verteidigte, war der Skandal öffentlich geworden und die Regierung mußte auf Abhilfe bedacht sein. Ein vorläufiger Friedensschluß, den Rudrauff und der Hofprediger Wild zu Wege brachten, war nicht von langer Dauer: die Gemüter hatten sich schon zu sehr erhitzt. Hanneken sah „Quackerey, Wiedertäufferey“ und allerhand Sektenwesen in die Kirche hereinbrechen, er fürchtete die Wiederkehr der stürmischen Tage der Reformationszeit, „Da Hans Omnes so wohl wollte Lehrer werden, als die ordentlichen Prediger sein“. May dagegen sah in der Kirche das „jämmerlich zurfallene“ Gotteshaus, das unter dem Einfluß der lutherischen Orthodoxie Zucht und gute Sitte eingebüßt und durch den Buchstabendienst den heiligen Geist selbst erstickt habe. Als 1692 Hanneken einen Traktat de moribus regni Christi mit einem sehr scharfen Angriff auf die Pietisten herausgegeben, auch in den Predigten den Kampf fortgesetzt hatte, wurde er vom Landgrafen energisch zur Rechenschaft gezogen. Er gab nun den Kampf auf und bat um seine Entlassung. Nach mehrfachen Bitten erhielt er sie 1693 und folgte einem Rufe nach Wittenberg, wo er bis zu seinem 1706 erfolgten Tode gewirkt hat. Hannekens Nachfolger wurde Bilefeld, der neben seiner Professur das weit einflußreichere Amt eines Hofpredigers beibehielt und der nun seinen Einfluß dahin geltend machte, daß der Widerstand der orthodoxen Partei in Gießen völlig gebrochen wurde. Trotz der ablehnenden Haltung der Bürgerschaft, die sich fast einmütig auf die Seite der Orthodoxen stellte, trotz zahlreicher Petitionen und „Gravamina“, trotz der Eingaben einer größeren Anzahl von Geistlichen der oberhessischen Bezirke, gelang es Bilefeld sein Ziel zu erreichen. Die letzten, noch widerstrebenden Professoren, Balthasar Mentzer III (s. d. A.), Gregorius Nitzsch, Heinrich Phasian und Philipp Kasimir Schlosser wurden 1695 suspendiert und damit war das Reformationswerk im pietistischen Sinne vollendet. May, der in der zweiten Phase des Streites öffentlich wenig hervorgetreten war, hat doch durch seine stille Wirksamkeit mehr dazu beigetragen, daß der Pietismus siegte, als es nach Außen den Anschein haben mochte. Ihm hat daher auch die Hauptwucht der Verdächtigungen getroffen. „Als die Verführer und doch wahrhaftig“ (2 Ko 6, 8) war sein Wahlspruch. Als den „Verführer“ sah man ihn an, weil unter seiner Leitung die Theologen mit einem neuen Geiste erfüllt wurden. Dem standen nicht nur die orthodoxen Theologen, sondern ebenso auch die von ihnen erzogene Bürgerschaft voll Mißtrauen gegenüber. Daß May auf der Kanzel die lutherische Uebersetzung zu korrigieren wagte, daß aus den Predigten die altherkömmlichen den Zuhörern längst gewohnten und vertrauten loci verschwanden, daß dagegen viel von Buße und

Bekehrung, von Gottes Zorn und Strafe über die Sünder die Rede war, daß die Gewissen geweckt und aus ihrem faulen Vertrauen auf den seligmachenden Glauben an den Buchstaben der symbolischen Bücher aufgescheucht wurden: das alles war ihnen unheimlich. Man sah einen neuen Geist kommen und sein Wesen treiben; man ahnte einen Geist der Zügellosigkeit und des Subjektivismus, der Freiheit und Aufklärung, und diesen Geist begriff man nicht und wollte ihn nicht begreifen. Die neue Zeit ist doch gekommen und hat Freiheit und Aufklärung gebracht. Einer ihrer Bahnbrecher ist Johann Heinrich May gewesen.

Johann Heinrich May der Jüngere, Sohn des vorhergehenden, war als Orientalist ungleich bedeutender. Er war am 11. März 1688 in Durlach geboren, bezog 1700 die Universität Gießen und wurde 1707 unter dem Vorsitze seines Vaters zum Magister promoviert. 1708 und 1709 machte er ausgedehnte Reisen, die ihn über Altdorf, Wien, Jena, Helmstedt und Kiel wieder nach Gießen führten, wo er 1709 Professor der griechischen und hebräischen Sprache wurde. 1719 erhielt er auch die Leitung des Pädagogiums. Am 13. Juni 1732 starb er. Seine reiche und wertvolle Bibliothek (3300 Bände) und seine Münzsammlung vermachte er der Universität Gießen (vgl. über ihn Strieder VIII, 350 ff.; seine Schriften ebenda 351—359). **Erwin Preuschen.**

Mayer, Johann Friedrich, gest. 1712. — Litteratur: Die eingehendsten Untersuchungen über M. finden sich in: Johannes Geffcken, Johann Winckler und die hamburgische Kirche seiner Zeit, Hamburg 1861. Außerdem vgl. Lexikon der hamb. Schriftsteller, Bd 5, Hamburg 1870, S. 89—164; hier werden auch die genauen Titel von 581 Schriften M.s aufgezählt, sowie S. 163 f. die ältere Litteratur über ihn ausführlich angeführt. Koch, Geschichte des Kirchenliedes u. s. f., 3. Aufl., Bd 5, S. 361 ff.; Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, Hamburg und Gotha 1852, S. 234—242 und S. 259 und 272 ff.; Geffcken, Joh. Friedr. Mayer als Prediger, in der Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte, Bd 1, 1841, S. 567 ff. Theodor Pyl in AdB, Bd 21, S. 99 ff. Es ist ferner zu verweisen auf den Art. Horbius in dieser Encyklopädie Bd VIII, S. 353 ff. und die hier (Z. 23) genannte Abhandlung von K. J. W. Wolters. Den im Anfange des Artikels angeführten Ausdruck Carpzovs siehe bei Clarmund, Vitae clarissimorum in re literaria virorum, Tom. IX, Wittenberg 1709, 8°, p. 160.

Johann Friedrich Mayer, „malleus haereticorum et pietistarum" nach Samuel Benedikt Carpzovs treffendem Ausdruck, berüchtigt wegen der äußersten Leidenschaftlichkeit seiner Polemik gegen die Pietisten, berühmt wegen seiner außerordentlichen Kanzelgaben, ward geboren am 6. Dezember 1650 zu Leipzig und starb am 30. März 1712 im 62. Lebensjahre zu Stettin. Sein Vater war Johann Ulrich M., Mittagsprediger, hernach Pastor zu St. Thomä, Sohn des Seniors der Juristenfakultät in Leipzig Johann M. Johann Friedrich M. studierte zuerst in Leipzig, wo er schon am 30. Januar 1668, kaum 17 Jahre alt, Magister ward; er ging dann nach Straßburg, wo er besonders mit Balthasar Bebel in ein näheres Verhältnis trat. Im Januar 1672 ward er Sonnabendsprediger in Leipzig und darauf schon im Jahre 1673 zum Pastor und Superintendent zu Leisnig ernannt. Ehe er dieses Amt antrat, ward er am 29. Mai 1673 zu Leipzig Lic. theol., und dieser Tag war auch sein Hochzeitstag. Am 19. Oktober 1674, noch nicht 24 Jahre alt, ward er zum Doktor der Theologie promoviert. Von Leisnig ward er im November 1678 als Pastor und Superintendent nach Grimma berufen. Seine ganze Sehnsucht ging jedoch auf das akademische Leben, und dieser Wunsch ward ihm am 7. April 1684 durch die Berufung in die vierte theologische Professur nach Wittenberg erfüllt; zugleich ward er Substitut Quenstedts als Prediger an der dortigen Schloßkirche. Damals war er durch Spener zu einer lebendigeren Erfassung des Christentums angeregt; in seiner Antrittsrede, gehalten vor den Ohren des 72 jährigen Calov, rühmt er die Wächterstimme des frommen Spener, dessen pia desideria die Theologen nur desideria sein ließen und wie platonische Ideen behandelten. Doch tritt er zu Calov und Quenstedt in ein Pietätsverhältnis. Seine Vorlesungen und seine Predigten fanden lebhaften Beifall, durch seine Disputationen glänzte er; die ihm gezollte Bewunderung ließ über seinen Ehrgeiz und das tief gestörte eheliche Verhältnis hinwegsehen. Die Gatten beschuldigten sich gegenseitig des Ehebruchs; Spener ließ als Oberkonsistorialrat an ihn eine ernste amtliche Zurechtweisung ergehen, und das Oberkonsistorium mußte die Trennung von Tisch und Bett verfügen. M. ist dann immer von seiner Frau unter mancherlei üblen Gerüchten getrennt geblieben. Deshalb äußerte, als das Kirchenkollegium zu St. Jacobi in Hamburg ihn im Jahre 1686 zum Pastor an der genannten Kirche wählen wollte, das Ministerium daselbst gegen ihn Bedenken, „weil von dem Leben des zu Berufenden

verschiedene Kunde eingegangen sei", gab jedoch auf Wunsch des Senates „wegen den unruhigen Zeiten" nach, und so ward M. am 24. Oktober gewählt. M. freute sich einerseits über diesen ehrenvollen Ruf in ein besonders angesehenes und einträgliches Amt-war auch wohl wegen seiner Differenzen mit dem Konsistorium zum Scheiden geneigt; andererseits aber will er doch auch das akademische Leben nicht aufgeben und hofft von Spener gehalten zu werden. Als das nicht geschah, sei es wegen der Unredlichkeit seines Bruders bei den Verhandlungen in Dresden (vgl. Geffckens genanntes Werk über Winckler, S. 286 und 418) oder weil Spener M.s eigenes unredliches Spiel durchschaute (vgl. Spener, Letzte theol. Bedenken, 2. Aufl., III, S. 566), eilte M. nach Hamburg und hielt hier, ohne in Wittenberg sich verabschiedet zu haben, am 17. Dezember 1686 seine Antrittspredigt; im Anfange des Jahres 1687 ging er dann aber nach Wittenberg zurück und versuchte auf alle Weise in seiner Professur gehalten zu werden, fungierte auch, als wenn nichts geschehen wäre, als Professor und Dekan der theologischen Fakultät. Endlich am 3. Mai 1687 hielt er seine Abschiedspredigt in Wittenberg voll Selbstgefühls als, denn so lautete das Thema, „des Herrn Jesu Valetpredigt, welche er nach dreijähriger Profession und Predigtamt an seine Zuhörer gehalten." Um für seine aufgegebene akademische Wirksamkeit einen Ersatz zu haben, wußte er zu bewirken, daß er noch im Jahre 1687 zum außerordentlichen Professor am hamburgischen Gymnasium und am 16. Dezember 1687 unter Beibehaltung seiner hamburgischen Aemter zugleich zum Professor honorarius in der theologischen Fakultät zu Kiel ernannt wurde. Nach Kiel reiste er dann von Zeit zu Zeit, um dort Vorlesungen zu halten, im eigenen Wagen, wie er sich denn beständig in Hamburg eigene Pferde und Wagen hielt. Als Quenstedt am 22. Mai 1688 gestorben war, machte M. noch einmal einen Versuch, wieder als Professor nach Wittenberg zu kommen; selbst sein Kollege Johann Winckler, seit dem 31. August 1684 Pastor zu St. Michaelis in Hamburg, auf dessen Urteil Spener viel gab, empfahl ihn nachdrücklich; Spener aber ging auf diesen Vorschlag nicht ein.

Von dieser Zeit an begann M. immer entschiedener auf die Seite der Gegner Speners zu treten; ihm selbst ist wohl am wenigsten klar gewesen, wie weit persönliche Gereiztheit gegen Spener dabei im Spiele war, und wie weit es wirklicher Eifer für das war, was er für das Beste der Kirche hielt. Es war die Zeit, in welcher aus Anlaß von Exzessen unvorsichtiger Anhänger der neuen Richtung auch die öffentliche Meinung über Speners Bestrebungen sich zu ändern begann. Unter den Hamburger Pastoren (den ersten Geistlichen der fünf Hauptkirchen, jetzt Hauptpastoren genannt) waren außer Winckler auch Horbius (Speners Schwager, vgl. Bd VIII, S. 353 ff.) und Abraham Hinckelmann (seit dem 11. November 1688 Pastor zu St. Catharinen, vgl AdB Bd 12, S. 460 ff.) Freunde und Gesinnungsgenossen Speners; nur der Pastor zu St. Petri, Samuel Schultz, der am 26. Oktober 1688 Senior Ministerii ward, gehörte zu Speners Gegnern; aber auf Schultz' Seite stand die Mehrzahl der übrigen Prediger. Von den in Hamburg in jenen Jahren geführten kirchlichen Streitigkeiten, dem Streit über die Zulässigkeit der Oper im Jahre 1687, dem Streit über den Religionseid seit dem Jahre 1690 und den Horbiusschen Streitigkeiten seit dem Jahre 1693, ist schon im Artikel über Horbius geredet; das dort Erzählte wird im folgenden als bekannt vorausgesetzt. In dem Streite über die Oper standen hauptsächlich M. und Winckler einander gegenüber; der letztere hatte den Kampf gegen die Oper schon im Juli 1686 begonnen, und in jenen Monaten der furchtbarsten bürgerlichen Unruhen (am 4. Oktober 1686 wurden Snitger und Jastram hingerichtet) waren die Aufführungen von Opern wieder verboten worden. Als dann im Jahre 1687 die Interessenten des Opernhauses die Aufführungen wieder zu beginnen wünschten, lag ihnen vor allem an der Zustimmung des Ministeriums. Sie wandten sich an M. und wohl auf dessen Rat an die theologischen und juristischen Fakultäten zu Wittenberg und Rostock um Gutachten; die Responsa fielen alle zu Gunsten der Oper aus. Auch das Ministerium erklärte sich in seiner Majorität für die Opern, und M. bekam den Auftrag, eine Eingabe Wincklers an den Senat und das Ministerium, in welcher dieser seine Gründe gegen die Zulassung dieser Aufführungen eingehend dargelegt hatte, zu widerlegen, und ließ nun Winckler aufs herbste und schonungsloseste seine dialektische Ueberlegenheit und teilweise auch seine größere Gelehrsamkeit fühlen. Der Streit endete mit einem Siege M.s; im Jahre 1688 begannen die Aufführungen von Opern wieder. — Viel größere Dimensionen nahm der Streit über den Religionseid an. Daß nicht M., wie gewöhnlich gesagt wird, sondern der Senior Schultz am 14. März 1690 plötzlich den Revers zur Unterschrift vorlegte, ist schon Bd VIII, S. 354, Z. 57 gesagt; auch ist M. nicht als der geistige Urheber dieses „Meisterstückes feindseliger Ketzermacherei" anzusehen; aber

als Horbius und Hinckelmann und auch Winckler, der sich anfangs hatte überrumpeln lassen, die Unterschrift verweigerten, war es M., der am entschiedensten für den „Religionseid", wie man die Unterschrift des Reverses nun nannte, eintrat. Von beiden Seiten bemühte man sich um Responsa; Mayer wandte sich an theologische Fakultäten, seine 5 Gegner an einzelne bedeutende und angesehene Theologen außerhalb Hamburgs. Besonders wichtig wurde, daß die letzteren sich auch an Spener wandten, weil M. dadurch Gelegenheit erhielt, seinem persönlichen Zorn gegen diesen „Schutzpatron aller Schwärmer", wie er ihn jetzt nannte, freien Lauf zu lassen. Spener veröffentlichte in dieser Sache drei Schriften, auf deren jede M. eine äußerst heftige Antwort drucken ließ, auf die dritte 10 Spenersche vom Jahre 1692 freilich erst im Jahre 1696 (vgl. Geffcken a. a. O. S. 67). Inzwischen war in Hamburg selbst der Streit schon im November 1690 wenigstens äußerlich dadurch beigelegt, daß der Senat, der anfänglich den Revers für vollständig ungesetzlich und ungiltig hielt, sich dann aber durch M.s keckes Auftreten hatte zum Einlenken bewegen lassen, die widerstrebenden Prediger veranlaßte, den Revers nicht weiter anzu- 15 fechten, falls sie nur selbst nicht sollten durch ihn gebunden sein. — Hatte M. in diesem Streite noch einige Mäßigung gezeigt, so war sein Auftreten in dem Streite gegen Horbius, den er im Januar 1693 begann, von Anfang an ein völlig maßloses und in keiner Weise mehr durch die Wichtigkeit, die er dem Gegenstande des Streites beilegte, oder seinen Eifer für die reine Lehre zu entschuldigen. Über den Anlaß und die Geschichte 20 dieses Streites vgl. wieder Bd VIII, S. 355, Z. 4 ff. M. war nicht nur der Anstifter dieses Streites, sondern fachte ihn auch immer wieder neu an, wenn es schien, daß er beigelegt werden könnte. Horbius war seinem ganzen Charakter nach kein Mann des Streites, und an Gelehrsamkeit und namentlich in der Kunst des Disputierens war M. ihm unvergleichlich überlegen. An diesem geringeren Gegner ließ M., der auf Speners dritte Schrift wider 25 ihn nicht sogleich etwas zu antworten wußte, seinen ganzen Groll gegen Spener aus. Als Horbius jenes Büchlein von der „Klugheit der Gerechten u. s. f." verteilt hatte, war Mayer zunächst nach Kiel gereist; aber kaum zurückgekommen, begann er auf der Kanzel (am 22. Januar 1693), unter der Kanzel und in Schriften Lärm zu schlagen, so daß ganz Hamburg in Aufregung geriet. Alle nur denkbaren Ketzereien, den pelagianischen, 30 päpstischen, socinianischen, quäckerischen und arminianischen Ketzergeist, fand M. in dem kleinen Büchlein, und selbst als Horbius erklärt hatte, er wolle das Büchlein nur nach der analogia fidei verstanden wissen, gaben Schultz und M. sich nicht zufrieden; die Versuche des Senates zu vermitteln bewirkten nur ein noch entschiedeneres Auftreten von Schultz und M., die alle Prediger bis auf vier auf ihrer Seite hatten. Das Predigen gegen 35 Horbius ward fortgesetzt; man beschloß, ihn nicht zum Abendmahl zuzulassen. Als ein Prediger Lange, der bei einer Kopulation den Eheleuten den hl. Geist, „aber nicht den Geist Hinckelmanns und Wincklers" gewünscht hatte, am 12. Juni ab officio suspendiert ward, wußte M. die Bürgerschaft durch das Vorgeben, es sei um ihre Freiheit gethan, in noch größere Erbitterung zu versetzen; und die Bürgerschaft beschloß dann mit den 40 Gewerken in einer tumultuarischen Sitzung am 23. und 24. November 1693 die Absetzung von Horbius. Aber auch als dieser aus der Stadt geflohen war, dauerte der Kampf fort; noch fortwährend erschienen von beiden Seiten Streitschriften, bis dann ein vom 3. April 1694 datiertes Dekret des Kaisers Leopold den Senat aufforderte, Ruhe zu stiften, die Streitschriften vernichten zu lassen und die Sache selbst zwei protestantischen 45 Konsistorien zur Entscheidung vorzulegen; zugleich trafen kaiserliche Schreiben an Hinckelmann und M. ein, von welchen das an M. namentlich für diesen sehr demütigend war. Der Senat war nun, wenn auch nicht auf dem vom Kaiser vorgezeichneten Wege, ernstlich darauf bedacht, den kirchlichen und bürgerlichen Frieden wieder herzustellen, und das gelang ihm wenigstens zunächst äußerlich durch einen Rat- und Bürgerbeschluß vom 8. Juni 1694 50 über eine zu gewährende Amnestie, der auch Mayer sich fügen mußte. Der ganze Streit hatte dem Ansehen Mayers in Hamburg doch einen empfindlichen Stoß gegeben, und als nun nach Schultz' Tode im Jahre 1699 Winckler zum Senior erwählt war, mochte ihm doch der Aufenthalt in Hamburg immer weniger angenehm sein. Auswärts ward er dagegen als Theologe und Gelehrter immer mehr gefeiert; auf vielfachen Reisen, die ihn u. a. 55 nach Holland und Schweden führten, war er mit bedeutenden Gelehrten, ja mit Königen und Fürsten in Verbindung getreten; er erhielt Titel und Würden. Im Herbst 1701 erging dann an ihn der Ruf zum Generalsuperintendenten in Pommern und Rügen, Präses des Konsistoriums, Professor primarius, Procancellarius perpetuus und Pastor zu St. Nicolai in Greifswald; er nahm diesen ehrenvollen Ruf an, wollte aber zugleich 60 sein Pastorat in Hamburg behalten. Und als er daran gehindert wird und nun am

21. Februar 1702 sein hamburgisches Amt niedergelegt hat, weiß er es dahin zu bringen, daß in Hamburg der Versuch gemacht wird, ihn wieder in das dortige Pastorat zu St. Jacobi zurückzurufen, wodurch ein langer, heftiger Streit und eine Flut von Schriften über die renovatio vocationis veranlaßt wurde, bis der Senat nachgab und am 7. März 1704 die Berufung M.s erneuert ward. Aber nun zeigte sich, daß M. ein unlauteres Spiel getrieben hatte; er schrieb dem Senat, daß er sich durchaus nicht aus des Königs Diensten fortsehne, und Karl XII. erklärte, M. dächte gar nicht daran, wieder nach Hamburg zu kommen; er erhöhte ihm seinen Gehalt und entließ ihn nicht. In Greifswald setzte M. sein willkürliches und ehrgeiziges Verfahren fort; u. a. behielt er acht Jahre eigenmächtig das theologische Dekanat. Auch Streitigkeiten hatte er immer wieder, u. a. mit seinem Kollegen Brandanus Gebhardi. Über seine amtliche Thätigkeit gab er mehrfach zu seiner Selbstverherrlichung besondere lateinische Kataloge heraus. Er hatte eine große Arbeitskraft, wußte aber auch andere sehr geschickt für seine Arbeiten zu benutzen; schon in Hamburg hatte er immer mehrere junge Leute im Hause, die für ihn in seiner Bibliothek arbeiteten, unter anderen Johann Albert Fabricius, den hernach so berühmten Professor am Gymnasium in Hamburg. Als im Januar 1712 der russische General Buck Greifswald besetzte, verlangte er, M. solle das Kriegsgebet unterlassen oder nicht mehr predigen; M. wählte das letztere und ging nach Stettin, wo er am 30. März 1712 starb. Seine große Bibliothek von über 18000 Bänden hatte noch merkwürdige Schicksale, bis sie wieder in den Besitz seines Sohnes kam und von diesem im Jahre 1716 in Berlin verkauft ward. Eine große Sammlung von Briefen an und von M. befindet sich in Greifswald. — Kurz vor seinem Abgang von Hamburg hatte M. dort das erste, zum ausschließlichen Gebrauch bestimmte Gesangbuch herausgegeben, Hamburg 1700, 12°, in welchem sich auch zwei Abendmahlslieder von ihm befinden, deren eines mit dem Anfang: „Meinen Jesum laß ich nicht, meine Seel' ist nun genesen", Bunsen in seinen „Versuch eines allg. evang. Gesang- und Gebetbuchs", Hamburg 1833 (S. 330, Nr. 604) wieder aufnahm; es befindet sich auch in der Ausgabe des Bunsenschen Gesangbuches von Fischer, Gotha 1881, S. 258, Nr. 308.

Ein auffällig günstiges Urteil über M. ist das seines zweiten Nachfolgers in Hamburg, Erdmann Neumeisters, in der Vorrede zur Ausgabe von M.s hamburgischem Sabbath (einer Predigtsammlung), Hamburg 1717, 4°. Auch Wolters und Pyl (vgl. oben die Litteratur) urteilen über Mayer günstiger, als nach Geffckens gründlichen Untersuchungen erlaubt scheint. Sich durch die unglaubliche Menge der Streitschriften von, für und wider Mayer (vgl. Bd VIII, S. 355, Z. 22 f.) hindurchzuarbeiten, ist eine kaum zu bewältigende Arbeit, die fast nie sachlichen Gewinn bringt. **Carl Bertheau.**

Maynooth-College, das katholische Priesterseminar bei Dublin, spielte seit 1845 eine hervorragende Rolle in den Verhandlungen des englischen Parlamentes, da die jährlichen Verwilligungen für dasselbe die heftigsten Kämpfe zwischen den kirchlichen und politischen Parteien hervorriefen. Maynooth ist aber nun ganz in den Hintergrund zurückgetreten, da infolge der Parlamentsakte (Irish Church Act) vom 26. Juli 1869, welche mit dem 1. Januar 1871 in Kraft trat, und durch welche die irische Staatskirche aufgehoben wurde, auch die Staatsunterstützung dieses katholischen Seminars und damit der Anlaß zum Streit aufgehört hat. Als einmaliger Ersatz für die jährliche Verwilligung von £ 26000 wurde der vierzehnfache Betrag dieser Summe gegeben, und außerdem die von den Commissioners of Public Works dem College gemachten Vorschüsse erlassen, auch die Pensionierung der dermaligen Lehrer des Seminars vorgesehen. **C. Schoell †.**

Mazzeben s. Malsteine oben S. 130.

Mechithar und die Mechitharisten. — Litteratur: Eug. Boré, Saint Lazare ou Histoire de la société religieuse arménienne de Méchitar, Venise 1835; ders., Le convent de St. Lazare à Venise, Paris 1837; Sukias Somalean, Quadro della storia letteraria di Armenia, Venez. 1829; Neumann, Vers. einer Gesch. der armenischen Litteratur, Leipz. 1836; Windischmann, Mitteilungen aus der armen. Kirchengeschichte alter und neuer Zeit, Tüb. ThQS 1835, 1. Heft. — S. auch Tüb. Quartalschr. 1846, S. 527 ff.; Rheinwalds Repertor. XXVII, S. 162 ff., XXX, S. 157 ff. — Le Vaillant de Florival, Les Mékhitaristes de St. Lazare, Venise 1841, 2. A. 1856; P. A. Hennemann, Das Kloster der armenischen Mönche auf der Insel St. Lazzaro, Venedig 1872, 2 A., 1881; A. Mayer, Die Mechitharistenbuchdruckerei, Wien 1888; Fr. Scherer, Die Mechitharisten in Wien, 5. A. 1892. Art. Mechithar von

Kalemkiar Congr. Mech. in KKL von Wetzer und Welte, 2. A. 1893, Bd VIII, Spalte 1122—1137.

Die armenischen Mechitharisten sind eine der edelsten Erscheinungen unter den Kongregationen innerhalb der römisch-katholischen Kirche, nach ihrer bedeutenden wissenschaftlichen Wirksamkeit mit den Maurinern in Frankreich im 17. Jahrhundert zu vergleichen. — Der namengebende Stifter Mechithar (d. i. der Tröster, armen. mchitarel „trösten") ist am 7. Februar 1676 zu Sebaste in Kleinarmenien, dem heutigen Siwas, als der Sohn armer, frommer Eltern geboren. Sein Vater hieß Petrus Manukean (d. i. Sohn des Manuk), seine Mutter Schahristan. Nach alter Sitte erhielt er in der Taufe den Namen seines Großvaters Manuk (d. i. im Armenischen „Kind", gemeint das Jesuskind); als er später in das Kloster ging, nahm er den Beinamen Mechithar, d. i. Tröster, an, unter welchem er allein bekannt geworden ist. In seiner zartesten Kindheit widmeten sich zwei fromme Nonnen seiner Erziehung; von seinem fünften Lebensjahre an wurde er einem Priester anvertraut, welcher ihn in den ersten Elementen des Wissens, im Lesen und Schreiben, unterrichtete. Der Knabe zeigte hier eine ungewöhnliche Lernbegierde und seltene Ausdauer, und schon in seinem neunten Lebensjahre sprach der frühreife Knabe gegen seine Eltern den Wunsch aus, sich dem geistlichen Stande zu widmen. Anfangs widersetzten sie sich diesem Entschlusse; da er aber dabei beharrte, so gaben sie endlich ihre Einwilligung und so trat er in seinem 14. Jahre in das Kloster zum heiligen Kreuz nahe bei Sebaste. Der damalige Superior des Klosters, Bischof Ananias, nahm ihn mit Freuden auf, da er seine Kenntnisse und seinen streng sittlichen Lebenswandel erkannte, und gab ihm nach acht Tagen (1691) die Weihe als Diakonus. Er gewann durch sein liebenswürdiges Wesen die Herzen der Wardapets (Doktoren der Theologie), die sich beeiferten, ihn zu unterrichten. Vor allem beschäftigte er sich mit der Lektüre der heiligen Schrift und der Kirchenväter, entfaltete aber auch sein poetisches Talent durch Dichtung einer großen Zahl geistlicher Hymnen, die teilweise noch jetzt in einigen Kirchen Armeniens gesungen werden. Als dieses Kloster seinem Wissensdurste keine Befriedigung mehr gewährte, verließ er es und ging mit dem Wardapet Lazar zunächst nach Eudokia (Tokat), von da ging er weiter auf Reisen und lernte einen Erzbischof namens Michael kennen, der ihn als seinen Schüler und Sekretär mit sich nahm nach Edschmiazin (armen. „der Eingeborne stieg herab"), dem anerkannten Sitze des höchsten Wissens unter den Armeniern. Unterwegs lernte M. in Erzerum einen abendländischen Missionar kennen, der ihm manche interessante Mitteilungen über Europa machte und ihm damit gleichsam eine neue Welt der Sehnsucht erschloß. Er blieb dann einige Zeit in strenger Mönchsobservanz in Edschmiazin, dem Sitze des armenischen Patriarchen, wegen seines Wissens vom Klerus und auch vom Erzbischof selbst mißgünstig angesehen und sogar schlecht behandelt, begab sich danach nach dem Kloster der Insel Sevan und kehrte, da er auch hier nicht fand, was er suchte, nach Sebaste zurück, machte aber wieder in Erzerum die Bekanntschaft eines Armeniers, namens Paulos, welcher lange Zeit in Rom gelebt hatte und ihm vieles zu erzählen wußte, was einen bleibenden Eindruck auf M.s lebhaften Geist machte. In seiner Vaterstadt angelangt, studierte er von 1693 an wieder eifrig die ins Armenische übersetzten Kirchenväter, wurde aber durch ein böses Augenübel auf einige Zeit seines Augenlichtes gänzlich beraubt. Er ließ sich während dieser Zeit geduldig ertragenen Leidens die Werke seines bisherigen Studiums vorlesen und lernte vieles, z. B. die Gedichte des Nerses Claiensis, auswendig. Nachdem er wieder genesen, beschloß er nach Rom zu gehen, um dort sich die Kenntnisse anzueignen, die ihm der Orient nicht bieten konnte. Mit einem gelehrten Landsmanne, der nach Jerusalem wollte, reiste er nach Aleppo; dort nach Überwindung einer Lebensgefahr beim Überschreiten eines Flusses, wobei sein Reitesel mit allen Schriften und Sachen Mechithars unterging, angelangt, traf er den begabten jesuitischen Missionär P. Antoine Beauvilliers. Er teilte ihm seine Absicht, in Rom zu studieren und dann europäisches Wissen im Orient zu verbreiten, namentlich auch eine Vereinigung seiner Kirche mit der römischen wieder herzustellen, mit. Natürlich bestärkte ihn der Pater nach Kräften in seinem Vorhaben, und gab ihm nach Rom die ehrenvollsten und dringendsten Empfehlungsschreiben mit. So reiste Mechithar den 30. Mai 1695 von Aleppo, nach dreimonatlichem Aufenthalte daselbst, nach Alexandrette, wo er sich auf einem Schiffe, welches nach Italien segelte, einschiffte. Ein heftiges Fieber jedoch, welches ihn auf der Durchreise durch die Insel Cypern ergriff, nötigte ihn, vorderhand auf die Reise nach Rom zu verzichten und in einem dortigen armenischen Kloster, wo er von den Insassen seiner erklärten Hinneigung zu Rom wegen unfreundlich behandelt wurde, seine Genesung abzuwarten. Als er diese nach einiger Zeit erlangt hatte, zog er es vor, nach Armenien zurückzukehren, wo er wegen neu eingetretener Verhältnisse

der Kirche nützlich zu sein glaubte. Ein reicher Grieche gab ihm, da alle seine Mittel erschöpft waren, die Kosten der Überfahrt. Nach einem durch Gesundheitsrücksichten veranlaßten kurzen Aufenthalt in Seleucia gelangte er nach Aleppo, wo ihn die jesuitischen Missionare für seine Weiterreise nach Sebaste versorgten. In seiner Vaterstadt angelangt ging er, sobald er sich bei den Seinigen wieder vollkommen hergestellt sah, in sein altes Kloster vom heiligen Kreuz zurück, wo er kurz darauf im Jahre 1696 die Priesterweihe erhielt. Von nun an machte er sich zu seiner Lebensaufgabe, für die religiöse und geistige Entwickelung seiner Nation zu arbeiten und Missionäre auszubilden. Zwei seiner Schüler waren bereit, ihn zu unterstützen; da aber ihre Eltern sich dagegen erklärten, so gab er ihr verpflichtendes Wort ihnen zurück. Er ging darauf nach Konstantinopel, wo er fünf Monate mit großem Beifall in der Kirche Gregors des Erleuchters predigte, aber nur einen Schüler für seine Zwecke gewann, zu dem sich noch einer von den beiden, die er in Sebaste gewonnen hatte, gesellte. Vergebens bemühte er sich, einen gelehrten Armenier, Chatschatur, welcher in Rom erzogen und nach Konstantinopel geschickt war, um dort unter seinen Landsleuten für die Vereinigung mit der römischen Kirche zu wirken, in sein Interesse zu ziehen, indem er ihm vorschlug, sich an die Spitze der zu gründenden Akademie zu stellen. In der Absicht, einen anderen Gelehrten in Armenien aufzusuchen, schiffte er sich nach Trebisond ein, war aber durch die Pest, welche auf dem Schiffe ausbrach, wie durch einen Sturm genötigt, mit seinen beiden Gefährten in Sinope an das Land zu gehen. Von da begab er sich nach Amasia, und im nächsten Frühjahr mit einer Karawane nach Erzerum. In dem Kloster von Basen vertraute ihm der Superior, Makarios, die Erziehung der jungen Eleven an, und erteilte ihm nach wohlbestandenem Examen im Jahre 1699 die Würde eines Wardapets oder Doktors der Theologie. Aber auch er wollte nicht auf seinen Plan eingehen, und nur noch einer seiner früheren Schüler schloß sich ihm an. Mit diesen drei Schülern reiste nun Mechithar abermals im Jahre 1700 nach Konstantinopel. Durch Erneuerung seiner Predigten und durch Ausübung des priesterlichen Amtes erlangte er bald großen Einfluß. Die Zahl seiner Schüler vermehrte sich, und er teilte sie in zwei Klassen. Die Priester und Doktoren sandte er als Missionäre in verschiedene Städte Armeniens, die jüngeren behielt er bei sich, um sie zu gleicher Thätigkeit vorzubereiten. Da er sich aber öffentlich zur römischen Kirche hielt, so war er genötigt, sein Missionswerk vor den Altgläubigen der armenischen Kirche zu verbergen. Er miethete ein kleines Haus in Pera, wo er die Seinigen unter dem Vorwande, sie bei der Druckerei zu beschäftigen, versammelte. Er ließ auch mehrere religiöse Schriften drucken. Aber lange konnte er den Zweck seiner Verbindung vor den Gegnern nicht geheim halten, und als man diesen entdeckt hatte, begannen auch die Verfolgungen. Zuletzt, da man ihm selbst nach dem Leben trachtete, floh er zu dem französischen Gesandten, dem anerkannten Beschützer der Katholiken des türkischen Reiches, und lebte einige Zeit unter dessen Schutze in dem Kloster der Kapuziner. Hier erfuhr er durch seine Freunde, daß Morea, welches damals im Besitze der Venetianer war, der geeignetste Aufenthalt für ihn sein würde. Nach eingehender Beratung mit den Seinigen, deren Zahl erst auf sechszehn gestiegen war, beschloß er, die definitive Gründung seines Instituts dort zu beginnen. Es wurden einige Grundregeln aufgesetzt und Mechithar zum Superior ernannt. Dies geschah den 8. September 1701. Nach und nach schifften sich die Seinigen ein, Mechithar, der auch in dem Kloster der Kapuziner nicht mehr sicher war und in dem Hause eines seiner Freunde sich versteckt hielt, zuletzt als Kaufmann verkleidet, ward noch in Smyrna genötigt, in dem Kloster der Jesuiten eine Zufluchtsstätte zu suchen, weil auch dahin ein Verhaftsbefehl gegen ihn an die Behörde gelangt war. Endlich kam er glücklich in Morea an und fand alle die Seinigen in Nauplia wieder. Nach reiflicher Überlegung wurde Modon als der passendste Ort für die Gründung ihres Klosters bestimmt. Mechithar überreichte dem hohen Rate ein Empfehlungsschreiben der venezianischen Gesandtschaft von Konstantinopel, zugleich mit einem Gesuch um die Erlaubnis zur Gründung eines Klosters und um Überweisung eines Platzes dafür. Er erhielt beides, und überdies wurden ihm noch die Einkünfte zweier Dörfer angewiesen, jedoch unter der Bedingung, daß das Kloster in drei Jahren vollendet sein müsse. Im Oktober des Jahres 1702 war er nach Zante, im Februar des folgenden Jahres nach Morea gekommen, im Jahre 1706 war er trotz aller durch Geldmangel bereiteten Schwierigkeiten mit der Erbauung des Klosters, und zwei Jahre später mit der der Kirche fertig. Nun erst war er im stande, nach allen Seiten hin seinen Plan ins Werk zu setzen. Seine Schüler mehrten sich bald; er unterrichtete die Knaben zuerst in der Grammatik und dann in der Religion und den nötigen Wissensfächern; einige seiner Schüler sandte er im Jahre 1712 zu dem Papste Clemens XI. nach

Rom, von welchem er alsbald die Bestätigung seines Ordens und die Würde eines Abtes (armen. Abbahair d. i. Abt-Vater) erhielt. Er hatte die Regel des hl. Antonius zu Grunde gelegt und nach den Bestimmungen des hl. Benedikt modifiziert. Verleumdungen, welche gegen ihn beim päpstlichen Stuhle angebracht wurden, fanden dort kein Gehör. So konnte
5 er ungestört fortarbeiten, und auch Schüler, die er zu Priestern geweiht hatte, als Missionäre nach dem Oriente aussenden. Bald aber brach ein Krieg aus zwischen den Venetianern und dem Sultan. Mechithar, welcher ahnte, daß er verderblich für die ersteren werden könnte, ließ sieben seiner Schüler in dem neuen Kloster zurück und reiste mit den übrigen elf im Jahre 1715 nach Venedig. Er mietete sich dort ein Haus und lebte da-
10 selbst mit den Seinigen in der äußersten Dürftigkeit. Als er hier die Einnahme von Morea und die Zerstörung seines Klosters erfuhr, wandte er sich an den Senat mit der Bitte um einen Platz zur Erbauung eines neuen Klosters. Man wollte ihm einen solchen auf dem festen Lande nach eigener Wahl anweisen; jedoch hielt er dies nicht für zweckmäßig; und da er sah, daß die Insel Lazzaro innerhalb der Lagunen ganz unbenutzt
15 war, so bat er um Abtretung derselben. Er erhielt sie für sich und die Seinigen auf ewige Zeiten zum Geschenke. Im 12. Jahrhundert hatte der Benediktinerabt Hubert diese Insel dem Lione Paolini abgetreten, welcher dort ein Hospital für die Aussätzigen gründete. Als der Aussatz in Venedig verschwand, wurde das Gebäude zur Aushilfe für das Armenhospital der Stadt, welches dem hl. Lazarus geweiht war, benutzt, und so erhielt dieses
20 zugleich mit der Insel den Namen dieses Heiligen. Den 8. September 1717, am Tage der Geburt der Jungfrau Maria, fand die Übersiedlung statt. An demselben Tage hatte Mechithar im Jahre 1701 sein Institut in Konstantinopel gegründet, an demselben Tage 1706 hatte er das neugebaute Kloster in Modon bezogen und merkwürdigerweise ist die Ordonnanz Napoleons, durch welche er die Mechitharisten im Besitze der Insel bestätigte,
25 von demselben Datum. — Hier hatte nun Mechithar endlich einen festen, sicheren Sitz gefunden, aber auch bis hierher erstreckten sich die Verfolgungen seiner Feinde. Mit Neid und Mißgunst sahen sie, daß ihm die Ausführung seines Planes doch endlich gelungen war, und strengten ihre letzten Kräfte an, ihn zu stürzen. Sie verklagten und verleumdeten ihn beim päpstlichen Stuhle. Mechithar sah sich genötigt, zu seiner Rechtfertigung selbst
30 nach Rom zu gehen, und hatte das Glück, durch seine Erscheinung alle bösen Anschläge zu nichte zu machen und sich bei dem Papste wie bei den Kardinälen solches Vertrauen zu erwecken, daß man fortan fremden Einflüsterungen kein Gehör gab. — Zurückgekehrt nach Venedig richtete er sich mit seinen Schülern so gut als es möglich war in dem baufälligen Gebäude ein. Bald wurden ihm bedeutende Unterstützungen von reichen Armeniern
35 in Konstantinopel zu teil, so daß er an den Bau seines Klosters gehen konnte, welches er von Grund aus neu aufführte und auf das Zweckmäßigste einrichtete. Er hatte die Freude, die Vollendung desselben noch zu überleben; 74 Jahre alt starb er den 27. April 1749. Sein Grab ist dicht vor dem Hochaltar der Klosterkirche.

Dem Zwecke, welchen Mechithar bei der Gründung des Instituts von St. Lazzaro
40 überhaupt als leitenden verfolgte, diente auch im umfassendsten Maßstabe die Thätigkeit seiner Schüler nach seinem Tode. Sie nannten sich nach ihm Mechitharisten. Mechithar wollte das geistige und speziell das religiöse Wohl seines Volkes im umfassendsten Maße fördern. Der großen Unwissenheit der Armenier, der überaus mangelhaften Erteilung des Unterrichts in ihren Schulen, in denen z. B. Auswendiglernen und Über-
45 hören von Gebeten und Liedern den gesamten Religionsunterricht ausmachte, und dem Mangel an echter Religiosität, die an dem Gottesdienste in der alten, den meisten unverständlichen Sprache sich ja nicht entzünden konnte, — diesen traurigen Zuständen konnte Mechithar nur durch Anwendung der abendländischen Erziehungsart auf sein Volk steuern. Dazu hatte ihn das Werk des Clemens Galanus, Conciliatio ecclesiae Ar-
50 menae cum Romana, welches ihm einst der Armenier Paulos in Erzerum geliehen, auch in dogmatischer Hinsicht von der Richtigkeit der römisch-katholischen Lehre überzeugt; er beschloß, für sie Propaganda zu machen. Er hat durch sein Lebenswerk die bereits viel früheren Versuche der Päpste Urban VIII., Alexander VII. und Innocenz XI., die armenische Kirche mit Rom zu unieren, erfolgreich weitergeführt und zugleich sein durch
55 religiöse Spaltungen und politische Unglücksfälle heruntergekommenes Volk zu neuer religiöser und litterarischer Erhebung geführt. Um zunächst das Studium der alten armenischen Sprache und ihrer klassischen Autoren, namentlich der Kirchenväter, neu zu beleben, schrieb er eine Grammatik (grammatica Armena ed. Abb. Mechithar, gedruckt Venet. 1770, gr. 8°) und ein Lexikon der armenischen Sprache, im Druck erschienen 1744; dann gab
60 er Kommentare zu einzelnen biblischen Schriften heraus, z. B. zum Matthäus 1737, eine

Religionslehre für Kinder, die Evangelien und die Psalmen in armenischer Übersetzung und endlich auch eine vollständige Bibelübersetzung, welche 1734 in schöner Ausstattung mit Kupfern erschien. Da er sich auch allmählich die Kenntnis des Lateinischen und Italienischen angeeignet hatte, war er im stande mehrere nützliche Schriften aus diesen Sprachen in das Armenische zu übersetzen. Alles dies und das noch zu Erwähnende ist in der von 5 Mechithar angelegten Druckerei in Venedig gedruckt worden. — Die Mechitharisten haben nun des Meisters Thun getreulich fortgesetzt. Sie haben sich, abgesehen von ihrer armenischen Muttersprache, auch dem Studium fast aller gebildeten Sprachen, des Griechischen, Lateinischen, Italienischen, Türkischen, Persischen, Französischen, Englischen, Russischen, Deutschen eifrig gewidmet; alle diese Sprachen werden in St. Lazzaro gesprochen, einige 10 mit Meisterschaft. Die Bibliothek der Mechitharisten, mit den besten Werken und Ausgaben aus allen europäischen Ländern ausgestattet, enthält eine Kollektion armenischer Handschriften, welche durch den Sammeleifer der ausgesandten Missionare im Laufe der Zeit wohl zu der reichsten, die es giebt, gemacht worden ist. So waren die Mechitharisten im stande, im Jahre 1804 eine kritische Ausgabe der ganzen armenischen Bibelübersetzung 15 mit genauer Variantenangabe zu veröffentlichen und nach und nach ihre eigenen Klassiker in berichtigten Ausgaben vorzulegen. In theologisch-philologischer Hinsicht wurde ihre Thätigkeit besonders dankenswert auch durch die Publikation der armenischen Übersetzungen von solchen Schriften der griechischen und orientalischen Litteratur, deren Originale verloren gegangen, wie von Schriften des Syrers Efräm, des Alexandriners Philo (de provi- 20 dentia), der Chronik des Eusebius von Cäsarea, letztere beide mit lateinischer Übersetzung von J. Bapt. Aucher herausgegeben, Philo 1822, Eusebius 1818; dazu auch Schriften des Aristoteles, Porphyrius, Pseudo-Kallisthenes u. a. Außerdem druckten sie neu die älteren Werke ihrer eigenen Litteratur, wie den wichtigen alten Ketzerbestreiter Eznigh (5. Jahrh.), den Elisäus (Gesch. des Krieges gegen die Perser 449—451, gedruckt Venedig 1828), den 25 Agathangelos (4. Jahrh.), den Faustus Byzantinus (4. Jahrh.) und viele andere. Das ausgezeichnetste selbstständige historische Werk der Mechitharisten ist die Geschichte Armeniens von Michael Tschamtschean (geb. 1738 zu Konstantinopel), von Erschaffung der Welt bis zum Jahre 1784 reichend, erschienen Venedig 1784—1786, 3 Bde 4°. Hohen Wert für die alte Geographie Asiens hat die Archäologie und Geographie des Lukas Indschidschean 30 (Ven. 1802—16, 11 voll.). Ein großes Lexikon (Nov. Lex. ling. Armen., armenisch und lateinisch) verfaßten gemeinsam Mechithar, Gabr. Avetikhian, Chatschatur, Bapt. Aucher, Venetiae 1836. 37. Von den poetischen Werken des berühmten Katholikos Nerses Claiensis (Patriarchen seit 1665) erschien 1830 eine zierliche Handausgabe. Wichtig ist auch die armenische Übersetzung von 13 Briefen des Ignatius, die aber schon 1783 in Konstantinopel 35 von einem schismatischen Armenier herausgegeben wurde, zu vergleichen die Ausgabe des Ignatius von Petermann 1849. In dem 1836 zu Venedig herausgegebenen armenischen Efräm Syrus findet sich eine Evangelienharmonie, welche jüngst von Ad. Harnack als nichts geringeres denn Tatians διὰ τεσσάρων wieder erkannt worden ist. Vgl. Ed. Mösinger 1876 und Zahn, Forsch., I, S. 44 ff. — Die Mechitharistenakademie in Venedig 40 hat auch unter den nicht mit der röm. Kirche unierten Armeniern großes Ansehen erlangt und kann als die Crusca der Armenier bezeichnet werden. Filialen erstanden, nachdem durch große Schenkungen das Kloster von St. Lazzaro reich geworden, in allen den europäischen Ländern, wo es eine größere Zahl von Armeniern giebt, namentlich weiterhin in Italien (z. B. Padua), in der Türkei, selbst in Rußland, in Frankreich (Paris), besonders 45 aber in Oesterreich und Ungarn, hier z. B. in Elisabethstadt und in Peterwardein. Der bedeutendste Ableger des Mutterhauses ist aber das Institut in Wien. Infolge einer Spaltung der venetianischen Mechitharisten unter Mechithars Nachfolger, dem Generalabte der Kongregation Stephan Melkonean, der die Ordenssatzungen in einer den älteren Mitgliedern antipathischen Weise ändern wollte und gegen den Widerstand sogar Gewalt an- 50 zuwenden versuchte, verließen nämlich einige von diesen im Jahre 1773 ihr Kloster und faßten zuerst in Triest festen Fuß, wo sie ein ähnliches Institut unter gleichem Namen gründeten; dann siedelten sie von da im Jahre 1810 nach Wien über. Hier sind sie noch jetzt für ihre Zwecke durch Unterricht junger Armenier und Verbreitung nützlicher Werke thätig. Die Mechitharisten-Kongregationsbuchhandlung in Wien verlegte seit dem Jahre 55 1830 die Schriften des „Vereins zur Verbreitung guter Bücher", von denen jedes Jahr sechs Lieferungen erschienen; dieser Verein hat sich jedoch im Jahre 1850, nachdem er fast 450,000 Bände verbreitet hatte, infolge von Geldmangel auflösen müssen. — Das Institut von St. Lazzaro ist bis in die neueste Zeit das Ziel aller der Gelehrten gewesen, die, wie früher Windischmann und Petermann, hier eine gründliche Einweihung in die Schätze der 60

armenischen Sprache und Litteratur suchten und reichlich fanden, Dank der zuvorkommenden Liebenswürdigkeit der Jünger Mechithars. Das Studium des Armenischen in Deutschland ist in jüngerer Zeit nach Petermann besonders durch de Lagarde, Hübschmann und Friedrich Müller (in Wien) gefördert worden. (Petermann †) **K. Keßler.**

5 **Mechthild von Hackeborn,** Benediktinernonne zu Helfta, gest. um 1310. — Litteratur: Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae, cura ... Solesmensium O.S.M monachorum, Poitiers und Paris 1877, II, 1—421: S. Mechthildis liber specialis gratiae (in der Vorrede S. VIII ff. Näheres über die Handschrr. und die früheren Ausgaben, von denen die erste des lateinischen Textes 1510 zu Leipzig, die erste deutsche Uebersetzung schon 10 1503 erschienen ist); J. Müller, Leben und Offenbarungen der hl. Mechthild und der Schwester Mechthild, Regensburg 1881; Preger, Gesch. der deutschen Mystik im MA, I, 79 ff. 116 ff.; Lubin, La Matelda di Dante, Graz 1860; Ed. Boehmer, Matelda, im Jahrb. d. deutschen Dante-Gesellsch. III, 101 ff., 1871; Ph. Strauch, Kleine Beiträge zur Gesch. d. deutschen Mystik in ZdA XXVII, 368 ff. Vgl. auch Art. Gertrud VI, 617 ff. und den Art. Mechthild im kath. 15 KL (Kaulen).

M., geboren 1241, stammte aus dem Geschlechte der Freiherrn von Hackeborn, das in Nordthüringen und am Harze begütert war und Beziehungen zu dem Nonnenkloster hatte, welches 1258 von Rodersdorf nach Helfta bei Eisleben verlegt wurde; seit 1251 hat Gertrud v. H. hier 40 Jahre lang als Aebtissin in musterhafter Weise gewaltet und 20 geistige Bildung unter den Nonnen gepflegt (Lib. sp. gr. VI, 1 S. 375). Das Kloster wurde damals eine Hauptstätte des beschaulichen Lebens, das im 12. Jahrhundert in den Gegenden am Rhein entzündet, seit Anfang des 13. Jahrhunderts durch Anregungen von den Niederlanden her in vielen deutschen Frauenklöstern einen neuen Aufschwung genommen hatte. M., Gertruds jüngere Schwester, hatte, im Alter von 7 Jahren von ihren Eltern 25 zu einem Besuche des Klosters mitgenommen, durch dringendes Bitten die Erlaubnis erhalten, für immer dort zu bleiben. Sie war von zartem Körper und häufigen Krankheiten ausgesetzt; wann die visionären Zustände und die damit verbundenen Offenbarungen bei ihr begonnen haben, wissen wir nicht, aber lange Zeit hindurch, heißt es, hat sie dieselben gehabt, ohne mit irgend jemand davon zu reden. Erst seit ihrem 50. Jahre fing sie an, 30 zur Ehre Gottes ihren Mitschwestern Mitteilung davon zu machen. Zwei von diesen haben auf Geheiß der Äbtissin, zunächst aber ohne Vorwissen M.s, ihre Reden aufgezeichnet; eine von ihnen war die „große Gertrud“ (vgl. Revell. G. ac M. I praef. S. XV ff.). So entstand der liber specialis gratiae (daß dies der ursprüngliche Titel s. a. a. O. II, S. 3 Anm. und das Buch selbst II, 22. V, 24, obwohl die meisten Handschriften und die 35 früheren Ausgaben es liber spiritualis gratiae nennen) in fünf Büchern, denen ein sechstes zum Andenken der Äbtissin Gertrud und ein siebentes vom Tode und der Verherrlichung der M. beigefügt ist. Den Inhalt bilden die Visionen der M. mit ihren Fragen an Christus und Maria und deren Antworten; sie beziehen sich meist auf Erfahrungen des inneren Lebens und sind nicht selten fein und tiefsinnig. Bemerkenswert ist, daß die 40 Visionen zum sehr großen Teile während des Gottesdienstes eintraten; in ihm lag eben das eigentliche Leben des Klosters und die stärkste Anregung für empfängliche Gemüter. In hohem Maße tritt die devotio erga carnem Christi hervor, und schon findet sich bei M. ein wahrer Herz-Jesu-Kultus, vgl. I, 46 S. 132; II, 1 S. 135 f.; 16 S. 150; 19 S. 156; III, 1 S. 195 ff.; 4 S. 201; 8 S. 206 ff.; 10 S. 209; 17 S. 219 u. ö. 45 Der hl. Jungfrau wird im Sinne der Zeit eine überschwengliche Verehrung gewidmet, doch wird auch hervorgehoben, daß sie was sie hat, nur aus Gnaden hat, und sie dankt Gott auf ihren Knieen dafür I, 39 S. 123 f. Merkwürdig ist die Stelle I, 18 S. 54 ff., weil sie mit der sonst herrschenden Anschauung in einen gewissen Widerspruch tritt; hier erhebt sich mit allen Kreaturen auch die Jungfrau Maria als Anklägerin gegen M., und 50 Christus allein ist es, der sich ihrer erbarmt und sie losspricht. Eine andere Stelle II, 14 S. 148 hat ihr einen Platz in des Flacius Cat. test. verit. (S. 923 der ed. pr.) erworben, weil ihr hier in einer Vision gezeigt wird, wie alle guten Werke, die sie versäumt hat, durch Christi Werke erfüllt und alle ihre Unvollkommenheit durch die Vollkommenheit des Sohnes Gottes vollkommen gemacht sei. Ein anderes Mal IV, 15 S. 271 sagt sie: 55 Mein Herr, auch das mindeste Gute, das mir von dir umsonst gewährt wird, ist mir lieber, als wenn ich alles, was die Heiligen verdient haben, auch mit den höchsten Tugenden und Arbeiten verdienen könnte. Es ist die in der Kirche des Mittelalters nicht verleugnete, aber praktisch oft verdunkelte Wahrheit, daß schließlich alles Heil aus der göttlichen Gnade in Christo kommt, die gerade in der Mystik oft zum lebendigsten Ausdrucke 60 gelangt. Hierfür ist auch M. eine Zeugin. — Vgl. noch den folgenden Artikel.

S. M. Deutsch.

Mechthild von Magdeburg, Begine, nachher Nonne zu Helfta, gest. um 1280. — Litteratur: C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden 1861, S. 207 bis 277 (erste Veröffentlichung von Stücken aus dem Buche der M.); Offenbarungen der Schwester M. von M. oder das fließende Licht der Gottheit, aus der einzigen Hdschr. des Stiftes Einsiedeln herausg. von P. Gall Morel, Regensburg 1861 (danach die Citate im folgenden.); Sororis Mechthildis Lux divinitatis fluens in corda veritatis in den Revelatt. Gertr. ac Mechth. (s. d. v. A.) II, 435—707; J. Müller (s. d. v. A.); Preger, Ueber das unter dem Namen der M. von M. jüngst herausgeg. Werk u. s. w., SMA II, 2 S. 151 ff. (1869); ders., Dantes Matelda, München 1873; ders., Gesch. d. deutschen Mystik im MA, I, 70 f., 91 ff.; Ed. Böhmer, Matelda (s. d. v. A.) S. 102—129; Ph. Strauch (s. d. v. A.); Kaulen (desgl.). Vgl. auch die Vorreden zu den Revell. G. ac M., bes. II, 425 ff.

M. ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte des religiösen Lebens im 13. Jahrhundert. Unsere Kenntnis von ihrem Leben beruht auf dem was sie selbst angiebt und einigen ergänzenden Notizen in den Handschriften. Sie ist 1212 oder in einem der nächsten Jahre geboren, wahrscheinlich aus ritterlichem Geschlecht. In ihrem zwölften Jahre wurde sie „gegrüßet von dem heiligen Geiste“ und seitdem entwickelte sich ihr geistliches Leben ununterbrochen (IV, 2 S. 91). Dreiundzwanzig Jahre alt konnte sie, geliebt von den Ihrigen, doch dem Drange, einsam, ungekannt und ungeachtet zu sein, nicht mehr widerstehen; sie verließ also ihre Heimat, aber nicht um ins Kloster zu gehen, sondern um in Magdeburg, wo fast niemand sie kannte, Begine zu werden; mehr als drei Jahrzehnte hat sie dort als solche gelebt. Daß sie Dominikanerin geworden, wie Greith und Morel annehmen, ist ein Irrtum, wohl aber hat sie nahe Beziehungen zu dem Orden gehabt, der damals auf das geistliche Leben auch in Deutschland einen so mächtigen Einfluß zu üben anfing, und vielleicht war sie Tertiarierin desselben (im Cod. Einsidl. bei Morel S. 1 sequens perfecte vestigia fratrum ord. praed. — über ihre Verehrung für Dominikus und seinen Orden vgl. II, 24 S. 47; III, 17; IV, 20. 21. 22. 27; V, 24). Seitdem sie ihr einsames Leben begonnen, fing sie an, Außergewöhnliches, Eingebungen und Entzückungen, zu erfahren, wonach sie nie verlangt, wovon sie nicht einmal geahnt hatte, daß andere dergleichen erlebten. Erst viel später aber (nach einer Bemerkung im Cod. Eins. a. a. O. seit 1250) fand sie sich gedrungen, Aufzeichnungen darüber für andere zu machen, und so entstanden nach und nach sechs Teile der Schrift, die nach dem Eingange (S. 3) der Herr selbst als ein „vließende lieht miner gotheit in allú die herzen die da lebent ane valscheit“ benannt wissen wollte. Die Hilfe, die der Dominikaner Bruder Heinrich von Halle ihr leistete, bezog sich jedenfalls nur auf die äußere Form des Buches, s. II, 22 des lat. Textes. Ein siebenter Teil ist in der letzten Periode ihres Lebens hinzugekommen. Denn schließlich sah sie sich doch genötigt, ihre Lebensweise zu verändern. Ihr Buch zog ihr Feindschaften zu, wohl nicht bloß wegen der hier und da vorkommenden Rüge kirchlicher Zustände, sondern weil man spezifisch geistliches Leben und mystische Schriftstellerei, wenn sie von Laien außerhalb des Klosters geübt wurden, überhaupt zu beargwohnen geneigt war (nicht selten nimmt M. auf solche Anfeindungen Bezug II, 26 Anf., wo man ihr Buch zu verbrennen droht; II, 24 S. 47; III, 16; VI, 16. 26. 36 fin. 38; VII 41, S. 257). Dazu kam das Bedürfnis, in Alter und Krankheit Pflege zu finden; so wurde sie vielleicht durch Vermittelung der auch in Helfta hochgeachteten Dominikaner, dort als Nonne aufgenommen und lebte hier noch 12 Jahre, geliebt und verehrt von den Schwestern, s. Liber spec. gr. (vgl. d. v. A.) II, 42 S. 192; V, 7 S. 330; Legatus div. pietatis (vgl. A. Gertrud Bd VI S. 618,35) V, 7, und den Prolog der latein. Bearbeitung der Schrift der M., Revelatt. G. ac M. II, 436.

M.s Schrift ist nach einem vollständigen Exemplare um 1345 von Heinrich v. Nördlingen (s. d. A. VII, 609,45—54 und Ph. Strauch, H. v. N. S. 246 f.) aus dem „fremden Deutsch“ ins Oberdeutsche übertragen worden und hat sich in dieser Gestalt in der Hdschr. von Einsiedeln erhalten; der (für uns verlorene) Grundtext scheint hier mit großer Treue wiedergegeben zu sein. Schon früher war nach einem nur die 6 ersten Bücher enthaltenden Exemplar eine lateinische Übersetzung, auch in 6 BB., aber mit gänzlich veränderter (sachlicher) Anordnung veranstaltet worden, die in den Revell. G. ac M. nach den zwei Basler Hdschrr. herausgegeben ist. Von dem Reize des deutschen Textes mußte in dem, übrigens leidlich guten Latein unvermeidlich vieles verloren gehen, aber auch sonst hat der Übersetzer nicht selten eigentümliche Züge verwischt, dagegen eigene Zusätze gemacht, die einigemal wertvolle Notizen enthalten, meist aber zur Abrundung und Erläuterung im Sinne des Bearbeiters dienen sollen. Zuweilen läßt sich der hier und da verderbte deutsche Text aus dem lateinischen herstellen, im ganzen aber verdient jener in jeder Hinsicht den

Vorzug, und für unsere Kenntnis und Würdigung der M. muß er zur Grundlage genommen werden.

Was M. von den meisten Mystikerinnen unterscheidet, ist ihre stark ausgeprägte Individualität; wie es ein Zeichen ihrer Selbstständigkeit ist, daß sie nicht von Anfang ein Kloster aufsuchte, so ist es auch wieder ihrer Entwickelung zu gute gekommen, daß sie den größten Teil ihres Lebens nicht als Nonne zugebracht hat. Sie hat eine bedeutende innere Geschichte durchlebt in Leiden und Freuden, und steht, wie sie sich in ihrem Buche zeigt, jetzt auf dem festen Standpunkt, wo keine Anfechtung von außen und kein Wechsel der Stimmungen im Innern ihr mehr etwas anhaben kann, und von wo aus sie Äußeres und Inneres mit ruhiger Klarheit zu betrachten vermag (s. bes. IV, 12, aber auch a. a. O.). Auch ihre Rede- und Darstellungsweise ist sehr verschieden von dem Konventionellen des Klosters und trägt das Gepräge des Originellen, das auch durch die lateinische Übersetzung noch deutlich hindurchleuchtet. Dazu kommt, daß M. eine Dichterin ist von Gottes Gnaden, wenn auch ihre Gabe keine kunstmäßige Ausbildung gefunden hat, eine wahre geistliche Minnesängerin. Mag sie sich in gebundener oder ungebundener Rede ergehen, immer steht ihr eine Fülle von Anschauungen, Bildern und Vergleichen zu Gebote und ebenso der feine und treffende Ausdruck für die Gefühle des Leidens und der Freude bis zu dem volltönenden Ausdruck der Gottesliebe, dem Grundton, der durch das ganze Buch hindurchzieht. Wie lieblich schildert sie Maria und die Geburt Jesu V, 23, wie innig und feierlich klingen die Gebete V, 35; VII, 41, 46, mit welchem Geschick vermag sie ihre Gedanken auch in kurze Sprüche, eine in dem Buche sehr häufig wiederkehrende Form, zu fassen!

Was den Inhalt des Buches betrifft, so steht das visionäre Element bei weitem nicht so im Vordergrunde wie etwa bei M. v. Hackeborn, auch kann man oft im Zweifel sein, wie weit das, was sie als Vision erzählt, wirklich auf Vision beruht und wie weit es nur Erzeugnis dichterischer Phantasie ist, wie bei der Schilderung der Geburt Christi V, 23, des Himmelreiches III, 1 und der Hölle III, 21, während, wenn sie die Seelen bestimmter Personen im Fegefeuer sieht u. s. w., allerdings Visionen angenommen werden müssen. — Als treue Tochter der Kirche empfindet sie deren Schäden schmerzlich und hält mit ihrer Rüge nicht zurück, vor allem gegen die Geistlichen, die die Pflege der Seelen versäumen, nur auf ihre Amtsgewalt pochen und in großen Sünden stehen; wer den Weg zur Hölle nicht weiß, der sehe die verbösete Pfaffheit an, VI, 21. Diesen Rügen zur Seite stehen Vorhersagungen der Zukunft, in denen der Einfluß der joachimischen Schriften (s. d. A. Bd IX, 227 ff.) unverkennbar ist. Der ideale Mönchsorden wird hier aber ausdrücklich nach dem Vorbilde des Predigerordens gezeichnet (IV, 27). Übrigens bilden die bisher genannten Bestandteile doch nur den kleineren Teil des Ganzen; der größere hat es mit dem inneren Leben zu thun, und hier zeigt M. eine Tiefe und Fülle der Einsicht, die das Buch zu einem ebenso anziehenden wie fruchtbaren Gegenstande des Studiums macht. Auch verbinden sich bei ihr Elemente der dionysischen und der bernhardinischen Mystik in einer für die Geschichte der Mystik sehr beachtenswerten Weise, auf die hier aber nicht weiter eingegangen werden kann. Auch die schwer zu entscheidende Frage, ob Dante die Schriften der beiden Mechthilden oder einer von ihnen gekannt, und ob eine derselben, und welche (Lubin, Böhmer, Die Vorrede zu den Revell. G. ac M. II S. VI f.: M. v. Hackeborn; Preger: M. v. Magdeburg) ihm das Vorbild zu der im irdischen Paradiese (Göttl. Kom. Fegef. Ges. 28 ff.) auftretenden Matelda gegeben hat, können wir nur erwähnen, ohne sie zu erörtern. **S. M. Deutsch.**

Mecklenburg. — Litteratur: J. Wiggers, Kirchengeschichte Mecklenburgs, 1840; Mecklenburgische Geschichte in Einzeldarstellungen, Heft V ff. 1900 ff.; G. Rau, Kirchliche Verhältnisse in Mecklenburg, 1899; Millies, Cirkular-Verordnungen des Oberkirchenrats an die mecklenburg-schwerinsche Landesgeistlichkeit aus der Zeit 1849—1894.

I. Mecklenburg-Schwerin. Das Großherzogtum hatte nach der Volkszählung von 1900 auf 13161,62 qkm eine Einwohnerzahl von 607 770. Von diesen waren 596 671 Angehörige der lutherischen Landeskirche, 626 Reformierte, 8097 Römisch-Katholische, 55 Griechisch-Katholische, 492 sonstige Christen; 1760 Israeliten.

Der Geburtstag der lutherischen Landeskirche Mecklenburgs ist der 20. Juni 1549. An diesem Tage verweigerten die von den Herzögen zum Landtage an der Sagsdorfer Brücke bei Sternberg berufenen Stände, Universität und Geistlichen die Annahme des Augsburger Interim und schlossen sich zu einem einmütigen Bekenntnisse unverfälschten evangelischen Glaubens, das an den Kaiser eingesandt wurde, zusammen. Im Laufe der weiteren reformationsgeschichtlichen Entwickelung gestaltete sich die kirchliche Verfassung dahin, daß

der Landesherr neben dem landesherrlichen jus circa sacra das oberbischöfliche jus in sacra erhielt. Gewisse synodale Rechte behaupteten die Landstände, welche aus Vertretern des Großgrundbesitzes (Ritterschaft) und der Städte (Landschaft) bestehen. Diese Rechte sind durch die Sternberger Reversalen von 1621 und den landesgrundgesetzlichen Erbvergleich von 1755 garantiert (vgl. F. Wiggers a. a. O. § 94. 109; Siggelkow, Handbuch des Meckl. Kirchen- und Pastoral-Rechts, 3. Aufl. Tit. I § 2 ff.). In denselben Sternberger Reversalen haben sich die Stände die landesherrliche Zusicherung erteilen lassen, daß in Mecklenburg das lutherische Bekenntnis, wie es in den symbolischen Büchern und der Kirchenordnung von 1602 aufgestellt ist, in allen Kirchen und Schulen, unter Ausschluß der Sakramentierer, Papisten und jeder anderen der reinen Lehre feindlichen Gemeinschaft, unverändert in Lehre und Kultus aufrecht erhalten werden sollte. Andere Konfessionen blieben in Mecklenburg bis heute nur geduldete mit besonders zugestandener privater Religionsübung. Doch ist in letzterer Beziehung regierungsseitig neuerdings eine Aenderung der Verhältnisse in Aussicht gestellt.

Das jus circa sacra übt der Landesherr durch das Unterrichts-Ministerium aus; sein oberbischöfliches Regiment führt er seit 1. Januar 1850 durch den Oberkirchenrat, dem zur Zeit vier Mitglieder, 2 Juristen, deren einer Präsident ist, und 2 Theologen, angehören. Als Kirchengerichte fungieren 1. Das Konsistorium zu Rostock mit vier Mitgliedern, 2 Juristen und 2 Theologen, welches über Doktrinal- und Ceremonialsachen, sowie über Disziplinarsachen der Prediger und Kirchendiener, auch über öffentliche Ärgernisse und Irreligiösität urteilt; 2. in der Berufungsinstanz das obere Kirchengericht zu Rostock, errichtet am 2. Januar 1880, mit 7 Mitgliedern, 4 Juristen und 3 Theologen.

Die Landeskirche ist eingeteilt in 7 Superintendenturen: Doberan, Güstrow, Malchin, Parchim, Rostock, Schwerin und Wismar. Die Superintendentur Rostock umfaßt nur die Stadt Rostock, die Superintendentur Wismar nur die im Jahre 1803 von Schweden verpfändeten Gebietsteile, d. h. das Gebiet der Stadt Wismar, die Insel Poel und die Pfarren Neukloster und Gr. Tessin. Die 5 Landessuperintendenturen zerfallen in Präposituren (im ganzen 35), denen ein Präpositus vorsteht. Zur Inspektion der Amtsführung der Geistlichen und sonstigen Kirchendiener sowie zur Pflege der persönlichen Beziehungen zu den Pastoren und Gemeinden ihrer Ephorie sind die Superintendenten angewiesen, jährlich 10 teils angemeldete, teils unangemeldete Kirchenvisitationen vorzunehmen. Die Pastoren jeder Präpositur halten nach der Synodalordnung vom 29. Dezember 1841 unter dem Vorsitz des Präpositus jährlich um die Mitte des Jahres eine Synode ab, deren Aufgabe besteht: in freien Verhandlungen über wissenschaftlich-theologische Gegenstände, in der Beantwortung der von den kirchlichen Behörden an sie gestellten Fragen und in freien Verhandlungen über Gegenstände des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Praxis. In vielen Präposituren finden außerdem noch freiwillige Herbstsynoden statt zur Besprechung aktueller wissenschaftlicher oder praktischer Fragen. Die Pastoren des ganzen Landes vereinigen sich alle 2 Jahre auf einer allgemeinen Pastoralkonferenz. In den von dieser Konferenz freien Jahren tagt einmal die sog. kirchliche Landeskonferenz, auf welcher Pastoren und Laien zur Besprechung für das Volksleben wichtiger kirchlicher Fragen zusammenkommen. Mit beiden Konferenzen verbinden sich Versammlungen der Vereine für Heiden- und Judenmission sowie für innere Mission.

Die Zahl der Parochien beträgt 308, die der Kirchen 472 nebst 48 Kapellen und 2 Betsälen, die Zahl der Geistlichen außer den 7 Superintendenten und 35 Präpositen 305, worunter 1 Hofprediger, 1 Divisionsprediger, 2 Universitätsprediger und 1 Geistlicher für innere Mission; zudem fungieren 13 ordinierte Hilfsprediger und ein Kollaborator für innere Mission. Die Seelenzahl der ländlichen Kirchengemeinden bewegt sich zwischen etwa 3000 und 200; die der städtischen zwischen etwa 3000 und 30 000. Letztere Zahl findet sich in der St. Jakobigemeinde zu Rostock, der einzigen Massengemeinde des Landes, welcher eine Arbeit von 3 Pastoren nicht gewachsen ist. Doch wird auch hier durch Gründung einer neuen Parochie und Kirche demnächst Abhilfe geschaffen werden.

Die Einkünfte der Geistlichen sind bei dem herrschenden Pfründensystem je nach den einzelnen Pfründen sehr verschieden; der Durchschnitt von etwa 4200 Mk. entspricht den gegenwärtigen Bedürfnissen nicht mehr. Die Emeritierung ist durch Verordnung vom 4. Januar 1900 neu geregelt. Die Pensionssätze steigen von 25 Prozent des Diensteinkommens nach 10 Amtsjahren bis zu 90 Prozent nach 50 Amtsjahren. Die Witwen der Pastoren, Präpositen und Superintendenten beziehen außer der fast durchweg üblichen Decima aus der Pfarre und außer einer angemessenen Wohnungsentschädigung aus der Wittwenkasse 750 bezw. 850 Mk. und 1200 Mk.

Die kirchlichen Baulasten werden, wo nicht vermögende Ärare dafür aufzukommen im stande sind, im allgemeinen so verteilt, daß das Patronat der Kirche das Material und die Hälfte der baren Baukosten hergiebt und daß die Gemeinde die andere Hälfte letzterer Kosten trägt.

Das Kirchenpatronat ist teils landesherrlich (bei fast zwei Drittel der Haupt- und Filialpfarren) teils grundherrlich oder städtisch, in vereinzelten Fällen gemischt. Die Besetzung geschieht entweder (bei ca. 100 Pfarren) durch Solitairpräsentation, oder durch Wahl. Bei der Solitairpräsentation wird der Gemeinde vom Patronat ein Präsentand vorgestellt; wenn nach gehaltener Probepredigt kein Widerspruch gegen Lehre und Wandel erfolgt, so wird derselbe sofort introduciert. Bei der Pfarrwahl, deren Entstehung aus der Zeit der Reformation datiert, werden der Gemeinde vom Patronat 3 in Mecklenburg geprüfte Kandidaten der Theologie oder Pastoren präsentiert, und aus der Zahl derselben wählt die Gemeinde sofort nach dem Hören der 3 an demselben Sonntage unmittelbar nacheinander gehaltenen Wahlpredigten in der Kirche durch geheime Abstimmung nach absoluter Majorität ihren Seelsorger. Die Solitairpräsentationen und in der Regel auch die Leitung der Predigerwahlen finden durch die Superintendenten statt; doch kann bei ritterschaftlichen Pfarreien auch der Patron die Wahl leiten. Zum Wählen berechtigt sind diejenigen männlichen Gemeindeglieder, welche einen eigenen Herd haben.

Die Kandidaten für das geistliche Amt haben sich nach der Verordnung vom 5. Februar 1844 zwei durch einen Zeitraum von mindestens 4 Jahren getrennten Prüfungen pro licentia concionandi und pro ministerio zu unterziehen. Zur weiteren praktischen Vorbildung der jungen Theologen für das geistliche Amt und für das Schulamt besteht seit Ostern 1901 ein Predigerseminar in Schwerin, in welches dieselben möglichst bald nach dem ersten theologischen Examen auf ein Jahr eintreten sollen.

Der Küster-, Kantor- und Organistendienst wird fast überall von Volksschullehrern in gesetzlich geregelter Verbindung der Ämter versehen.

An kirchlichen Büchern, die für das gottesdienstliche und kirchliche Leben allgemeine Geltung und Bedeutung haben, sind zu nennen: 1. das Mecklenburgische Kirchengesangbuch von 1764, das gegenwärtig einer Neuredaktion unterzogen wird (die Städte Rostock und Wismar haben eigene Gesangbücher); 2. der Mecklenburgische Landeskatechismus von 1717; 3. das Kantionale für die evang.-lutherische Kirchen im Großherzogtum Mecklenburg-Schwerin von 1869ff. zur Wiederherstellung der kirchenordnungsmäßigen Gottesdienstordnung.

Die Einführung des Civilstandsgesetzes im Jahre 1876 und der Wegfall des staatlichen Tauf- und Trauzwangs hat auf die kirchlichen Verhältnisse Mecklenburgs sehr wenig Einfluß ausgeübt. Günstig wirkte in dieser Hinsicht vielleicht mit, daß die bez. Stolgebühren bereits vorher abgelöst waren. Im Februar 1902 bestanden 23 Fälle von Taufweigerungen, 44 von Trauweigerungen, 94 von Trauversagungen. Die Teilnahme der Gemeindeglieder am heil. Abendmahl ist in den verschiedenen Gemeinden des Landes sehr verschieden; sie bewegt sich etwa zwischen 13 und 120 Prozent der Erwachsenen. Der Durchschnitt für das ganze Land stellte sich im Kirchenjahr 1899/1900 auf 49,82 Prozent. Ebenso verschieden steht es mit dem Kirchenbesuch; recht kirchliche Gemeinden grenzen mit unkirchlichen. In den Landgemeinden, insbesondere bei Rittergütern und Pachthöfen, wirkt gegenwärtig das Fluktuieren der Bevölkerung verhängnisvoll.

Die christliche Liebesthätigkeit beweist sich nach manchen Seiten hin regsam. Als älteste Anstalt der inneren Mission besteht das Rettungshaus in Gehlsdorf. Die Diakonissenanstalt in Ludwigslust, welche am 3. November 1901 ihr fünfzigjähriges Jubiläum feierte, zählte an dem Tage 280 Schwestern, die auf ca. 100 Stationen in 40 Städten und Dörfern des Landes und in 16 außermecklenburgischen Orten arbeiteten. Eine Stiftung des Landesvereins für innere Mission ist das Männer-Siechenhaus zu Schwerin; ebenda findet' sich das Annahospital für kranke Kinder. Eine Anstalt zur Pflege, Erziehung und zum Unterricht verkrüppelter Kinder ward jüngst in Rostock begründet. Außer diesen Anstalten, die von freiwilligen Gaben unter Zuschuß aus öffentlichen Mitteln erhalten werden, beteiligt sich die öffentliche Fürsorge für die Gebrechlichen in der Blindenanstalt zu Neukloster, der Idiotenanstalt zu Schwerin, der Taubstummenanstalt in Ludwigslust, den Irrenanstalten zu Sachsenberg und Gehlsheim und vielen anderen. In Vorbereitung ist eine Lungenheilstätte für Leidende der Arbeiterkreise. Die Anfänge zur Begründung eines Magdaleniums sind in Rostock gemacht. Herbergen zur Heimat befinden sich in den größeren und auch einigen kleineren Städten des Landes. Die Organisation der kirchlichen Armenpflege ist in einzelnen Städten in Angriff genommen.

Außer kirchlichen Kollekten für das Rettungshaus in Gehlsdorf und für das Diakonissenhaus in Ludwigslust wird am Himmelfahrtsfest eine Kollekte für die Zwecke der inneren Mission gehalten. Zur Unterstützung bedrängter lutherischer Glaubensgenossen dient der Gotteskasten dessen Einnahme einschließlich einer besonderen Hauskollekte von 23 498 Mark im Jahre 1901 auf 32 579 Mark kam. Für die Heidenmission sandte das Zentral- 5 Komitee in Schwerin im Jahre 1900 nach Leipzig 27 182,58 Mk. Kleinere Beträge flossen außerdem direkt nach Leipzig, einzelne auch nach Hermannsburg. Die Einnahme der Bibelgesellschaft betrug im Jahre Michaelis 1900/1901 = 15 976,89 Mk.

Christliche Familienabende zur Hebung des Gemeindebewußtseins werden hier und da in den Stadtgemeinden gepflegt. Kindergottesdienste finden in 9 Städten statt. Das 10 Mecklenburgische Sonntagsblatt wird in etwa 12 000 Exemplaren verbreitet, in ca. 7500 Exemplaren der Nachbar. Predigtverteilungen, insbesondere an die Sonntagslosen im öffentlichen Verkehrsdienst. Zur Unterstützung der Anlage und Vermehrung von Volksbibliotheken spendet das großherzogliche Ministerium gegenwärtig jährlich 3000 Mk. Jünglings- und Lehrlingsvereine bestehen mehrfach, ein christlicher Männerverein in Schwerin. 15

Wie in zahlreichen Werken kirchlicher Liebesthätigkeit, so besonders in dem Eifer für würdige Gestaltung und Ausschmückung der gottesdienstlichen Stätten ist seit über 50 Jahren das Fürstenhaus vorangegangen. Da während dieser Zeit reichlich zwei Drittel aller Kirchen und Kapellen teils mit Neubau, teils mit Restaurierung bedacht worden sind, so befinden sich die gottesdienstlichen Gebäude des Landes im allgemeinen in recht gutem 20 Zustande. Ein Paramentenverein widmet sich der Fürsorge für stilgemäßen Kirchenschmuck.

Die Verbindung der Kirche mit der Schule ist sehr enge. Die Schulinspektion liegt verfassungsmäßig (nach dem landesgrundgesetzlichen Erbvergleich von 1755, § 484) in den Händen der Superintendenten und Pastoren, unter Oberaufsicht freilich des Großherzoglichen Ministeriums, Abteilung für Unterrichtsangelegenheiten. Die Rektoren der Volks- 25 schulen in den Städten müssen geprüfte Kandidaten der Theologie sein. Der Religionsunterricht in den Volksschulen wird von den Lehrern erteilt, welche ihre Vorbildung in 2 Seminarien erhalten, deren Direktoren und erste Lehrer in Mecklenburg geprüfte Theologen sein müssen. Im Kuratorium der Seminare sitzen neben den staatlichen Beamten 2 Theologen, ein Superintendent als Vertreter des Kirchenregiments und der Pastor des 30 Ortes. Der Superintendent hat die Aufsicht über den Religionsunterricht am Seminar, prüft die abgehenden Seminaristen hinsichtlich ihrer praktischen Befähigung zum Religionsunterricht, verpflichtet dieselben auf das Bekenntnis der Kirche und unterschreibt und untersiegelt auch die Anstellungszeugnisse. An den 7 Gymnasien des Landes liegt der Religionsunterricht ebenfalls in den Händen von geprüften Theologen oder von Geistlichen. 35 Kirchliche Kinderlehren werden im Sommer in den meisten Stadt- und Landkirchen mit den Kindern von 10—14 Jahren gehalten; hier und da beteiligen sich an denselben auch die Neukonfirmierten.

Die (5) theologischen Professoren der Landesuniversität zu Rostock beruft das Unterrichtsministerium nach eingeholtem Gutachten des Oberkirchenrats. 40

Sekten von organisiertem Bestande giebt es in Mecklenburg nicht. Vereinzelt finden sich Baptisten, in größerer Anzahl Irvingianer in Rostock, Goldberg u. a. O. Die moderne Gemeinschaftsbewegung sucht in Rostock Eingang zu gewinnen.

Die reformierte Kirche hat einen Pastor in Bützow. Die römisch-katholische Kirche hat 2 Geistliche in Schwerin, 2 in Rostock und 1 in Ludwigslust, die zur Diöcese Osna- 45 brück gehören.

II. Mecklenburg-Strelitz (seit 8. März 1701 von Mecklenburg-Schwerin getrennt) hatte nach der Volkszählung von 1900 auf 2929 qkm eine Einwohnerzahl von 102602. Von diesen waren 100 568 Angehörige der lutherischen Landeskirche, 1522 Römischkatholische, 90 Griechischkatholische, 62 sonstige Christen, 331 Israeliten. 50

Die kirchliche Verfassung ruht auf denselben Grundlagen, wie in Mecklenburg-Schwerin. Als Oberbischof der Landeskirche übt der Landesherr sein Kirchenregiment nach der Verordnung vom 31. Oktober 1868 durch das Konsistorium in Neustrelitz, welches auch die kirchliche Verwaltung des ratzeburgischen Landesteils mit versieht. Die Kirchenhoheit wird durch die Landesregierung ausgeübt. Kirchengericht erster Instanz ist das Konsistorium zu 55 Neustrelitz, zweiter Instanz das obere Kirchengericht in Rostock.

Mecklenburg-Strelitz hat nur einen Superintendenten, unter welchem 6 Präpositen und der Probst zu Ratzeburg stehen. Die Zahl der Kirchen beträgt 153, die der Pfarren 70; auf einen Pastor kommen durchschnittlich 1464 Seelen.

Das Kirchenpatronat ist auch hier teils landesherrlich, teils grundherrlich, teils städ- 60

tisch. Die Pfarren landesherrlichen Patronats auf dem Lande werden durch Solitairpräsentationen besetzt, in den Städten wählt die Gemeinde unter drei präsentierten Kandidaten, ebenso in der Ritterschaft. Die durchschnittliche Pfarreinnahme stellt sich auf etwa 4000 Mk. An kirchlich giltigen Büchern sind zu nennen: 1. der Landeskatechismus von 1856 und 2. das Gesangbuch für die evangelisch-lutherische Kirche in Mecklenburg-Strelitz, eingeführt in den 1870er Jahren. Die beiden theologischen Prüfungen finden vor dem Konsistorium in Neustrelitz statt.

Hinsichtlich des kirchlichen Lebens gilt im allgemeinen das bei Mecklenburg-Schwerin Bemerkte. Die Gemeindepflege wird in den Städten durch Schwestern des Diakonissenhauses Bethlehem zu Ludwigslust versehen; auch in 6 städtischen Krankenhäusern arbeiten Ludwigsluster Diakonissen. An Anstalten christlicher Liebesthätigkeit sind vorhanden u. a. 3 Kleinkinderschulen, 9 Kinderbewahranstalten, 1 Rettungshaus, 6 Herbergen zur Heimat, 1 Siechenhaus. In je 2 Städten werden Kindergottesdienste gehalten und Jünglingsvereine gepflegt. Die letzten Jahressammlungen betrugen: für Heidenmission ca. 4000 Mk., für den Gustav Adolf-Verein 2177,98 Mk., für den Landesverein für innere Mission (vgl. Meckl.-Schwerin) 609,06 Mk. Das Rettungshaus Bethanien hatte vom 1. Juli 1900 bis 30. Juni 1901 eine Einnahme von 9295,56 Mk., empfing außerdem am 50jährigen Jubiläumstage, den 11. September 1901, eine Jubiläumsgabe von 2500 Mk. Regelmäßige kirchliche Kollekten finden noch statt für den Bibelverein.

Eine kirchliche Konferenz von Geistlichen und Laien versammelt sich jährlich einmal in Neubrandenburg.

Das Verhältnis der Kirche zur Schule ist dasselbe wie in Mecklenburg-Schwerin.

Vereinzelte Baptisten finden sich in Altstrelitz. Von Neustrelitz aus entfalten Irvingianer eine rührige Werbethätigkeit. Dr. Heinr. Behm.

Medardus, der heilige. — Vita S. Medardi episcopi Noviomensis, auctore Venantio Fortunato, in ASB t. II Jun. p. 79—87, auch in MSL t. 88, p. 533—540. Beste krit. Ausg. in MG, Auct. antiquiss. IV, 2 (1885), p. 67—73 (von Br. Krusch, der übrigens das Herrühren dieser Vita von Venant. Fort. bestreitet). Späteren Ursprungs ist die in ASB l. c. p. 87—95 mitgeteilte Vita auctore Radbodo episc. Noviomensi (gest. 1098). Ein Carmen de S. Medardo befindet sich unter den Gedichten des V. Fortunatus (in MG l. c., IV, 1, p. 44—48), eine Antiphona de ss. Medardo et Gildardo episcopo Rotomagensi auct. Dadone episc. (gest. 676) s. in MSL t. 71, p. 1117 sq. Wegen der Hdss. jener älteren Fortunatschen Vita sowie wegen sonstiger hierher gehörenden Litteratur s. Potthast, ²II, 1477. — Ueber die gloria postuma und den Kultus des Heiligen handeln F. Chiflet in ASB l. c., p. 95—105; Ghesquière in AA SS Belgii II, 98—160; Corblet, Notice historique sur le culte de S. Médard, Amiens 1856. Vgl. nach Stadler-Ginal, Vollst. Heiligenlex. IV, 387; Weiß bei Michaud, Biographie universelle, t. XXVII; Bennett in DchrB III, 887 f.

Der durch seinen aufopfernden Eifer für die Verbreitung und Befestigung des Christentums in seiner nordfranzösischen Heimat verdiente Bischof Medardus wurde um das Jahr 457 geboren zu Salentiacum (Salency) bei Veromandum (Vermand) in der Picardie, unweit vom heutigen St. Quentin, wo sein Vater, der edle Franke Nectardus, in großem Ansehen stand. Er verlebte die Jahre seiner Kindheit im elterlichen Hause unter der sorgsamen Pflege seiner Mutter Protagia, einer gebildeten Frau aus alter römisch-gallischer Familie. Als er ins Knabenalter eingetreten, übergaben seine Eltern ihn der Schule seiner Vaterstadt, wo er sich bald vor seinen Mitschülern durch Fleiß und Frömmigkeit auszeichnete und einen so mildthätigen Sinn bewies, daß er oft die für ihn bestimmten Speisen unangerührt ließ, um sie unter die Armen des Ortes zu verteilen. Auf solche Weise für den geistlichen Stand würdig vorbereitet, erhielt er als Jüngling öffentlich die Priesterweihe, nachdem ihn der Bischof der Stadt kurz vorher unter seinen Klerus aufgenommen hatte. Um das Jahr 530 bestieg er als Nachfolger desselben den bischöflichen Stuhl, verlegte aber bald darauf den Bischofssitz von Veromandum nach dem besser gelegenen und gegen feindliche Angriffe geschützteren Noviomagus (Noyon). Nach dem Tode des Bischofs Eleutherius wurde er um das Jahr 532 zugleich zum Bischofe von Tournay gewählt und verwaltete seitdem noch 15 Jahre hindurch beide Diöcesen mit segensreichem Erfolge, indem er seine Thätigkeit vorzüglich der Bekehrung der Heiden und der Befestigung des Glaubens unter den Heidenchristen in Gallien widmete. Sein ebenso reiner als frommer Lebenswandel und die ausdauernde Standhaftigkeit, mit welcher er die Leiden und Kämpfe für die Beförderung des christlichen Glaubens ertrug, erwarben ihm einen wohlverdienten Platz unter den heiligen Bekennern der katholischen Kirche. Er starb nach der Angabe der Bollandisten höchst wahrscheinlich im Jahre 545, innig verehrt und be-

trauert in der Nähe und Ferne von allen, die ihn kannten. Seine jährliche Gedächtnisfeier in der katholischen Kirche fällt auf den 8. Juni. Gregor von Tours sagt voll Bewunderung seiner Thaten von ihm (H. F., lib. IV, c. 19): „Zur Zeit des Königs Chlotar (gest. 561) starb auch der Bischof Medardus, der Heilige Gottes, nachdem er seinen Lebenslauf in guten Werken vollendet hatte, hochbetagt und hervorleuchtend durch heiligen Wandel. König Chlotar bestattete ihn mit großen Ehren in der Stadt Soissons und begann eine Kirche über seinem Grabe zu bauen, welche sein Sohn Sigibert nachher vollendete und einrichtete. Bei dem hl. Grabe des Bischofs sahen wir Fesseln und Banden von Gefangenen zerbrochen und zerrissen liegen, welche bis auf den heutigen Tag dort am Grabe des Heiligen zum Zeugnis seiner Wunderkraft aufbewahrt werden.“ Als ein Beispiel dieser Wunderkraft erzählt ferner Gregor (lib. IV, c. 50) aus seinen eigenen Erlebnissen, daß im Jahre 579 auf einer Synode zu Soissons ein gewisser Modestus ergriffen, gefoltert, gegeißelt und in den Kerker geworfen sei. Als aber hierauf der Unglückliche zwischen zwei Wächtern in Ketten und Block gefesselt dagelegen hätte und die Wächter um Mitternacht eingeschlafen wären, habe er sich im Gebete zu dem Herrn erhoben und ihn angefleht, daß er, der unschuldig in Banden läge, durch die Hilfe des hl. Martinus und Medardus befreit werden möchte. Da wären alsbald seine Fesseln gebrochen, der Block geborsten, und die Thüren hätten sich geöffnet, worauf der unschuldig leidende Modestus in die Kirche des hl. Medardus getreten sei, in welcher gerade Gregor mit einigen anderen Geistlichen in jener Nacht gewacht habe. Vgl. noch Gregor De glor. confessor, c. 95. Auch die beiden Biographen des Medardus, Venantius Fortunatus und Bischof Radbod, führen, der Anschauungsweise ihrer Zeit getreu, Beweise seiner Wunderkraft an; so jenen, wegen dessen er zur Ehre gelangt ist, als Patron der Fruchtbarkeit, insbesondere des trockenen Heuwetters („Heupatron“) zu gelten: ein Adler soll ihn als Knaben einst mit seinen ausgebreiteten Flügeln bedeckt und auf solche Weise trocken durch ein starkes Regenwetter hindurchgeleitet haben. An sein Wirken als Patron des Garten- und Feldbaues erinnert auch das in seinem Geburtsort Salency alljährlich am 8. Juni gefeierte Rosenfest (la Rosière); desgleichen die in alten Kalendern bei diesem Tage angegebenen Witterungsregeln.

Neben der Kirche, die über dem Grabe des hl. Medardus in Soissons erbaut war und welche schon Fortunatus als eine prachtvolle Basilika schildert, erhob sich bald auch ein vielbesuchtes Kloster, das mit reichen Schenkungen ausgestattet wurde (dessen angeblich von Papst Johann III. [† 573] ausgefertigtes Diplom übrigens eine Fälschung ist; vgl. Hauck, KG Deutschlands, ²I, S. 241). Hier fanden in den geweihten Räumen der Kirche die Könige Chlotar und Sigibert, als Gründer und Erbauer derselben, ihre Grabstätten (Gregor von Tours, H. F. IV, 21, 22). Eine unversiegbare Quelle des Reichtums eröffnete sich dem Kloster wie der Kirche, als im Jahre 826 Papst Eugen II. durch den Abt Hildoin die Gebeine des Märtyrers Sebastian dahin schickte, und die karolingischen Könige seit dieser Zeit in Soissons nicht nur oft die wichtigsten Staatsgeschäfte vornahmen, sondern auch daselbst häufig angesehene Versammlungen der geistlichen und weltlichen Großen des fränkischen Reiches hielten (vgl. Pertz, Monum. Germ. Hist. T. I u. II an verschiedenen Stellen, welche im Index Rerum genau verzeichnet sind). — Außer Soissons, dem Hauptsitz des Medarduskults, rühmten sich Dijon, Jodoigne (Geldonacum) bei Löwen, auch Köln, Trier, Paris und Prag des Besitzes von Reliquien des Heiligen. Auf älteren und neueren Abbildungen wird er bald als Bischof (betend oder Almosen spendend, oder mit dem Bibelbuch in der Hand) dargestellt, bald mit einem Ochsen neben sich oder gefolgt von einer Schafherde; auch wohl mit jenem über seinem Haupt schwebenden Adler, oder mit drei weißen Tauben über sich, oder endlich als Schiedsrichter bei einer Grenzstreitigkeit (wie er zwischen zwei Edelleuten einen Stein als Mark setzt und mit einem Tritt seines Fußes besiegelt). Vgl. Detzel, Christl. Ikonographie II, 533 f.

(Klippel †) **Zöckler.**

Medien. — Litteratur: Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte, Leipzig 1887, S. 1 ff.; Hugo Winckler, Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte, Leipz. 1889, S. 109 ff.; Prášek, Medien und das Haus des Kyaxares in den „Berliner Studien“ XI, 1890 (gute Zusammenstellung der sagenhaft entstellten Berichte der Klassiker); Paul Rost in den Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft 1897, S. 71 ff.: „das sogen. Mederreich und das Emporkommen der Perser“ (Wincklers Untersuchungen fortführend); Oppert, Le peuple et la langue des Mèdes, Paris 1879 (schreibt irrtümlich die 2. Keilschriftgattung der Achämenideninschriften den Medern zu); A. Delattre S. J., le peuple et l'empire des Mèdes jusqu'à la fin du règne du Cyaxares, Bruxelles 1883 (Preisschrift der belgischen Akademie der Wissenschaften;

gegen Oppert spricht er mit A. H. Sayce die 2. Gattung der Achämenideninschriften den Medern ab und erweist in Uebereinstimmung mit den klassischen Schriftstellern die indogermanische Abkunft der Meder; er überschätzt jedoch die Autorität der biblischen Angaben, besonders des Buches Judith, und ignoriert Berossus); H. Winckler in Helmolts Weltgeschichte III. 1. S. 130 ff. und bei Schrader, Keilinschr. und das AT³, S. 104 ff.; A. Billerbeck, Das Sandschak Suleimania und dessen persische Nachbarlandschaften zur babylonischen und assyrischen Zeit, Leipzig 1898; M. Streck in Zeitschrift für Assyriologie XV, S. 317 ff. (Landschaften, Orte und Berge der Meder nach den Keilinschriften untersucht).

Medien, in den persischen Keilinschriften Mada, in den assyrischen Madai, hebräisch מָדַי. Die Etymologie ist und bleibt unbekannt. Auch über Land und Volk ist wenig zu sagen, solange die Geschichtsdenkmäler schweigen, die in Ekbatana und den Tells von Medien begraben liegen. Die Nachrichten der Klassiker sind verworren und entstellt; die Zeugnisse der Keilinschriftdenkmäler werden in den folgenden Ausführungen verwertet. In den altbabylonischen Inschriften ist „Medien", dessen geographische Grenzen natürlich wechselnde sind, inbegriffen in den Sammelnamen Anzan, das den Länder- und Völkerkomplex östlich von Assyrien und nördlich von Babylonien und Elam bezeichnet. Dieses Anzan wird in der Inschrift des Mutabil von Durilu (also aus der Zeit vor der ersten babylonischen Dynastie — veröffentlicht bei Winckler, Untersuchungen S. 156, Nr. 7) und bei Gudea erwähnt. Eine große Rolle spielt es in den altbabylonischen Omentafeln, immer zusammen mit Suri genannt. Die acht Könige umfassende „medische Dynastie" in Babylonien, von der Berossus berichtet, beruht auf irgend einer Verwechselung.

In das Gebiet von Anzan sind etwa seit dem 9. Jahrhundert indogermanische Stämme eingebrochen — die Skythen des Herodot, bei den Assyrern und Babyloniern mit dem alten Sammelnamen für die Völker des Nordostens, Umman-Manda, bezeichnet. Sie haben die unter babylonischem Kultureinfluß stehenden, den Elamiten stammverwandten Bewohner vertrieben und drängen in starken Wander- und Kriegszügen „gleich Heuschrecken" gegen Assyrien und Babylonien vor. Ihr Auftreten hat Schrecken erregt, wie das Auftauchen der Germanen im römischen Reich. „Kein Dolmetscher versteht ihre Sprache", heißt es bei Asurbanipal, als zwei gefangene Häuptlinge am Hofe erscheinen. Es sind Indogermanen. In festen Sitzen zeigen sich unter ihnen zuerst die Madai, die Meder; ihre Stämme stehen unter der Führung von „Häuptlingen" (ḫazanâti, „Scheichs") und sie hausen, wie Sargons Tafelschreiber einmal sagt, „wie Räuber in der Wüste". Die Meder sind also die ersten Arier, die im vorderen Orient nachweisbar sind. Herodot VII, 62 sagt, sie hätten früher selbst Ἄριοι geheißen, die Völkertafel Gen 10, 2 rechnet sie zu Japhet.

Die assyr. Inschriften erwähnen die Meder zuerst unter Salmanassar II. (860—825). Schon die Vorgänger mögen von medischen Horden bedroht worden sein, konnten sich aber nicht wehren, da sie im Westen vollauf beschäftigt waren. Diese bei Salmanassar erwähnten Meder müssen (entgegen früherer Annahme) als identisch angesehen werden mit dem Reiche der Meder, von dem die Klassiker reden — nur daß hier irrtümlich bereits ein „Reich der Meder" (s. unten) vorausgesetzt wird. Auch Salmanassars Nachfolger empfangen von einzelnen Häuptlingen nahe an der Grenze Tribut — mehr werden die prahlerischen Siegesberichte nicht bedeuten. Es ist charakteristisch, daß sie fast alle von dem Medien sprechen, „deren Gebiet keiner der Vorfahren betreten hat". Spätere Könige können auch solche Scheinherrschaft nicht bewahren, erst Tiglatpileser stellt eine Art Tributverhältnis wieder her. Am weitesten drang Sargon nach Medien ein; er hat einige der medischen „Königreiche" zu assyrischen Provinzen gemacht. Asarhaddon (in seinem 2. Regierungsjahre 679/678) und Asurbanipal setzen die Kämpfe fort. Unter Asurbanipal beginnt die Umwälzung politischer Verhältnisse im vorderen Orient. Die Vernichtung des elamitischen Reiches durch Asurbanipal war verhängnisvoll; sie hat den starken Damm beseitigt, der den Sturm der Barbaren gegen die Reiche des Euphrat und Tigris noch aufhielt. Asurbanipal schloß ein Bündnis mit einer Gruppe der Manda-Horden, mit den Aškuza (der Name scheint in dem biblischen אשכנז zu stecken, der dann Schreibfehler für אשכוז wäre). Sie sollten ihm vor allem einen Rückhalt gegen den Ansturm der übrigen Manda, insbesondere der Meder bieten, die sich an Stelle des alten Erbfeinds Elam mit den Babyloniern verbanden und deren Freiheitsgelüste gegen Assyrien unterstützten. Wir besitzen den Rest eines Asurbanipal-Hymnus, der die Zerstörung Elams und die von den Manda drohenden Gefahren erwähnt (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1896, 63 ff.). Die auf Berossus zurückgehende, in den Auszügen des Abydenus und Alexander Polyhistor uns erhaltene Nachricht, nach welcher unter Sarakos, dem letzten assyrischen König (Sin-

Šar-iškun), sich der aufrührerische General Bussalossoros (Nabopolassar) von Babylon aus mit dem medischen Satrapen Astyages verbunden habe, bietet den völlig glaubwürdigen Bericht vom Abschluß des babylonisch-medischen Bündnisses, der zum Sturz Assyriens geführt hat. Nach diesem Bericht ist dann zur Besiegelung des Bündnisses Amytis, die Tochter des Astyages, mit dem Sohne Nabopolassars (Nebukadnezar) vermählt worden. Nur müssen wir annehmen, daß Astyages ein Schreibfehler für Kyaxares ist. Die Fortsetzung bieten dann übereinstimmend Herodot und die Keilschrifturkunden. Herodot berichtet (I, 103 vgl. Winckler, Forschungen I, 490), daß die Meder unter Kyaxares auch Niniveh zunächst vergeblich belagert haben und von einem Entsatzheere der Aškuza-Skythen geschlagen wurden. Die vielfach angezweifelte Nachricht, daß die schließliche Zerstörung Ninivehs den Medern zuzuschreiben ist, hat der kürzlich aufgefundene Keilschriftbericht auf einer Stele Nabonids bestätigt (veröffentlicht und besprochen zuletzt von Messerschmidt in den Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1896, 1 ff.). Babylonien ist stiller Teilhaber gewesen. Das wird durch die Nabonidstele ausdrücklich bezeugt. Ja wir erfahren sogar den Beweggrund, der für den träumerischen Nabonid charakteristisch ist. Die Zerstörung Babylons durch Sanherib mußte durch Merodach, den Gott von Babel, gerächt werden, aber den König von Babylon „schmerzte das Thun Merodachs, das in Plünderung bestand, er wollte seine Hand nicht an die Heiligtümer der Götter legen“ (!). So überließ er das Rachewerk den Umman-Manda (Nabonid nennt den Namen des Königs nicht, die Madai bezeichnet er mit dem Sammelnamen, der eigentlich die gesamten barbarischen Nordvölker bezeichnet, entsprechend seiner Liebhaberei für die alten Namen). Herodot sagt übrigens, Kyaxares habe seinen Vater rächen wollen. Die Beute teilten nach dem Untergange Ninivehs Babylonier und Meder. Mesopotamien und Syrien, das freilich noch gegen Ägypten zu verteidigen war, kam an Babylonien der größte Teil der Länder nördlich vom Tigris von Elam bis zum Halys bildet nun das freilich kurzlebige medische Weltreich. Genau können wir freilich die Teilung noch nicht angeben. Vor kurzem hat bei den Ausgrabungen Morgans in Elam (s. A. Elam Bd V, 278; die Funde werden jetzt vom Ministère de l'instruction publique et des beaux arts veröffentlicht unter dem Titel: Délégation en Perse, Paris, E. Leroux) ein Text die überraschende Thatsache zu Tage gefördert, daß Susa zum babylonischen Beuteteil gehört hat. So war für kurze Zeit das alte Anzan und Suri wieder erstanden. Über den fünf Jahre währenden Kampf mit den Lydern unter Alyattes, den Nachbarn am Halys, berichtet Herodot (I, 74). Nach einer Schlacht, in der die angeblich von Thales vorausgesagte Sonnenfinsternis wie ein Götterzeichen wirkte, wurde Friede geschlossen; Astyages durfte die Tochter des Alyattes in seinen Harem führen. Die medisch-babylonische Freundschaft endete mit Nebukadnezars Tod. Nabonid, von dem wir den Bericht haben, hat sich der Freundschaft der Meder nicht mehr zu erfreuen. Im Anfang seiner Regierung (555) sind, wie er berichtet, die Meder unter Astyages in Mesopotamien eingefallen und haben Haran belagert (s. Bd VII S. 407, das Fragezeichen Z. 54 ist zu streichen). Bald sieht er den Feind im eigenen Hause, und zwar unter einer neuen, mächtigen Führung. Ein homo ignotus, ein kleiner Vasall (ardu ṣaḫru) der Meder, wie ihn Nabonid nennt, ein arischer Adliger, hat die medische Hauptstadt Ekbatana 550 erobert, Astyages gefangen genommen, und die Herrschaft an sich gerissen. Die babylonische Chronik nennt ihn König von Anzan — das ist eine archaische Bezeichnung, wie sie Nabonid liebte, für das medische Reich (s. oben). Sie nennt ihn später König von Parsu. Das deutet darauf hin, daß die Parsu, ein Mandastamm, der wahrscheinlich noch unabhängig von Astyages war, bei dem Staatsstreich des Cyrus die Hauptrolle gespielt hat — er sollte nun dem Reiche zur Belohnung den Namen geben. Schwer genug hat sich der Name eingebürgert. Die Griechen nennen die Perser noch nach Jahrhunderten „Meder“, die Unabhängigkeitskämpfe gegen die Perser heißen „medische Ereignisse“, τὰ Μηδικά. Das entspricht ganz der geschichtlichen Wirklichkeit — Cyrus war jedenfalls selbst ein „Meder“. Wenn übrigens Cyrus von Anfang an vor hatte, Susa zum Mittelpunkt des persischen Weltreichs zu machen — so hat er damit sagen wollen, daß er die alten elamitischen Ansprüche auf den Besitz des Orients geltend zu machen gedachte.

In die letzte assyrische Zeit fällt die Zusammenfassung der Mederstämme zum Mederreich. Darüber ein besonderes Wort. Herodot redet freilich von Anfang an von einem medischen Reiche. Dem Griechen liegt die Vorstellung nahe, nach welcher die Gaufürsten und Stämme durch eine Tyrannis zusammengehalten werden. In Wirklichkeit ist die Bildung eines medischen Reiches vor dem Sturz Elams undenkbar. Die Orakel Asar-

haddons sprechen von hazānâti „Häuptlingen“. Wenn Herodot die Gründung des medischen Reiches auf die sagenumwobene Gestalt des Deiokes zurückführt und Ekbatana als Reichshauptstadt nennt, so steckt darin gewiß die historische Thatsache, daß die Einigung der Stämme von Ekbatana ausging und daß es in alter Zeit hier einen besonders mächtigen Stammesfürsten dieses Namens gegeben hat. Die Gegend von Ekbatana heißt bei Sargon Bit-Daiakku; sie kann ihren Namen sehr gut einem Volksheros Deiakku-Deiokes verdanken. Auch seinen Nachfolger bei Herodot, Phraortes, können wir zur Zeit geschichtlich noch nicht würdigen. Erst Kyaxares ist für uns eine geschichtliche Persönlichkeit. Ihn müssen wir als Gründer des medischen Reiches ansehen, dessen Fortsetzung das „Perserreich“ ist. Sein Name ist neben der Ueberlieferung des Herodot auch keilinschriftlich bezeugt. In der Dariusinschrift am Felsen von Behistun (I, 13—18) erscheint Uvakšatara als Repräsentant des legitimen Königtums, auf das sich Kronprätendenten berufen, die Darius zu überwinden hat. Auf Kyaxares folgt sein Sohn Astyages (Astyages I., von dem Präsek S. 51 ff. ausführlich handelt, entstammt, wie oben gezeigt, dem Schreibfehler, der sich in das Berossus-Excerpt eingeschlichen hat). Ihm folgt Cyrus, der Gründer des persischen Weltreiches.

Die Kultur des medischen Reiches ist wie die der gesamten vorderasiatischen Welt im wesentlichen die babylonische. Die indogermanischen Horden setzten sich ja, wie oben gezeigt, in Gegenden fest, die von elamitisch-babylonischer Kultur beherrscht waren.

Medien im Alten Testament. Nach 2 Kg 17, 6; 18 11 ist ein Teil der von Sargon in die Gefangenschaft geführten Israeliten in den Gebirgen (LXX ἐν ὄρεσι) von Medien untergebracht worden. Es handelt sich hier wohl um Distrikte, die Salmanassar kurz vorher erobert hatte, s. meinen Artikel Gosan Bd VI, S. 767, 55 ff. Anders erkärt Winckler, Keilinschriften und das AT[3] S. 270. — Zur Zeit Nebukadnezars erscheint Medien richtig als wirkliches Königreich Jes 13, 7; Jer 25, 25; 51, 11. 28, das mit Babylon die Weltmacht Assyriens stürzt. Im Buche Daniel, Esther, Judith steht es in Zusammenhang mit Persien; es wird hier ein Judentum in Medien vorausgesetzt, das mit den Verbannten der Königzeit in Zusammenhang steht. Das 1. Makkabäerbuch zeigt Medien unter syrischer (6, 56), später unter parthischer Herrschaft (14, 2 vgl. Josephus, Antiqu. 20, 3, 3). Die Pfingstgeschichte zählt unter den Diasporaländern auf: „Parther und Meder und Elamiter“ (AG 2, 9). Über Darius den Meder s. Art. Darius Bd IV, S. 493 f. und vgl. Winckler bei Schrader, Keilinschriften und das AT[3], S. 287.

Alfred Jeremias.

Medler, Nikolaus, gest. 1551. — Aurelius Streitberger, Oratio de vita D. Nic. Medleri ... in Acad. Jenensi a. 1589 recitata, gedruckt Jena 1591 durch Ambr. Reudenius, dann Lübeck 1710 im Elogium Batto-Medlerianum von G. H. Goetzius (Auszug bei Hummel, Neue Bibl. III, 536 ff.); Ludovicus, Schulhistorie I (1708), S. 297 ff. 321 ff. 284. 291; Rehtmeyer, Der ber. Stadt Braunschweig Kirchenhistorie III (1710), S. 172 ff. 179 f. 186 ff. 193 ff.; 269, Beil. S. 31 ff. 36—68; Schamelius, Numburgum literatum I (1727), S. 17—40; Fortges. Slg. v. alten u. neuen theol. Sachen 1740, S. 129 ff. 509 ff.; Rotermund, Forts. v. Jöchers Gelehrtenlexikon IV, 1164; Briefe: Epistolae Ph. Melanchthonis ad Nic. Medlerum ed. Danz, Jenaer Osterprogr. 1825; Briefwechsel des J. Jonas bearb. v. G. Kawerau, 2 Bde, Halle 1884. 85; Neue Mitt. a. d. Geb. histor.-antiquar. Forsch. II (Halle 1836), S. 212 ff.; CR III—VII vgl. Register Bd X); De Wette, Luthers Briefe Bd 4—6; dazu Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 237. 424 f. 437; Enders Bd 9, Kolde, Anal. Luth. S. 313. 366. 418; Casp. Löners Briefbuch ed. Enders in Beitr. zur bayr. KG Bd 1—3; Programme der Höh. Bürgerschule (bezw. Realschule) in Naumburg a. S. 1865. 1867. 1868 (v. Neumüller), 1894 (v. Borkowsky); Borkowsky, Gesch. d. Stadt Naumburg a. S. 1897; Holstein, D. Nik. Medler u. d. Ref. in Naumburg, in Ztschr. f. preuß. Gesch. u. Landesk. Bd 4 (1867), S. 271 bis 287; Riedel, Die Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg, ebenda Bd 2 (1865), S. 65—100; Döllinger, Reformation 2, 74 ff.; Janssen, Geschichte des deutschen Volkes 7, 53 f.; Koldewey, Braunschw. Schulordnungen, in MGP Bd I (1886), S. LIX ff. 65—97; O. Mertz, Schulwesen d. deutschen Ref. i. 16. Jahrh. (1902); Christ. Meyer, Quellen z. Gesch. d. Stadt Hof (Widmanns Chronik), Hof 1894, S. 131. 135. 138. 141 ff.; P. Mitzschke, M. Luther, Naumburg a. S. u. d. Ref., Nbg. 1885; Sixt. Braun, Naumburger Annalen ed. Köster, 1892; Köster u. O. Albrecht, D. Naumburger Kirchen- u. Schulordnung von D. N. Medler aus d. J. 1537, in Neuen Mitt. a. d. Geb. hist.-antiqu. Forsch. Bd 19 (Halle 1898), S. 497—636; Schöppe u. O. Albrecht, Z. Gesch. d. Reform. in Naumburg, ebenda Bd 20, S. 297—443; O. Albrecht, Die von Luther bestätigte Naumb. Gottesdienstordnung Medlers, in Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst 1898, S. 57 ff. 81 ff. 139 ff. 353 ff. (vgl. ThStK 1898, S. 486 ff.); Rosenfeld, Beiträge zur Gesch. d. Naumb. Bischofsstreites, in ZKG 19, S. 155 ff.; Köster, Beiträge z. Reformationsgesch. Naumburgs von 1525—1545, in ZKG 22, S. 145 ff. 278 ff.: E. Hoffmann, Naumburg a. S. im Zeitalter d. Ref., in Leipziger Studien a. d. Geb. d.

Geschichte, herausg. von Buchholz, Lamprecht u. s. w. 1901 (mit sorgfältiger Ausbeutung der Archive).

Die Lebensgeschichte Nikolaus Medlers, des Reformators Naumburgs, hat sein Stiefenkel D. Aurelius Streitberger (gest. 1612 als Superintendent in Hof) in einer Jenenser akademischen Rede 1589 erzählt. In Hof im Voigtland im Jahre 1502 geboren, auf der Schule seiner Vaterstadt, dann auf der berühmten Lateinschule zu Freiberg in Sachsen (wohl zu der Zeit, als die bedeutenden Humanisten Aftikampianus und Mosellanus dort Lehrer waren, vgl. Süß, Gesch. d. Gymnas. zu Freib., Progr. 1876), vorgebildet, bezog Medler die Universität Erfurt (doch findet sich sein Name nicht in der von Weißenborn veröffentlichten Matrikel, aber er hat nach Ludovicus a. a. O. S. 300 mit Johann Lang in Erfurt Briefe gewechselt), danach Wittenberg, wo er am 10. Jan. 1522 inskribiert wurde (Förstemann, Alb. p. 114); er scheint den Spuren des Justus Jonas gefolgt zu sein, mit dem er später auch in Briefwechsel stand. Nach Angabe seines Biographen hat er bereits bei diesem ersten Aufenthalt in Wittenberg Hebräisch gelehrt, mit der Auslegung des Obadja beginnend, ferner in den ihm besonders geläufigen mathematischen Disziplinen offenbar auf Melanchthons Anregung unterrichtet, auch durch Anfertigung von planisphärischen Quadranten, Astrolabien u. dgl. sich einen Namen gemacht. Doch kann diese Thätigkeit kaum länger als ein Jahr gedauert haben. Nach kurzem Aufenthalt als Rechenlehrer in Arnstadt und Hof wurde er Leiter der Schule in Eger, wo er sich zum erstenmal verheiratete, wahrscheinlich 1524 (denn sein ältester Sohn Samuel war 18 Jahre alt, als er am 25. Januar 1543 Magister wurde, gest. 17. November 1543, vgl. vita a. a. O. p. 18; CR 7, 230). Hier erregte er durch seine evangelischen Schulpredigten Aufsehen und mußte, da der Magistrat den Zorn des Königs Ferdinand fürchtete, aus der Stadt weichen. Nun kehrte er in seine Heimat Hof zurück, vielleicht 1527, wie Schamelius a. a. O. p. 40 mit Berufung auf das Chron. Curiense des Hofer Rektors M. Joh. Chr. Weiß annimmt, spätestens 1529 (unbestimmt die Angabe der vita und in Widmanns Chronik a. a. O. S. 131. 135. 138), leitete hier die unter ihm lebhaft aufblühende Stadtschule und wurde außerdem am 26. Dezember 1530 (= 1529?) als Prediger an St. Michael neben dem Stadtpfarrer Löner (s. d. A. Bd XI S. 589) eingeführt. Wegen ihrer scharfen Predigten angefeindet, von Luther zumAusharren gemahnt (de Wette 4, 263 f.), wurden beide Prediger bald, am 13. Juli 1531, vertrieben. Medler zog nach Wittenberg und blieb hier reichlich fünf Jahre; am 30. Januar 1532 wurde er Magister (vgl. Köstlin, Baccal. u. Mag. II, 20) und auf Luthers Betreiben zusammen mit Hieronymus Weller am 11. September 1535 Licentiat, drei Tage danach Doktor der Theologie (Schamelius a. a. O. p. 22 f.; Förstemann, Lib. Decan. p. 31 u. 84; Drews, Disputationen Luthers S. 4 ff. 7 ff.). Bei diesem zweiten Wittenberger Aufenthalt war er thätig als Privatlehrer, als Gehilfe des kränkelnden Luther im Predigtamt und zeitweise als Kaplan der vertriebenen Brandenburger Kurfürstin Elisabeth, die unter dem Schutz des sächsischen Kurfürsten in Torgau, Weimar, auch im Schloß zu Wittenberg, seit Anfang 1536 in Lichtenberg weilte (vgl. Riedel a. a. O. S. 76. 81 f. 84 ff. 88). Vom Kurfürsten erhielt er einen Jahressold. Aus dieser Zeit stammen wohl seine Beziehungen zu Cruciger und Rörer (CR 4, 167; 5, 73. 441. 814; 6, 24. 690). Im Mai 1536 wohnte er noch den Beratungen über die Wittenberger Konkordie bei (vgl. vita p. 35 f., er hat sie aber nicht mit unterschrieben, vgl. CR 3, 77).

Gleich darauf begannen Verhandlungen über seine Berufung nach Naumburg, wo durch die segensreiche Wirksamkeit des Johann Langer von Bolkenhain (1525—1529) das Evangelium beim Rat und in der Bürgerschaft trotz heftigen Widerstrebens der bischöflichen Regierung festen Fuß gefaßt hatte, und wo der durch den Tod des M. Gallus Gründling (gest. 23. Februar 1536) erledigte Predigtstuhl der Wenzelskirche vorübergehend, vom Gründonnerstag bis Quasimodogeniti und dann wieder vom 2. Juni bis 8. September, durch Justus Jonas, versuchsweise kurze Zeit auch durch Hieronymus Weller versorgt wurde (Jonas' Brfw. I, 239; ZKG 22, 281 ff.). Für diesen besonders schwierigen und wichtigen Posten in der vom Bischof politisch und kirchlich abhängigen, zugleich aber unter der Erbschutzherrschaft der sächsischen Kurfürsten stehenden Stadt bedurfte es eines hervorragend tüchtigen Mannes. Als der Magistrat, der seit 1526 (ZKG 22, 150) für die kirchlichen Angelegenheiten aus Wittenberg sich Rat zu holen pflegte, wiederholt um einen neuen Prediger bat, entsprach dieser Bitte der auf die Ausbeutung seines Schutzrechtes eifrig bedachte Kurfürst Johann Friedrich (s. d. A. Bd IX S. 244) dadurch, daß er, nachdem aus Mich. Cölius' Berufung (Burkhardt S. 247 ff.; Jonas' Brfw. 1, 236) nichts geworden war, gemäß Luthers und Jonas' Vorschlägen Medler designierte. Dieser, erst nicht sonderlich geneigt,

sagte nach einem Besuch in Naumburg Ende Juli zu und zog am 1. September 1536 mit seiner Familie ein (ZKG 22, 284ff.). Während der folgenden acht Jahre, der arbeits- und kampfesreichsten Zeit seines Lebens, ist er als Pfarrer und „Superattendent“ an der Wenzelskirche der Reformator des Naumburger Kirchen- und Schulwesens geworden und dabei in ununterbrochenem, auch persönlichem Verkehr mit den Wittenberger Lehrern geblieben (vgl. z. B. Melanchthons Brief CR 5, 380: saepe ad nos expatiatus es). Sein bedeutsamstes Werk war hier die an lokale Anfänge anknüpfende, hauptsächlich auf Wittenberger, zum Teil wohl auch auf Hofer Vorbildern fußende Abfassung und allmähliche praktische Durchführung einer Kasten-, Kirchen- und Schulordnung für die Pfarrkirche zu St. Wenzel, die bezw. deren Entwurf von ihm und dem Bürgermeister Dr. med. Steinhoff persönlich in Wittenberg überreicht, durch Luther, Jonas, Melanchthon (ferner Bugenhagen, Cruciger u. Rörer) geprüft und von den drei Erstgenannten am 21. Oktober 1537 förmlich approbiert, auch vom Kurfürsten bestätigt worden ist. Manches Eigentümliche findet sich darin; z. B. in der Ordnung der achtklassigen Schule mit biblisch-humanistischem Gepräge eine hervorragende Berücksichtigung der mathematischen Fächer (auch Physik wurde gelehrt und zwar von jenem Dr. Steinhoff) neben dem studium trilingue. (Ähnlich war schon Medlers Schule in Hof organisiert, vgl. vita p. 29f.) Die Ceremonienordnung, nach dem Zeugnis des Naumburger Oberpfarrers Schamelius noch 1727 im wesentlichen befolgt, ist, soweit sie erhalten, eine interessante Kombination Lutherischer und süddeutscher Elemente, darin besonders beachtenswert das Confiteor in seiner Stellung und folgenreichen Formulierung, ferner „das deutsche Et in terra, wie es Dr. M. Luther gemacht hat“, d. h. das Glorialied „All Ehr und Lob soll Gottes sein“ um des hier bezeugten Verfassers willen und wegen der eigenartigen musikalischen Durchführung, ferner das Verzeichnis der damals gebräuchlichen Kirchenlieder u. a., während die 5 Anhänge leider verloren gegangen sind, nämlich 1. die Ceremonien der Confirmatio Catechumenorum, 2. des Officii, quod celebrat Episcopus sive Pastor ordinans circa impositionem ministrorum Verbi, 3. pro initiando Cemiterio zu gebrauchen, 4. des Actus circa sepulturam Christianorum, 5. zu halten pro instituenda processione tempore pestilitatis in den Kirchen zu S. Wenzel, zu S. Othmar und zu S. Moritz (vgl. Monatschr. f. Gdst. 1898, S. 61; ZKG 22, S. 290. Jenes Formular zur Friedhofseinweihung mag Medler am 13. Dezember 1536 bei der Weihe des neuen Naumburger Gottesackers gebraucht haben, vgl. Schamelius p. 18, Sixt. Braun a. a. O. S. 228). Es lag eine große Arbeitslast auf Medler: 32 Kirchen- und Schulbeamte und Armenpfleger hatte er gemeinsam mit dem Rat zu beaufsichtigen, wöchentlich sechs Schulstunden (Hebräisch) zu erteilen und mindestens dreimal zu predigen. Als Prediger ungestüm und derb, polemisierte er nach der Sitte seiner Zeit auf der Kanzel mit Nennung der Namen gegen die Widersacher des Evangeliums und gegen allerlei Übertreter der kirchlichen oder bürgerlichen Ordnung. Kam es dann auch zuweilen vor, daß ein gekränkter Bürger dem Doktor auf der Gasse fluchte und darum in Strafe genommen ward (vgl. z. B. Sixt. Braun a. a. O. S. 257. 265), so besaß er doch im ganzen durchaus die Liebe seiner Gemeinde (vgl. z. B. CR 5, 86. 370. 374; De Wette 5, 555; Burkhardt S. 424f.). Auch nach auswärts wurde seine Arbeitskraft begehrt; 1539 war er bei der Einführung der Reformation in Leipzig und bei der Visitation in Herzog Heinrichs Fürstentum (CR 3, 753) mit thätig. Um 1540 war nicht zum wenigsten dank seiner energischen Wirksamkeit der Sieg des Protestantismus in Naumburg gesichert: im Moritzkloster wurde bereits seit 1532 infolge direkten Eingreifens Johann Friedrichs die reine Lehre verkündigt; das gleichfalls dem kurfürstlichen Schutz untergebene Georgenkloster besaß einen tüchtigen, von Luther geschätzten Abt, Thomas Hebenstreit, der eine vorstädtische evangelische Schule gründete und mindestens seit 1534 das Evangelium predigen ließ (u. a. durch den lutherisch gewordenen Domherrn Wolfgang v. Rotschitz); Medler selbst hatte in der städtischen Hauptgemeinde seine Kirchenordnung durchgeführt, er nahm auch die Marien-Magdalenen-Kirche für seine Gottesdienste in Gebrauch; schließlich gelang es seinen und Hebenstreits einträchtigen Bemühungen, dem Kirchspiel von St. Othmar, das teils der Stadt, teils dem Kapitel unterthan war, die mehrmals unterdrückte evangelische Predigt wiederzuverschaffen (Hoffmann a. a. O. S. 87f.). Alle Gegenmaßregeln des Domkapitels und der bischöflichen Regierung in Zeitz, auch die von dem in Freising residierenden schwachen Bischof Philipp erwirkten kaiserlichen Mandate vom Jahre 1537 (vgl. z. B. Jonas' Brfw. 1, 263) hatten nicht vermocht, das weitere Vordringen der Reformation in Naumburg zu hemmen. Nur der Dom war die Hochburg des Katholicismus geblieben. Als aber Bewohner der Domfreiheit Anfang Juli 1541 den Kurfürsten um geistliche Versorgung, und zwar durch Medler, baten, befahl ihm Johann

Friedrich in seiner ungestümen Art, alsbald auch im Dom den evangelischen Gottesdienst zu beginnen. Medler, eben aus schwerer Krankheit genesen, hielt dann nach vorangegangener Ankündigung am 11. September 1541 die erste evangelische Predigt im Dom, nachdem er die verschlossenen Kirchthüren mit Gewalt hatte aufbrechen lassen, doch in Sorge, ob solche Gewaltmaßregel dem Kurfürsten nicht mißfallen werde (Jonas' Brfw. 2, 51). Er setzte diese Predigtthätigkeit fort, bis sein alter Freund Löner, aus Ölsnitz berufen, um Ostern 1542 (vgl. Hoffmann S. 134 Anm. 2) die Dompredigerstelle übernahm. Zuvor aber hatte er noch an dem denkwürdigen und verhängnisvollen Tage der Einweisung Amsdorfs als evangelischen Bischofs (20. Januar 1542) den Festgottesdienst im Dom durch Schriftverlesung, Fürbitte und Ankündigung eröffnet, ehe Luther selbst den Weiheakt vollzog. Vorübergehend hatte der Kurfürst sogar daran gedacht, Medler zum Bischof zu machen (vgl. Seckendorf, hist. Luther. p. 388). Da nun Amsdorf sich in der Regel in Zeitz aufhielt, da ferner die Rechte des Bischofs und Superintendenten von Anfang an nicht klar gegeneinander abgegrenzt waren, blieb Medler in Naumburg nach wie vor die leitende Persönlichkeit. Er hat in den nächsten Jahren mit Eifer und nicht ohne Ungestüm (vgl. Schamelius p. 24 Anm. 8) die Evangelisierung der Domfreiheit betrieben. Zwar bestanden im Dom die horae canonicae neben der evangelischen Predigt fort; aber Medlers scharfes Zeugnis drang durch, bewog z. B. den Dechanten, den trägen und unzüchtigen Vikaren hart zuzusetzen, ihm entgegenkommend einen Rechenschaftsbericht über die Versorgung der Armen zu senden, mit ihm im Mai 1543 über eine neue Kirchenordnung zu beraten u. dgl. Medler war es, der Löners Berufung (s. o.) durchsetzte, wie er denn bereits am 9. Oktober 1541 einen Pfarrer aus Buchau (Eckard?) als Domprediger eingesetzt hatte (Schamelius a. a. O. p. 18. 24); auch predigte er selbst wieder im Dom vikarisch nach Löners Abgang seit Januar 1544 (vgl. Löners Briefbuch Nr. 11 u. 12). Zwar nahm er nicht die ihm von Amsdorf und Luther angebotene lectura theologica am Dom (De Wette 5, 705 f.) an, aber er berief die Rektoren der Domschule, so seinen Schwiegersohn M. Joh. Streitberger, der zeitweise auch an der Wenzelskirche sein Diakonus war, ferner seinen jungen Sohn, jenen Samuel Medler (CR 5, 222. 305), der gleich nach seinem Amtsantritt starb (s. o.), und andere (vgl. Hoffmann S. 135 f.). Wiederum war er es, der den Neubau des Dompredigerhauses durchsetzte. Doch waren seine freundlichen Beziehungen zum Kapitel nur von kurzer Dauer (1542/43), gewöhnlich herrschte begreiflicherweise Kriegszustand zwischen beiden. Ein schlimmer Fall war der Streit mit dem Bakkalaureus Sebastian Schwebinger, seinem ehemaligen Famulus, späteren Schulmeister an St. Georg und Parteigänger der Kanoniker; die 1539 entbrannte Fehde wurde erst im Juni 1541 zu Torgau durch Entscheidung des Kurfürsten zu Gunsten Medlers, der der Unwahrhaftigkeit, Habsucht u. s. w. bezichtigt war, beigelegt (Jonas' Brfw. 2, 20 ff., Hoffmann S. 143 Anm. 3). Ähnlichen Mißerfolg hatten spätere Beschwerden. Im Jahr 1540 verklagte ihn das Domkapitel beim Rat wegen der Leichenrede, die er jenem evangelisch gewordenen Domherrn Rotschitz gehalten, worin er öffentlich über „die verräterischen, ehrlosen Bösewichte im Stift“ gescholten hatte; aber der Rat schützte ihn, weil solches aus einem Eifer der Religion herrühre und der Pfarrer bei seiner Bestallung sich sein Amt frei vorbehalten habe (ZKG 22, 294 ff.). Besonders verdrießlich war sein Zwist mit M. Georg Mohr, dem ehemaligen Wittenberger Rektor, danach Pfarrer in Borna, der statt des von Medler gewünschten Mörlin (De Wette 5, 624; CR 5, 231. 238. 333; Löners Brfb. Nr. 10) nach Ostern 1544 Nachfolger Löners als Prediger am Dom geworden war und durch sein Liebäugeln mit dem Katholicismus sich bei den Kanonikern sehr beliebt, dem Superintendenten aber verhaßt gemacht hatte. Die Sache kam an den Kurfürsten. Die Universität Wittenberg gab am 24. Juni 1545 ihr Gutachten ab (CR 5, 773 ff.). In dem Schlußtermin, der am 27. Juli 1545 in Zeitz vor Amsdorf und Cruciger, dem Deputierten der Universität, in Gegenwart Luthers stattfand, erhielt der abwesende Medler im wesentlichen recht, und Mohr wurde nach Luthers Votum (CR 5, 815) in milder Form abgesetzt; aber auch Medler, der Naumburg bereits verlassen, sollte nicht wieder dahin zurückkehren (De Wette 5, 761; vgl. noch Löners Brfb. Nr. 33. 34. 43. 47; CR 5, 782 f. 785. 814 f.; Neue Mitt. 20, S. 418 f.; Hoffmann S. 138 f.). In der That war Medlers Stellung unhaltbar geworden (Löners Brfb. Nr. 47). Um von anderen langwierigen Streitigkeiten zu schweigen: das Schlimmste war doch, daß sein Verhältnis zu Amsdorf und zum Rat sich trübte. Zwischen dem Superintendenten und dem Bischof scheint bereits 1542 eine ernstliche Verstimmung eingetreten zu sein; denn Luther tadelte Medlers Herrschsucht und seine Neigung, den neuen Bischof als Null zu behandeln (De Wette 5, 125 f. Brief an Amsdorf vom 6. Jan. „1542“ — unmögliches Datum! — es wird „1543“ zu lesen sein).

Es gelang den Bemühungen des Reformators, ein erträgliches Verhältnis zwischen beiden Männern herzustellen (De Wette 5, 531 f. 555. 584. 624. 705 f., vgl. Hoffmann S. 144 Anm. 2), das aber seit August 1544 wieder erheblich schlechter wurde, als Amsdorf mit der Medler feindlichen Partei des Naumburger Rates gemeinsame Sache machte (CR 5, 473; Löners Brfb. Nr. 25. 27). Einige angesehene Ratsmitglieder, wie der Bürgermeister Dr. Steinhoff und der Ratsherr Valentin Bayer (der Sammler des jetzt in Gotha befindlichen Codex Bavarus) blieben freilich bis zuletzt Medlers treue Freunde (vgl. Löners Brfb.). Und als er 1543, dann noch wieder Frühjahr 1544 Berufungen nach Braunschweig erhielt, bat der Rat den Kurfürsten und die Wittenberger Gelehrten dringend, ihn in Naumburg zurückzuhalten (ZKG 22, 321 f.). Aber Medlers wiederholte Geldverlegenheiten, seine mehrfachen Bitten um Zulage (Neue Mitt. 20, S. 415 ff.; ZKG 22, 327 f., dazu vgl. die Bem. Kaweraus in Art. Jonas oben Bd IX S. 346, 10 ff.), ferner sein allzu selbstständiges Vorgehen bei Stellenbesetzungen ohne Rücksicht auf den Rat (vgl. Löners Brfb. Nr. 33—36) und anderes bewirkten Verstimmungen. Und neue Streitigkeiten erhoben sich, besonders jene im Januar 1545 entbrennende Fehde mit seinem Todfeinde Mohr. Aus diesen peinlichen Verhältnissen erlöste ihn endlich der hochwillkommene Befehl des Kurfürsten, eilig zu der schwerkranken Kurfürstin Elisabeth, seiner alten Gönnerin, nach Lichtenberg zu kommen. Gleichzeitig entschuldigte Johann Friedrich selbst brieflich beim Naumburger Rat die plötzliche Abreise und vielleicht längere Abwesenheit des Pfarrers (Löners Brfb. Nr. 41). Medler, der um den 20. April 1545 abreiste und dann bald seine Familie nach Lichtenberg nachkommen ließ, ist nicht wieder nach Naumburg zurückgekehrt (Löners Brfb. Nr. 43. 47. 53). Im Juli mittelst Reverses des Brandenburger Kurfürsten zum Hofprediger der Kurfürstin Elisabeth mit 200 Gulden jährlicher Besoldung „auf Lebenszeit" bestätigt (vgl. Riedel a. a. O. S. 97), begleitete er die kranke Fürstin im August desselben Jahres nach Spandau, obwohl Luther und Melanchthon es lieber gesehen hätten, daß er vielmehr sogleich nach Braunschweig übersiedelte (De Wette 6, 380 f.; CR 5, 795. 800. 801), wohin er soeben im Juli wieder dringend erbeten war (CR 5, 795). Sein Aufenthalt in Spandau hat nur etwa einen Monat gedauert (CR 5, 801. 842. 857, vgl. vita). Eine ihm von Kurfürst Joachim angebotene Professur (CR 5, 857, in Frankfurt a. O.?) schlug er aus und übernahm nun endlich die ihm offen gehaltene, nach dem Abgang des M. Martin Görlitz ungefähr seit zweieinhalb Jahren verwaiste Superintendentur in Braunschweig, wo er, durch ein offizielles Schreiben der Wittenberger angemeldet (Burkhardt S. 418), zu Michaelis oder Anfang Oktober 1545 eintraf (CR 5, 865; Schamelius p. 34 ex Catalogo MSto Ministrorum Brunsv.).

Seine Ankunft dort fiel in die Unruhen des Krieges, den der vertriebene Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel zur Wiedergewinnung seines Landes unternommen hatte. Eben damals fiel die Entscheidung. Heinrich wurde am 21. Oktober geschlagen und gefangen. Auf Melanchthons Bitte erstattete Medler über die Ereignisse einen ausführlichen Bericht, den Luther bei seiner letzten Geburtstagsfeier am 10. November seinen Gästen vorlas (CR 5, 865. 877 f. 887). Auch in Braunschweig war Medler nicht auf Rosen gebettet. Zwar war hier das Kirchen- und Schulwesen dank der grundlegenden Thätigkeit Bugenhagens im Jahre 1528 und 1543 vortrefflich organisiert, aber zur Durchführung bedurfte es noch viel treuer Arbeit (vgl. Jonas' Brfw. 2, 232. 235 f.). Mit Sachkenntnis und Eifer nahm Medler sich seines neuen Amtes an, aber die unruhigen Zeitläufte sowie die Eigenwilligkeit seines Charakters ließen es zu keinen dauernden Erfolgen kommen. Eine noch heute in der Martinskirche vorhandene Gedächtnistafel rühmt von ihm besonders dies, daß er in den schweren Zeiten des Interims die Gemeinde mit lobenswerter Standhaftigkeit geleitet habe. Er verfaßte im J. 1548 einige gegen das Interim gerichtete Schriften (eine Predigt über Lc 14, 1—11, öfter gedruckt, z. B. Schamelius S. 27—34; ferner „Bedencken und Bekäntniß auf das Interim, An. 1548" an den Rat zu Braunschweig, gedruckt bei Rehtmeyer III Beilage zum 6. Kap. Nr. 4; CR 7, 102 ist noch eine von Melanchthon gelobte adhortatio genannt, ob identisch mit dem „Bedencken"?), veranlaßte den Braunschweiger Senat, mit den neun bedeutendsten norddeutschen Städten über eine gemeinsame Abwehr in dieser Sache sich zu verständigen, und gab den von Melanchthon gebilligten Rat, gegen die neue Augsburger Sphinx (das Interim) die alte Augsburger Konfession vom Jahre 1530 neu herauszugeben (CR 7, 82). Mit besonderer Liebe widmete sich Medler wieder den Schulen, speziell der Pflege einer schola major, des Pädagogiums, das erst eine kombinierte Prima der verschiedenen Stadtschulen, dann eine für sich bestehende akademische Klasse war. Es unterrichteten daran neben ihm der Stadtphysikus Dr. Antonius Niger, der Humanist M. Glan-

dorp, ferner M. Joh. Streitberger, der ihm im Jahre 1546 ebenso wie die meisten Naumburger Primaner nach Braunschweig gefolgt war (Löners Brfb. Nr. 53. 55), und andere. Eine ansehnliche Zahl tüchtiger Schüler ist hier von ihm ausgebildet worden (vita p. 40 ff.). Aber nur kurze Zeit währte die Blüte dieser seiner Lieblingsschöpfung. Glandorp mußte nach Ostern 1548 wegen seines Haders mit dem Superintendenten entlassen werden; bald trat Niger zurück, und auch Streitberger wurde bereits 1548 Rektor in Hof (Schamelius p. 20 Anm. 5; Koldewey S. LX Anm. 2). Nach vergeblichen Bemühungen, andere geeignete Lehrkräfte zu gewinnen, und weil den Lehrern wegen Ausfalls der Renten die Besoldung nicht regelmäßig bezahlt werden konnte, ging das Pädagogium nach 2—3 Jahren ein. Zu seiner Erholung entfernte sich Medler im April 1551 aus Braunschweig, kehrte aber nicht wieder dahin zurück. Denn unterwegs in Leipzig zu Anfang Mai trug ihm der gerade dort weilende Fürst Wolfgang von Anhalt die vakante Hofpredigerstelle in Bernburg an. Auf Melanchthons Rat nahm er die neue leichtere Stellung an (vita p. 45). Aber seine Kraft war gebrochen. Bei seiner ersten Predigt am 7. Juni rührte ihn der Schlag. Zu besserer Pflege nach Wittenberg in Georg Majors Haus geschafft, erlitt er einen zweiten Schlaganfall. Er ließ sich dann Mitte Juli nach Bernburg zurückbringen, wo er am 24. August 1551 im Alter von 49 Jahren starb.

Seine litterarischen Werke sind, abgesehen von der Naumburger Kirchenordnung und den Schriften wider das Interim, meist Schulbücher. In zwei starken Manuskriptbänden bearbeitete er eine förmliche Encyklopädie des Unterrichtsstoffes in Partikularschulen und widmete sie der Schule seiner Vaterstadt Hof, wo zwei seiner Söhne unter Leitung seines Schwiegersohnes Streitberger seit 1548 ausgebildet wurden (vgl. Neumüller, Programm 1868 S. 4; Schamelius p. 38; vita p. 44). Einige Abteilungen daraus gab er in Druck, so seine Bearbeitungen von Melanchthons lateinischer Grammatik, Rhetorik und Dialektik, ferner mathematische Werke, darunter Rudimenta arithmeticae practicae 1548 (1564), die Melanchthon besonders gelobt hat (CR 6, 754. 832, vgl. Schamelius p. 29 f. 37 ff.; Script. publ. in Academ. Witeb. II [1562] Bl. L. 4[b]). Nach dem Zeugnis der vita hat Luther ihn wegen seiner Beredsamkeit vas plenissimum genannt und ihn neben Veit Dietrich und Johann Spangenberg unter seine drei echten Schüler gerechnet, weil er mit gleichem Eifer der Schule wie der Kirche diente. **O. Albrecht.**

Meer ehernes s. Tempelgeräte.

Meer, rotes. — Litteratur: Th. von Heuglin, Reise in Nordost-Afrika und längs des rothen Meeres im Jahre 1857 in Petermanns Mitteilungen 1860, 434 ff. nebst Tafel 15; ferner 1869, 406 ff.; Chr. G. Ehrenberg, Ueber die Natur und Bildung der Corallen des rothen Meeres in ABA 1832, 1 (Physikalische Klasse), 164 ff.; C. B. Klunzinger, Die Korallenthiere des rothen Meeres I u. II, Berlin 1877/79; derselbe, Bilder aus Oberägypten, der Wüste und dem rothen Meere, Stuttgart 1877; F. Fresnel, Dissertation sur le Schari des Égyptiens et le Souf des Hébreux in Journal Asiatique VI. Série t. XI, 1848, 274 ff.; W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893, 39 ff. — Zur Frage des Auszuges der Israeliten: J. M. Schleiden, Die Landenge von Sues 1858; H. Brugsch, L'Exode et les monuments égyptiens 1875; Th. Fuchs, Die geologische Beschaffenheit der Landenge von Suez in Denkschriften der WA, mathem.-naturw. Klasse, Bd 38, Wien 1878, II, 25 ff.; G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai², 1881, 91 ff. 532 ff.; Ed. Naville, The store-city of Pithom and the route of the Exodus, London 1885; Guthe in ZdPV VIII, 1885, 216 ff.; A. Dillmann, Ueber Pithom, Hero, Klysma nach Naville in SBA 1885, 2, 889 ff.; H. Brugsch, Steininschrift und Bibelwort, 1891, 117 ff. 226 ff.

Der Name „rotes Meer", (ἡ) ἐρυθρὰ θάλασσα, findet sich in den griechischen Schriften der Bibel — Jud 5, 12; WS 10, 18; 19, 7; 1 Mak 4, 9; AG 7, 36; Hbr 11, 29 — stets mit Bezug auf den Auszug der Israeliten aus Ägypten und vertritt demnach den hebräischen Namen יַם סוּף Ex 13, 18; 15, 4. 22, den Luther mit Rücksicht auf Ex 2, 3. 5; Jes 19, 6, wo סוּף deutlich das Schilf im Süßwasser des Nils bedeutet, durch Schilfmeer übersetzt hat. Über die Lage dieses Meeres kann nicht der mindeste Zweifel sein. Nach dem Zusammenhange von Ex 3—19 berührte man das Schilfmeer, wenn man von dem Lande Gosen aus in östlicher Richtung den Berg Horeb (und weiterhin Kades) erreichen wollte; freilich wird die ägyptische Landenge von zwei Meeren bespült; da aber durch die Weisung, Israel solle nicht den Weg nach dem Lande der Philister ziehen Ex 13, 17, die nördliche Gegend der Landenge überhaupt ausgeschlossen wird, so bleibt nur das Meer übrig, das die Landenge im Süden begrenzt, der arabische Meerbusen oder das rote Meer.

Ferner wird das Schilfmeer 1 Kg 9, 26 mit dem Lande Edom (vgl. 2 Chr 8, 17) und mit den Hafenorten Elath und Ezeongeber (s. d. A. Bd V S. 285) in Verbindung gebracht; es handelt sich demnach hier wie auch Ex 23, 31; Nu 14, 25; 21, 4; Dt 1, 40; 2, 1; Ri 11, 16 und Jr 49, 21 um die Zunge des roten Meeres, die östlich von der Sinaihalbinsel ins Festland einschneidet und den sogenannten älanitischen Meerbusen bildet. Daß diese beiden Teile des arabischen Busens denselben Namen tragen, ist ein Zeugnis dafür, daß man den Zusammenhang der beiden Meereszungen mit dem großen arabischen Busen kannte. Das ist wohl begreiflich, wenn man sich daran erinnert, daß die Ägypter bereits vor der Fremdherrschaft der Hyksos Bergwerke auf der Sinaihalbinsel betrieben und in Handelsverkehr mit der arabischen Küste standen (vgl. Ed. Meyer, Alte Geschichte, I, 85 f.).

Die Erklärung des Namens ist nicht ohne Schwierigkeiten. Ad. Erman hält סוּף für ein ägyptisches Wort, das die Hebräer entlehnt haben (ZdMG 46, 122), während W. Max Müller a. a. O. S. 101 es vorzieht, das Wort einstweilen als semitisch zu betrachten. Die Entscheidung dieser Frage muß den Ägyptologen überlassen werden. Nur ist so viel sicher, daß ein deutlicher Zusammenhang mit anderen Wortstämmen im Hebräischen nicht vorhanden ist. Ferner ist dafür nicht ohne Bedeutung, daß, wie Brugsch und W. Max Müller hervorgehoben haben, km-vr (kemwer) der ägyptische Name des Meeres an der Ostgrenze Aegyptens ist; es liegt nahe, יַם סוּף daneben als semitischen Namen zu betrachten. Dazu ist jedoch schon hier hervorzuheben, was besonders für den Auszug der Israeliten aus Ägypten wichtig ist, daß der westliche Busen des roten Meeres zur Zeit der Pharaonen nordwärts bis an den wādi tūmīlāt, d. h. bis in die Mitte des jetzigen Isthmus von Sues, hineinreichte. Dieses nördlichste Ende des Meerbusens, wahrscheinlich damals an manchen Stellen schon schmal, seicht und sumpfartig, wurde von den Aegyptern kemwer, d. h. Schwarzwasser, genannt, während das rote Meer selbst, etwa von dem heutigen Sues an, Meer der Kreisfahrt, Rundfahrt hieß (so W. Max Müller S. 254 f.). Daher wird es sich empfehlen, unter dem Schilfmeer auch nur das frühere nördliche Ende des Meerbusens, etwa von Sues an bis zu dem heutigen isma'īlīje, zu verstehen. Auf diese Weise wird es auch möglich, dem oft erhobenen Einwande zu entgehen, daß man für סוּף eine andere Bedeutung als „Schilf" annehmen müsse, weil Schilf an den salzgetränkten Ufern des roten Meeres überhaupt nicht wachse. Schon Forskål (Flora aegyptiaco-arabica ed. C. Niebuhr 1775, unter genus juncus) hat auf diese Thatsache aufmerksam gemacht und andere, wie z. B. Klunzinger, haben sie bestätigt. Die Bedeutung „Schilf" für סוּף steht durch Ex 2, 3. 5; Jes 19, 6 fest und wird durch die koptische, nach der LXX angefertigte Übersetzung bestätigt, insofern sie für ἐρυθρὰ θάλασσα Ex 10, 19; 13, 18 pi-jom en-schari setzt; schari bezeichnet, wie F. Fresnel dargelegt hat, Schilf. Mehrere mit Schilf bewachsene weite Flächen sind noch gegenwärtig in der Nähe des alten Meerbusens vorhanden, ghuwēbet el-būṣ genannt; so am Timsāḥ-See und an der Mündung des wādi et-tīh oder wādi ṭawārik acht Stunden südlich von Sues. Es sind das Orte, an denen Süßwasser vorhanden ist. Nach solchem Schilf (arundo, juncus), das vermutlich einst durch sein häufiges Vorkommen die Eigentümlichkeit jener Gegend bildete, wäre dann der nördliche Ausläufer des Meerbusens von Sues benannt worden.

Man hat auch versucht, den Namen rotes Meer mit dem hebräischen Ausdruck יַם סוּף in Verbindung zu bringen. Indem man von der Thatsache ausging, daß Schilf am roten Meere nicht wachse, glaubte man aus Jon 2, 6 für סוּף die Bedeutung Seegras, Tang (fucus, alga) entnehmen zu können, da das Lied 2, 3—10 doch von der Errettung Jonas aus den Gefahren des Mittelmeers (nicht eines Süßwassersees) handle, also auch dort nicht Schilf gemeint sein könne; man berief sich darauf, daß der Tang des roten Meeres rötlich sei, und meinte, daß danach das Meer seinen Namen erhalten habe. Aber diese Erwägung ist aus einem doppelten Grunde hinfällig. Erstlich ist das sog. Lied des Jona nachträglich in die Erzählung eingeschoben; es ist nicht, wie man erwarten sollte, ein Gebet um zukünftige Errettung, sondern ein Danklied für bereits erfahrene Hilfe; daher ist eine Deutung des Liedes nach dem Zusammenhang der ursprünglichen Erzählung mindestens unsicher. Zweitens ist das Vorkommen von Tang in jedem Meere etwas Gewöhnliches; es wäre daher sonderbar, wenn man gerade dieses Meer danach benannt hätte. Eine rötliche Farbe des Tang mag hier und da richtig beobachtet worden sein. Jedenfalls ist sie aber nicht eine regelmäßige oder besonders auffallende Erscheinung, nach der man gerade dieses Meer benennen könnte. Dr. Klunzinger, der neun Jahre lang in el-koṣeir am roten Meere lebte, sagt in seinen „Bildern aus Oberägypten 2c." S. 263: „Manche bezüchtigen eine mikroskopische Alge (das Trichodesmium erythraeum Ehrenbergs), welche zuweilen

gewissen Strecken des Meeres eine blutrote Farbe erteilt, oder rote Berge an der Küste als Ursachen des Namens, aber dies sind nur lokale beschränkte Vorkommnisse. Die Küstenberge sind meist weiß. Die Korallen der Klippe sind meist braun, gelblich oder bläulich, die wenigsten sind rot, endlich sind auch unter den Fischen und Krebsen u. dgl. nur wenige rote. Es ist also am roten Meere fast nichts rot und der Name ist wohl willkürlich von den Alten gewählt, oder wie Lucus a non lucendo". Angesichts der bisher fehlgeschlagenen Versuche, den Namen zu erklären, hat G. Ebers a. a. O. S. 532 die Vermutung geäußert, das rote Meer könne nach den anwohnenden Erythräern oder Rothäuten benannt worden sein. Übrigens wird nicht selten übersehen, daß der Sprachgebrauch der Alten ursprünglich ein anderer als der heutige war. Rotes Meer bedeutet z. B. bei Herodot IV, 37—42 das Meer südlich von Persien und Arabien bis nach Indien; der Teil, der an Ägypten grenzt, heißt IV, 39 der arabische Busen (*ὁ κόλπος ὁ Ἀράβιος*); nur II, 8 und IV, 42 wird der Name rotes Meer auch für diesen Busen gebraucht. Noch bei Josephus Antiq. I, 1, 3 finden sich Spuren dieses älteren Sprachgebrauchs. Was wir heute rotes Meer nennen, den langgestreckten Arm des indischen Oceans von der Straße Bāb el-Mandeb bis zur Sinaihalbinsel, hat geologisch genommen wenigstens seit der Kreidezeit existiert und sich allmählich in sein jetziges Bett zurückgezogen, seine Ablagerungen auf den Abhängen der Kalkberge zurücklassend. Dieser Rückzug des Meeres oder die „säkulare Hebung des Landes" geht noch jetzt vor sich; „das weiß jeder ältere Küstenbewohner, dafür zeugen viele Häfen, die, einst im Altertum berühmt, jetzt trockenes Land sind" (Klunzinger S. 229 f.). Obwohl es sich weit über den Wendekreis des Krebses nach N. erstreckt, so ist es doch ein wahres Tropenmeer und scheidet sich nach seinen Lebewesen sehr scharf von dem Mittelmeere, von dem es nur durch eine schmale Landenge getrennt ist, mit dem es sogar seit 1869 durch den Sueskanal in Verbindung steht.

Auf die Erzählung Ex 13—15 über den Durchzug Israels, d. h. der einst auf ägyptischem Gebiet weilenden hebräischen Geschlechter, durch das Schilfmeer haben die Ausgrabungen einiges Licht geworfen, die der Ägyptologe Ed. Naville im Auftrage des englischen Egypt Exploration Fund 1883 bei Tell el-Mes-chūta am wadi tūmīlāt ausgeführt hat. Durch die dabei gemachten Funde hat sich herausgestellt, daß dort einst eine befestigte Magazinstadt war (vgl. Ex 1, 11 עָרֵי מִסְכְּנוֹת), und daß diese Stadt sehr wahrscheinlich den Namen Pithom, d. i. (Heiligtum) des (Gottes) Tum, trug. Neben den Resten dieses Ortes hat Naville in einer Mauer der römischen Niederlassung einen Stein mit der Inschrift ERO CASTRA gefunden. Dadurch wird wohl so gut wie gewiß, daß hier später der griechische Ort *Ἡρώων πόλις* und der lateinische Ero castra gelegen hat. Diesen Annahmen dient als Bestätigung, daß die koptische (memphitische) Übersetzung für die griechischen Worte *καθ' Ἡρώων πόλιν εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ* Gen 46, 28 f. LXX (= hebr. גֹּשְׁנָה) setzt: bei Pithom der Stadt im Lande des Ramses. Der Übersetzer scheint also noch gewußt zu haben, daß Hero an der Stelle des alten Pithom gelegen hat. Diese Entdeckungen erlangen für die Anschauung vom Auszuge aus Ägypten Wichtigkeit durch die Angaben der griechischen und lateinischen Schriftsteller von Theophrast bis auf Claud. Ptolemäus und Arrian (300 vor Chr. bis 150 nach Chr.), daß der westliche Teil des arabischen Busens bis Hero reiche und daß von dort (oder von dem nahen Arsinoë) die Schiffahrt nach dem roten Meere beginne.

Mit dem Aufschluß, den uns diese Entdeckungen Navilles über die ehemalige Beschaffenheit der südlichen Hälfte des Isthmus gegeben haben, stimmen dessen geologische Eigentümlichkeiten vollkommen überein. Der Wiener Geologe Th. Fuchs hat im März 1876 die Landenge von Sues in ihrer ganzen Breite durchwandert und durch seine Untersuchungen festgestellt, daß sich die Fauna des roten Meeres in den Ablagerungen der Oberfläche bis zu dem Timsāḥ-See verfolgen läßt. Dann hat es eine Zeit gegeben, in der die Wasser des roten Meeres auf der südlichen Hälfte des Isthmus bis in die Gegend des wādi tūmīlāt, d. h. bis in die Nähe von Ero Castra (oder Arsinoë) vordrangen. Das Zurücktreten des Meeres hat nach Fuchs in „der jüngsten Pliocän- oder Quaternärzeit" (Quartärzeit) stattgefunden, d. h. in derjenigen geologischen Periode, in der wir jetzt leben. Daher ist auch von geologischen Gesichtspunkten aus kein Einwand gegen das Bild zu erheben, das wir uns nach Navilles Entdeckungen von der südlichen Hälfte des Isthmus für die Zeit der Pharaonen und noch später machen müssen. Die Nachrichten, daß der Pharao Necho II., später Darius und die Ptolemäer einen Kanal zum roten Meere zu graben versucht oder wirklich hergestellt haben, sind wahrscheinlich so zu verstehen, daß sie der stets seichter werdenden Fahrstraße des Meeresarms nachhelfen oder sie durch eine künstliche ersetzen wollten.

Die Stationen des Auszuges, die im AT genannt werden, sind im jehowistischen Buch und im Priesterkodex nicht dieselben. Folgende Übersicht mag das zeigen:

Jehowistisches Buch:	Priesterkodex:
Land Gosen (s. d. A. Bd VI S. 768) Gen 45, 10; Ex 8, 18	Land des Ramses Gen 47, 11 oder Ägypten überhaupt Ex 1, 7; 12, 13.
	Die Städte Ramses und Sukkoth Ex 12, 37.
nicht die Straße nach dem Lande der Philister, sondern die Straße nach der Wüste, nach dem Schilfmeere Ex 13, 17 f.	Etham am Rande der Wüste Ex 13, 20.
	Umkehr nach Pihachiroth zwischen Migdol und dem Meere, vor Baal Zephon am Meere Ex 14, 2. 9.

Durchzug durch das Meer Ex 14.

Wüste Sur Ex 15, 22, Mara Ex 15, 23, Elim Ex 15, 27.	Elim Ex 16, 1.

Die jehowistischen Angaben sind mit unserer gegenwärtigen Kenntnis der Ostgrenze Unterägyptens im allgemeinen verständlich, namentlich können Richtung und Lauf der Ex 13, 17 f. genannten Straßen kaum mißverstanden werden. Die Straße nach dem Lande der Philister zog sich an dem östlichen Rande des urbar gemachten Landes hin und hatte bis an das Mittelmeer eine nordöstliche Richtung; sie ist auf der Tabula Peutingeriana mit demselben Lauf eingetragen, den noch heute die alte Karawanenstraße, die bei el-kantara den Sueskanal überschreitet, verfolgt. Die Straße nach der Wüste, nach dem Schilfmeere lief in östlicher Richtung durch den wādi tūmīlāt, berührte hier das alte Heiligtum Pithom, sowie den späteren Ort Heroonpolis und führte in der Gegend zwischen dem heutigen Ballāḥ-See und Timsāḥ-See durch die Grenzfestung, die bereits für die Zeit Sethos I. im Tempel von Karnak dargestellt worden ist (s. Lepsius, Denkmäler III, 128). Jenseits dieser setzte sich der Weg in östlicher Richtung auf Kades zu fort und durchschnitt zunächst die Wüste Sur, die nach Gen 25, 18 und 1 Sa 15, 7 an der Ostgrenze Ägyptens sich ausdehnte. Da der Weg durch die Grenzbefestigung, die sich etwa auf der heutigen Bodenschwelle el-gisr nördlich vom Timsāḥ-See befunden hat, den Israeliten versperrt war, so blieb ihnen nichts anderes übrig als der Versuch, das Schilfmeer an einer seichten Stelle zu überschreiten. Die Darstellung des Jahwisten Ex 14, 19b. 20a. 21aβ. 24 f. 27aβb. 30 f., die sich durch Einfachheit vor der des Elohisten (vgl. Ex 14, 21 aαb. 22 f.) auszeichnet, läßt vermuten, daß das völlige Zurücktreten des Wassers von gewissen Stellen des Schilfmeeres bei Ostwind (und bei Ebbe) damals als eine wohlbekannte Erscheinung galt. Als Moses sich dem Ufer näherte und diesen Vorgang sich vorbereiten sah, erblickte er darin ein günstiges Zeichen seines Gottes. Unter dem Schutze der Nacht ließ er seine Scharen den Marsch über den trockenen Meeresboden antreten und brachte sie glücklich auf die andere Seite hinüber, während für die nachsetzenden Ägypter und ihre Streitwagen dieser Weg verderblich wurde. Das Lied Ex 15, 1—19 redet wiederholt von dem Pharao, der bei dieser Gelegenheit umgekommen wäre; man hat sich deshalb veranlaßt gesehen, auf den ägyptischen Denkmälern nach diesem Pharao zu suchen — bisher vergeblich und wohl auch in Zukunft vergeblich! Die Erzählung Ex 14 und das alte Lied Mirjams weiß nichts von einem Pharao zu sagen, nur das späte Gedicht Ex 15, 1 ff. sowie andere, davon abhängige Stellen des ATs verherrlichen das für Israel so wichtig gewordene Ereignis auch durch den Untergang eines ägyptischen Pharao. Früher war die Annahme verbreitet, daß Moses seine Scharen südlicher in der Richtung auf Sues zu geführt und daß dort der Übergang über das Schilfmeer stattgefunden habe. Die Entdeckungen Navilles widerraten entschieden diese Annahme.

Die Angaben des Priesterkodex wollen dem Anscheine nach recht genau sein, doch sind sie uns gegenwärtig weniger verständlich. Über das Land des Ramses s. Gosen. Wo die Stadt Ramses gelegen hat, wissen wir nicht. Sukkoth wird allerdings häufig mit dem ägyptischen Thuku oder Thuket zusammengestellt; doch ist Thuku in der älteren Zeit nicht Name eines Ortes, sondern der Name des Grenzbezirks in der Nähe von Pithom,

auch ist die Gleichsetzung von Thuket mit Sukkoth nicht ohne Bedenken der verschiedenen Laute wegen. In Etham am Rande der Wüste pflegt man jetzt ziemlich allgemein das ägyptische Wort für „Festung", hetem, zu erkennen und dabei an die oben erwähnte Grenzfeste gegen die Nomaden der Sinaihalbinsel zu denken; an diesem Punkte würde also der im Priesterkodex beschriebene Weg wenn auch nicht ausdrücklich, so doch thatsächlich 5 mit dem im jehowistischen Buche gemeinten zusammenfallen. Rätselhaft ist die in Ex 14,2 folgende Angabe, daß die Israeliten „umkehren" sollen, unverständlich auch die Bestimmung des Lagers, obgleich mehrere Örtlichkeiten genannt werden. Von diesen wird Migdol sonst als ein Ort an der Nordgrenze Ägyptens Ez 29, 10; 30, 6 genannt, es lag nach dem Itinerarium Antonini 12 römische Meilen südlich von Pelusium, etwa bei dem heutigen 10 tell el-hēr. Wäre dieser Ort wirklich gemeint, so hätte man daran zu denken, daß die Israeliten jetzt auf der Straße nach dem Lande der Philister Ex 13, 17 ziehen sollen, und daß das „Meer" Ex 14, 2. 9 das Mittelmeer bezeichnen soll. In dieser Richtung haben Schleiden 1858 und Brugsch 1875 den Weg der ausziehenden Israeliten auch wirklich zu bestimmen gesucht; doch hat letzterer diese Ansicht 1891 ausdrücklich zurückgenommen. 15 Pihachiroth glaubt Naville in dem Orte Pikerehet oder Pikehereth (bei Pithom) auf der von ihm gefundenen Stele Ptolemäus II. Philadelphus nachweisen zu können; aber das Vorhandensein dieses Ortes mit einem Heiligtum des Osiris ist für die Zeit der alten Pharaonen nur möglich, bezeugt ist es nicht. Unsere jetzige Kenntnis der Ostgrenze Ägyptens gestattet es also nicht, die anscheinend genauen Angaben des Priesterkodex nachzu- 20 weisen; es läßt sich nicht einmal entscheiden, ob diese den im jehowistischen Buch bezeichneten Weg nur näher bestimmen oder ob sie ihn berichtigen sollen. **Guthe.**

Meer, totes s. Palästina.

Megander (Großmann), Kaspar, gest. 1545. — Eine gründliche Biographie fehlt. Das Berner Wirken M.s beleuchtet eingehend Hundeshagen, die Konflikte des Zwinglianismus, Luther- 25 tums, Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532—1558 (Bern 1842). Im übrigen ist man an zerstreute Stellen in den Quellen zur Zürcher und Berner Reformation, bezw. an die Werke von Wirz, Leu u. a. gewiesen. Dazu M.s Schriften (s. u.).

M. stammte aus Zürich und wurde der Verfechter des unverfälschten Zwinglianismus und der theologische Stimmführer der Berner im Konkordienwerk während des ersten Decen- 30 niums nach der Berner Reformation. Geboren 1495, nahm er 1518 in Basel die Magisterwürde an, worauf er in seiner Vaterstadt eine Anstellung als Kaplan beim Spital erhielt. Hier stellte er sich von Anfang an in die Reihe der unbedingten Anhänger Zwinglis, die mit diesem 1522 die Bittschrift um Freigebung der Predigt und der Priesterehe unterzeichneten. Er trat 1524 in die Ehe und befand sich unter denen, welche 11. April 1525 35 an Zwinglis Seite vor dem Rat die Abstellung der Messe und die Abendmahlsfeier nach der ursprünglichen Einsetzung auswirkten. Auf dem Wiedertäufergespräch 6. November 1525 verteidigte er mit Zwingli und Leo Jud die Schlußsätze. Seit diesem Jahre wirkte er auch an der Prophezei, der von Zwingli begründeten exegetischen Schule, mit. Wir finden ihn sodann auf der Berner Disputation, gegen deren Ende er nach Gal 5, 1 ff. über die 40 Standhaftigkeit predigte (abgedruckt in: Die Predigten, so von den frömbden Predikanten u. s. w., Zürich 1528). Ohne daß er im übrigen bei den Verhandlungen das Wort ergriffen hätte, muß er, zumal als Prediger, einen vorteilhaften Eindruck zurückgelassen haben. Denn schon unterm 12. Februar 1528 wurde er auf Hallers Betrieb und unter Zwinglis Beirat nebst Rhellican und Dr. Seb. Hofmeister als Professor der Theologie und Prediger nach Bern 45 berufen, wo der Grund zu einer theologischen Bildungsschule gelegt wurde (Stürler, Urkunden der Bernischen Kirchenreform, I, 86. 262).

In Bern eröffnete sich für M. eine einflußreiche Wirksamkeit. Nach Hofmeisters frühzeitigem Wegzug kam ihm an theologischer Gelehrsamkeit kein anderer gleich. Je mehr die wachsenden Beschwerden des Alters sich bei Haller und Kolb geltend machten, um so mehr 50 ging die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten auf ihn über. Namentlich bei der Landgeistlichkeit stand er in hohem Ansehen. Seine Freunde verehren ihn veluti numen Delphicum, schreibt später Kunz nach Wittenberg. Sein Charakter erwies sich als wenig geeignet für die immer schwieriger sich gestaltenden Berner Verhältnisse. Die Urteile über ihn lauten ungleich. Dem eigenen Geständnis zufolge war er „rauh und von Natur also 55 komplexioniert", nach dem Urteil von Freunden, mit dem aber dasjenige Zwinglis nicht zusammentrifft (Mörikofer II, 110), ungestüm, im Eifer oft unklug, mit den Wissenschaften ziemlich vertraut, nach den Berichten der Gegner nicht frei von herrschsüchtiger

Anmaßlichkeit, homo intolerabiliter factuosus (Rhellican an Zwingli 13. Dezember 1529; Kunz an Neobulus 2. Februar 1538). Es kann nicht wundern, daß sich die Beziehungen zu seinen näheren Umgebungen, vorab zum Rate, nie recht freundlich gestalteten, noch auch, daß seine gesamte Haltung ihn mit der Zeit in stets neue Mißhelligkeiten verwickelte. Immerhin steht er persönlich durchaus ehrenfest da. Den richtigen Ausdruck brauchen wohl die St. Galler Geistlichen (Johannes Keßler), wenn sie im Kondolationsschreiben nach seinem Tode von M. sagen: vir integerrimus veritatisque tenacissimus.

Bei der Einrichtung der höheren Bildungsanstalt, auf die es bei seiner Berufung in erster Linie abgesehen war, ließ M. sich von dem Vorbilde Zürichs leiten. Auch die Prophezei wurde sehr bald eingeführt. Die Entschiedenheit, mit der er vor dem zweiten Kappeler Feldzuge wohl im Geiste der Züricher, aber im Widerspruche mit Berns Politik, den Krieg predigte, zog ihm nach der Niederlage von Kappel eine zeitweilige Stillstellung im Amte zu (Haller an Bullinger 11. Dezember 1531, 16. Januar 1532). Dagegen blieb er in Zürich so angesehen, daß er neben Bullinger zum obersten Pfarrer an Zwinglis Stelle in Vorschlag kam. An den Rat von Zürich richtete er ein prächtiges Bestärkungsschreiben (Egli, Aktens. Nr. 1828). In Verbindung mit Hofmeister leitete er dann 1532 zu Zofingen das Gespräch mit den Wiedertäufern (Haller an Bullinger 3. Juni, Juli und 8. September). Auf der Lausanner Disputation, Oktober 1536, erschien er als Theologe im Geleite der obrigkeitlichen Abordnung. Desgleichen waren die Lineamente der Kirchenverfassung, welche im Mai 1537 der Synode zu Lausanne für die welschen Lande vorgelegt wurden und noch jetzt der Hauptsache nach in Geltung stehen, sein Werk (Ruchat VI, 149. 409).

Weit höhere, eigentlich kirchengeschichtliche Bedeutung kommt dem konsequenten Verhalten M.s in den Verhandlungen über die Konkordie zu. Das mächtige Bern bildete unter äußerst lehrreichen Schwankungen das Zentrum des Widerstandes gegen die butzerischen Bemühungen. M. hinwider mag füglich als die Seele der bernischen Renitenz betrachtet werden. Erst teilten seine älteren Kollegen seine zwinglische Abneigung vollständig. Sie hinderte ihn weder an der Mitwirkuug bei der Feststellung der ersten helvetischen Konfession in Basel, noch an der Vertretung der angefochtenen Wittenberger Artikel auf einer Synode im Oktober 1536. Als aber Dr. Seb. Meyer, der Freund der Straßburger, und Peter Kunz, der auf eine Zeit zu Wittenberg studiert hatte, in die durch Hallers und Kolbs Tod entstandenen Lücken eintraten, änderte sich die Lage. Jene beförderten die Union mit den Sächsischen ebenso angelegentlich, als M. und der nunmehrige oberste Dekan, Erasmus Ritter, ihr entschieden entgegenarbeiteten. Von beiden Seiten entbrannte der Streit mit leidenschaftlicher Heftigkeit. In Kolloquien und auf der Kanzel folgten sich Angriff auf Angriff. Der Rat, durch die politischen Konstellationen bewogen, war gerade jetzt der Konkordie nicht ungünstig. Eine von ihm veranlaßte Synode, 31. Mai 1537, der an dreihundert Prediger anwohnten, hatte jedoch kein anderes Resultat, als daß den Parteien ihr ärgerliches Gezänke verwiesen und ihnen Schweigen auferlegt wurde. Schon auf den September wußte hierauf Butzer die Einberufung einer neuen Synode zu erzielen, die ihm Gelegenheit zur Selbstverteidigung wegen der Retraktionen und des veröffentlichten Briefwechsels mit Luther gewähren sollte. M., der Sprecher derselben, ließ harte Worte fallen. Dessen ungeachtet erklärte sich die Versammlung zuletzt durch Butzers Rechtfertigung befriedigt. Über die Stimmung des Rats ließen dessen Schlußnahmen vollends keinen Zweifel übrig: es solle bei den Beschlüssen der Maisynode sein Bewenden haben; wer sich dagegen verfehle, verwirke sein Amt; von der Stadtgeistlichkeit erwarte man einträchtiges Zusammenwirken; endlich habe M. seinen — von Butzer und Kunz im Artikel vom Abendmahl verdächtigten — Katechismus zu verbessern. S. d. Art. Butzer Bd III, 603 ff.

Dieser letzte Punkt wurde für Megander und, in seinem Rückschlage, auch für das Konkordienwerk verhängnisvoll. Jener Katechismus, nach der Vorlage des großen Katechismus Leo Judäs gearbeitet, war 1536 im Druck erschienen. Obwohl nun M. gegen die erwähnte Weisung keinen Einspruch erhoben hatte, besorgte Butzer die Revision sofort von sich aus. Nicht weniger beeilten sich die Räte, die butzerische Emendation mit ihrer Approbation zu versehen und sie in ihren Landen für verbindlich zu erklären (6. November 1537). Durch dieses rücksichtslose Verfahren tief verletzt, wies M. die Anerkennung der vorgenommenen Abänderungen, — die übrigens selbst in der Sakramentenlehre den dogmatischen Standpunkt der ersten helvetischen Konfession und der Zugeständnisse der letzten Jahre nicht überschritten, — auch dann noch beharrlich von der Hand, als ihm seine Entlassung in Aussicht gestellt wurde. Sie erfolgte noch vor Ende des Jahres, und der miß-

beliebige Mann kehrte nach Zürich zurück, wo man ihn mit dem Archidiakonat und einer Chorherrnstelle am großen Münster entschädigte. Von nun an gaben sich die Züricher diejenige Stellung zu den Unionsbestrebungen Butzers, welche anfänglich die Berner behauptet hatten. Luthers Friedensbrief vom 1. Dezember 1537 und die Antwort der reformierten Stände vermochten ihre Mißstimmung um so weniger zu bannen, als Luther bereits im 5 folgenden Jahre das erzielte Ergebnis wieder zu nichte machte. In Bern aber wogte der Katechismushandel noch eine Weile auf und nieder. Sowohl die Art, wie man sich des um die Kirche immerhin wohlverdienten M. entledigt hatte, als der kecke Eingriff der Obrigkeit in die Fixierung des Lehrausdrucks riefen eine Opposition hervor, die sich erst durch eine nochmalige, allerdings insignifikante Änderung des revidierten Katechismus beschwichtigen 10 ließ. Müde der ungewohnten Kämpfe, lenkte man endlich von 1542 hinweg selber wieder von der lutheranisierenden Richtung ab, steifte sich fester denn je auf den ursprünglichen Zwinglianismus, ja man scheint im Todesjahre M.s (er starb 18. August 1545) sogar die butzerischen Abwandlungen seines Katechismus völlig beseitigt zu haben.

Schriften. Mit Leo Judä besorgte M. 1527 die Herausgabe der Annotationen zum 15 I. und II. Buch Moses nach Zwinglis mündlichen Vorträgen, in gleicher Weise 1539 diejenige der Anmerkungen zum Hebräer- und zum ersten Johannisbriefe. Außerdem schrieb er den erwähnten Katechismus und kürzere Kommentare über die Briefe an die Galater 1533, an die Epheser 1534, an Timotheus und Titus 1535. **Güder† (Egli).**

Meier, Ernst Julius, gest. 1897. — B. Kühn, Oberhofprediger D. th. u. ph., E. J. M., 20 in Beitr. zur Sächs. Kirchengesch. XII, 1897, S. 1 ff.

Ernst Julius Meier wurde am 7. September 1828 als Sohn eines Steueramtsrendanten in Zwickau i. S. geboren und begann Ostern 1847 sein Studium als Theolog auf der Leipziger Universität. Unter den theologischen Docenten übten nur Niedner und der junge Docent G. A. Fricke auf ihn Einfluß aus. Insonderheit nahmen aber die philo- 25 sophischen Studien, zu denen er schon auf dem Gymnasium durch seinen Rektor Raschig angeleitet worden war, sein ganzes Interesse in Anspruch. Lehrer und Führer wurde ihm der Professor der Philosophie Christian Hermann Weiße, mit dem er auch in enge persönliche Beziehung trat, während der Studienzeit als Famulus und in der Kandidatenzeit als Hauslehrer im Weißeschen Hause. Neben Hegel, Schelling, Spinoza fesselte ihn be- 30 sonders auch Jakob Böhme. Für die Theologie wurde er besonders durch das Studium Luthers gewonnen. Im Jahre 1854 wurde er Katechet zu St. Petri in Leipzig, und nach kurzer Zeit in demselben Jahre Pfarrer in Flemmingen in Sachsen-Altenburg. Im Jahre 1864 wurde er Oberpfarrer und Superintendent in Lößnitz im Erzgebirge und 1867 Superintendent der Landdiöcese Dresden und Stadtprediger an der Frauenkirche daselbst. 35 Die Professur der praktischen Theologie in Leipzig, die er auf des Kultusministers von Falkenstein dringenden Wunsch nach Brückners Übersiedelung nach Berlin im Jahre 1869 übernehmen sollte, lehnte er ab. Nur mit Widerstreben folgte er später dem Rufe als Oberhofprediger und Vicepräsident des Landeskonsistoriums in Dresden im Jahre 1890 nach Kohlschütters Tode. Er selbst war sich bewußt, daß das Kirchenregiment und die kirchliche 40 Verwaltung, wie alles, was mit dem bureaukratischen Aktenwesen in Zusammenhang steht, seiner Eigenart widerstrebte. Um so mehr hat er durch seine lebensvolle Persönlichkeit einen weit- und tiefgreifenden Einfluß auf die Landeskirche und ihre Geistlichkeit ausgeübt. Am 6. Oktober 1897 wurde er mitten aus der Arbeit durch einen schnellen Tod abgerufen.

Meiers besonderes Charisma war die Predigt. Seine Eigenart trat mit voller Un- 45 mittelbarkeit in derselben in die Erscheinung. Sein vielseitiges geistiges Interesse, das sich vor allem auch auf die klassische deutsche Litteratur, besonders auch auf Rückert, Jeremias Gotthelf und Otto Ludwig (zu letzterem trat er in nähere persönliche Beziehung) erstreckte, verband sich mit der Gabe, daß ihm für jeden Gedanken die Fülle und Kraft des Ausdrucks mit Leichtigkeit zu Gebote stand, und daß er die Gedankengruppen geistvoll zu ver- 50 binden wußte. Dabei sind seine Predigten streng textgemäß und klar disponiert. Aber die Fülle der sich drängenden Gedanken und die oft allzulangen Sätze lassen allerdings die Ruhepunkte innerhalb der Predigt vermissen. Der Vortrag der Predigt entsprach völlig dieser Eigenart und fesselte unwillkürlich die Hörer, wenn auch ein höheres Maß der Bildung dazu gehörte, um bei dem unaufhaltsamen Strom der Rede im einzelnen zu folgen. 55 Im Buchhandel sind zwei Bände Predigten unter dem Titel: „Wir sahen seine Herrlichkeit" (Leipzig, Teubner 1871, 1877, 2. Auflage: 1877 und 1891), und ein Band mit dem Titel: „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte", 1886, 2. Aufl. 1894, sowie zwei Sammlungen von Ephoralansprachen erschienen, 1871 und 1881. In dem von Meurer

herausgegebenen Sammelwerk: „Das Leben der Altväter der lutherischen Kirche" schrieb Meier das Leben von Nikolaus Amsdorf, während die von ihm ebenfalls übernommene Biographie Kaspar Aquilas nicht zur Vollendung kam. Ein feines Verständnis für psychologische Charakterisierung von Persönlichkeiten tritt in den beiden Vorträgen: „Judas Ischarioth" (1872) und „Johannes der Jünger der nicht stirbt" (1874) hervor. Die Persönlichkeit Meiers in seiner ganzen Eigenart erscheint aber vor allem in dem trefflichen Vortrag: „Humor und Christentum mit besonderer Beziehung auf den Katholicismus und den deutschen Protestantismus (1876).

Georg Rietschel.

Mejer, Otto Karl Alexander, gest. 1893.

M., einer der bedeutendsten Kirchenrechtslehrer des 19. Jahrhunderts, wurde am 27. Mai 1818 in Zellerfeld geboren. Sein Vater ein Jurist, der sich auch durch litterarische Arbeiten bekannt gemacht hat, war dort Rechtsanwalt und wurde später Obergerichtsrat in Göttingen. Durch ihn angeregt studierte Mejer in Göttingen, Berlin, Jena und zuletzt wieder in Göttingen Jurisprudenz. Am 30. Juni 1841 zum Dr. jur. promoviert, trat er als Auditor beim Amtsgericht Göttingen ein und habilitierte sich dort 1842 als Privatdozent. Im Februar 1845 erschien die erste Auflage seiner „Institutionen des gemeinen deutschen Kirchenrechts". Es war ein einleitendes Lehrbuch zum Gebrauch für akademische Vorlesungen, das in kurzem Abriß das kirchenrechtliche Material enthielt, an die Übersicht des geltenden Rechts die historische Entwickelung anknüpfte und sich sonst eng an das Lehrbuch von Richter anschloß. Dadurch auf ihn aufmerksam geworden, verschaffte ihm die hannoversche Regierung die Möglichkeit einer größeren wissenschaftlichen Reise nach Italien und Belgien (Michaelis 1845 bis Michaelis 1846). Diese Reise und namentlich der längere Aufenthalt in Rom war für die weitere Entwickelung Mejers entscheidend. Die ihm gestellte Aufgabe war zunächst, über Organismus und Geschäftsgang der Kurie zu berichten (der Bericht ist in der Jakobson-Richterschen Zeitschrift für Recht und Politik der Kirche 1847 mitgeteilt); aber auch darüber hinaus fand er Gelegenheit, das Wesen und den Charakter der römischen Kirche, ihre Politik und Machtentfaltung, ihr Verhältnis zu den Protestanten und ihre Bestrebungen zu deren Wiedergewinnung tiefer und vollständiger zu erkennen, und eine ganze Reihe von Schriften haben in diesen Studien ihre Wurzeln. Dahin gehört zunächst das zweibändige Werk „Die Propaganda, ihre Provinzen, ihr Recht mit besonderer Rücksicht auf Deutschland dargestellt (1852 und 53)", das der Kirchenrechtswissenschaft ein ganz neues Gebiet erschloß. Schon im zweiten Bande dieses Werkes, der die Missionen der Propaganda im Gebiete des Protestantismus und namentlich in Deutschland behandelte, hatte Mejer auch die nach dem Sturze Napoleons und dem Wiener Kongreß von den einzelnen deutschen Staaten mit der Kurie geführten Verhandlungen besprochen und die darauf gerichteten Studien dann weiter verfolgt. Daraus erwuchs dann das dreibändige Werk „Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage". Nachdem im ersten Teile (Deutscher Staat und röm.-kath. Kirche von der letzten Reichszeit bis zum Wiener Kongresse, 1871) die Grundlagen dargestellt sind, auf denen die deutschen Staaten über die Wiederherstellung der Verfassung der katholischen Kirche mit der Kurie zu verhandeln hatten, enthält der zweite Teil (1872 und 73) die bayerische Konkordatsverhandlung und die Verhandlungen von Preußen, Hannover und den oberrheinischen Staaten bis 1819, endlich der dritte Teil (1874 und 1885) den Ausgang dieser Verhandlungen bis 1830. Die Darstellung gründet sich überall auf ein bis dahin zum großen Teil unbekanntes Aktenmaterial. „Die Konkordatsverhandlungen Württembergs vom Jahre 1807" waren schon 1859 erschienen und eine weitere Ergänzung bot die 1885 herausgegebene Schrift über Febronius („Febronius, Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim, und sein Widerruf. Mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt"). Endlich gehört hierher auch die Schrift „Das Veto deutscher protestantischer Staatsregierungen gegen katholische Bischofswahlen" (Rostock 1866). Für den wieder beginnenden Kampf des Staates und der Kurie war es von der größten Bedeutung, daß Mejer die Vorgeschichte dieses Kampfes aktenmäßig klar gestellt hatte. In den Kampf selbst griff er namentlich durch die Broschüren „Um was streiten wir mit den Ultramontanen? (Hamburg 1875) und „Zur Naturgeschichte des Centrums" (Freiburg i. B. 1882) ein, in denen er das Wesen des Ultramontanismus und seiner Bestrebungen klar legte.

Noch nach einer anderen Seite hin war der römische Aufenthalt für Mejers Entwickelung von Bedeutung. Er selbst sagt einmal (in der Biographie Niebuhrs, Biographisches S. 97): „Was der katholisch-kirchliche Weltmittelpunkt als solcher Imposantes zeigt, läßt den dort Lebenden kirchliche Bezüge so lebhaft empfinden, daß wer für dergleichen ein Herz hat,

sich um so mehr auch der eigenen kirchlichen Zugehörigkeit bewußt wird." So ist es auch ihm ergangen, in Rom ist ihm die Bedeutung der Kirche zum Bewußtsein gekommen und im Gegensatze gegen die römische Kirche hat er sich als Lutheraner fühlen gelernt. Verstärkt wurde dieser konfessionelle Zug noch durch seinen Aufenthalt in Rostock. Dorthin war er, nachdem er 1847—50 ordentlicher Professor in Königsberg und ein Jahr in Greifswald 5 gewesen, 1851 berufen, auch 1853 zum Konsistorialrath und später zum Universitätsbibliothekar ernannt. In Rostock trat Mejer in Beziehungen zu Kliefoth, mit dem zusammen er 1854—60 die „Kirchliche Zeitschrift" herausgab und mannigfach in die kirchenpolitischen Kämpfe der Zeit eingriff. Deutlich erkennbar ist die Entwickelung Mejers in den verschiedenen Ausgaben der „Institutionen des gemeinen deutschen Kirchenrechts". Die erste 10 Ausgabe (1845) wollte nichts anders sein als ein einleitendes Lehrbuch für akademische Vorlesungen, die zweite (1856) hatte in dem Streben „unserer Konfession und der Geschichte gerecht zu werden" eine bedeutende Erweiterung und nötige Umarbeitung erfahren. In der Vorrede spricht M. es bestimmt aus, „daß evangelisches Kirchenrecht nur konfessionell dargestellt werden kann". „Der innere Zusammenhang in den Rechtsgedanken jeder Kirche 15 läßt sich anders nicht erkennen als aus ihrem eigenen individuellen, d. h. dem konfessionellen Kirchenbegriffe." Von hier aus ist M. bestrebt, die Mängel der ersten Ausgabe zu berichtigen. Es war methodisch unrichtig, das lutherisch-protestantische Kirchenrecht von dem vorreformatorischen und römisch-katholischen in der Darstellung gänzlich abzusondern. Nach lutherischer Anschauung hat die Reformation nicht etwas ganz Neues geschaffen, sondern die kirchliche 20 Entwickelung der vorhergehenden Zeit hat in der lutherischen Kirche ihre Fortsetzung, nur eine berechtigtere als in der römisch-katholischen, von dieser dadurch unterschieden, daß sie bloß gesunde und nicht wie die römisch-katholische auch ungesunde Sätze des alten Stammes in sich aufgenommen hat. Das Wesen unserer kirchlichen Rechtsinstitute tritt darum nur dann in das rechte Licht, wenn wir sie als berichtigende Entwickelungen der vorreformatorischen 25 uns vergegenwärtigen, während jene isolierten Konglomerate von lutherischen Spezialnotizen, reformierten Zukunftsgedanken und Verweisungen auf das römisch-katholische Kirchenrecht, wie sie die erste Auflage der Institutionen als protestantisches Kirchenrecht bezeichnete, ein richtiges Bild davon zu geben ungeeignet sind. Dazu kam als zweiter Mangel, daß die Lehre vom Leben der Kirche insofern unrichtig dargestellt war, als das Gewicht darin, 30 in reformierter Weise, auf Thätigkeiten der einzelnen Kirchenglieder, statt wie es auf Grund lutherischer Anschauung sein müßte, auf die Thätigkeit der Kirche als Heilsanstalt an ihren Gliedern gelegt wird. Völlig umgearbeitet war die 1869 jetzt unter dem Titel „Lehrbuch des deutschen Kirchenrechts" erschienene dritte Auflage. Hier waren nicht bloß die Gedanken der zweiten Auflage konsequent durchgeführt, eingreifende Veränderungen hatte 35 namentlich die Lehre vom lutherischen Kirchenregiment erfahren.

Dieser Lehre, die durch die Strebungen und Kämpfe der Zeit in den Vordergrund getreten war, hatte M. ein besonderes Studium zugewendet, als dessen Ergebnisse er 1864 eine Schrift unter dem Titel „Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments" veröffentlichte. Weit verbreitet war damals die Ansicht, das landesherrliche Kirchenregiment sei nur 40 ein Notbehelf, die Verfassungsideale der Reformation seien andere gewesen, aber darüber, welcher Art sie gewesen, gingen die Meinungen auseinander. Während Stahl sie in vorreformatorischen Anschauungen fand (Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten, 1840, 2. Aufl. 1862), suchte sie Richters bedeutsame Schrift über die Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland (1851) in der Richtung der presbyterial-synodalen 45 Verfassungsgedanken. Daß dabei die Gefahr, mehr oder minder fertige Privatgedanken über das, was nach Aufhören des landesherrlichen Kirchenregiments etwa angemessen sein könnte, auf die Auffassung der historischen Verhältnisse Einfluß ausüben zu lassen, nicht überall vermieden ist, wird man heute wohl allseitig zugestehen. M. strebt diese Gefahr zu vermeiden, er will lediglich eine dogmengeschichtliche Erörterung geben, diese aber unter 50 Heranziehung des ganzen Materials und so, daß er, um den Sinn der symbolischen Aeußerungen richtig zu verstehen, immer ihren Zusammenhang mit den Meinungen und insbesondere mit den Zuständen der Zeit berücksichtigt. Er kommt zu dem Ergebnis, daß man auf lutherischer Seite Staat und Kirche nicht als zwei Verbände, sondern in unzertrennlicher Einheit ansieht; in diesem Verbande kommt dem Lehrstande kraft göttlicher 55 Vollmacht die Wort- und Sakramentsverwaltung zu, während die Obrigkeit die Pflicht und daher auch das Recht hat, dafür zu sorgen, daß im Lande Wort und Sakrament richtig verwaltet und kein falscher Gottesdienst geduldet wird (custodia utriusque tabulae). Die heutigen Landeskirchen sind nicht mehr die alten; deren Voraussetzungen sind durch das Aufkommen des Toleranzprinzips und den eindringenden Konstitutionalismus beseitigt. 60

Andererseits sind auch die heutigen Landeskirchen nicht rein genossenschaftliche Bildungen. Ihre Verfassung ist eine gemischte; eine Übergangsbildung, welche zwischen der landeskirchlichen Verfassung, die in ihnen noch fortwirkt, und der freikirchlichen, deren Elemente in ihr mitwirken, in der Mitte liegt, und in welcher beiderlei Verfassungsgedanken, obwohl innerlich einander widersprechend, doch eine Zeit lang nebeneinander stehen. Was M. in dieser Schrift nur anhangsweise im Schlußkapitel besprechen konnte, das hat er dann später in der schönen Schrift „Das Rechtsleben der deutschen evangelischen Landeskirchen. Umrisse zur Orientierung für Geistliche und Gemeindeglieder“ (Hannover 1889) weiter ausgeführt, indem er hier die gegenwärtige Rechtslage unparteiisch, vielmehr allen Parteien zu Nutz, sie davor zu bewahren, daß sie bei ihren Zukunftsplänen den Ansatz der Gegenwart unrichtig machen, darstellt, und man wird nicht verkennen können, daß M. gerade in dieser Beziehung viel zur Klärung der Lage beigetragen hat. Auch sonst hat er wertvolle Beiträge zur Geschichte des Kirchenrechts, namentlich der Anfänge des protestantischen Kirchenrechts geliefert. Hierher gehören die Schriften „Kirchenzucht und Konsistorial-Kompetenz nach Mecklenburgischem Kirchenrecht“ (Rostock 1854) und „Zum Kirchenrecht des Reformationsjahrhunderts“ (Hannover 1891), in der drei Abhandlungen (Anfänge des Wittenberger Konsistoriums. Die Errichtung des Konsistoriums zu Rostock. — Zur Gesch. des ältesten protestantischen Eherechtes insbesondere der Ehescheidungsfrage) zusammengestellt sind.

Gegen Ende seines Lebens ist M. dann noch aus der akademischen Thätigkeit in den praktischen Kirchendienst übergegangen. Von Rostock 1874 nach Göttingen berufen, hat er dort noch 11 Jahre gewirkt, bis er 1885 zum Präsidenten des Landeskonsistoriums in Hannover ernannt wurde. Für diese Stellung ganz besonders begabt und durch sein ganzes Leben vorgebildet, hat er sich um die weitere selbstständige Entwickelung der lutherischen Landeskirche Hannovers große Verdienste erworben, bis an sein Ende (25. Dezember 1893) unermüdlich thätig.

Außer Kirchenrecht las M. auch Staatsrecht; seine „Einleitung in das deutsche Staatsrecht“ erschien 1884 in zweiter gänzlich umgearbeiteter Auflage. Besondere Vorliebe hegte M. für Biographisches und wir besitzen von ihm eine Reihe interessant geschriebene Biographien meist von Männern, mit denen er selbst verkehrt hatte: von dem Göttinger Juristen Gustav Hugo, von B. G. Niebuhr, von dem römischen Kestner, von dem Minister Eichhorn (diese zusammengestellt in dem Buche „Biographisches“, Freiburg i. Br. 1886), dann „Kulturgeschichtliche Bilder aus Göttingen (1889)“. Zu den von Frommel herausgegebenen nachgelassenen Schriften Münkels schrieb er ein Lebensbild dieses ihm eng befreundeten Theologen und gab Münkels „Leben Spittas“ mit wertvollen Anmerkungen neu heraus. Aus seinen schon früh angeknüpften Beziehungen zur Goetheschen Familie erwuchs die anziehende Schrift „Wolf Goethe, ein Gedenkblatt“, 1889. **G. Uhlhorn** †.

Meile in der Bibel. — Litteratur: Böckh, Metrologische Untersuchungen 196; Winer, Realwörterbuch; Riehm, Handwörterbuch; Paulys Realencyklopädie s. v.; Encycl. biblica s. v. weights and measures. Vgl. auch die bei dem Art. Maße und Gewichte angegebene Litteratur.

Mit der Römerherrschaft ist auch das römische Wegmaß der Meile nach Palästina gekommen. Diese Meile (mille passus, milliare, griech. *μίλιον* nach dem lateinischen miliarum) mißt 1000 römische Doppelschritt oder 5000 römische Fuß, d. h. genau 1478,7 m oder ungefähr 0,2 geographische Meilen. Eine Meile entspricht somit so ziemlich 8 griechischen Stadien (Polyb. III 39, 8; XXXIV 11, 8; Strabo VII 497; Plin. hist. nat. II 23). In der Bibel wird die Meile nur einmal (Mt 5, 41) erwähnt. Häufiger ist sie im Talmud genannt (מִיל); dort wird sie übrigens, wie auch bei weniger genauen römischen Schriftstellern, bloß auf 7½ Stadien berechnet (Bab. mezia fol. 31, 1; vgl. Buxtorf, Lexic. chald. et talmud. 1197 f.). Die Entfernungsangaben im Onomasticon des Eusebius und Hieronymus, sowie in den ältesten Itinerarien von Palästina sind ebenfalls in Meilen. Das erklärt sich daraus, daß zu ihrer Zeit die Hauptstraßen in Palästina mit solchen Meilensteinen (milliaria, lapides, *σημεῖα, στύλοι*) versehen waren. Wie in Italien alle Heerstraßen Meilensteine hatten, die von dem milliarium aureum, dem vergoldeten Meilenstein in der Nordostecke des Forums in Rom aus gezählt wurden, so gaben auch bei den von den Römern erbauten Heerstraßen Palästinas Meilensteine die Entfernungen der Hauptorte voneinander an. Solche Meilensteine sind noch verschiedene in Palästina gefunden worden, z. B. an der Straße von Sidon nach Tyrus, von Jeru-

salem nach Norden, u. a. (vgl. z. B. Robinson, Palästina III 693, und die Memoirs des Pal. Expl. Fund.). **Benzinger.**

Meinhard s. d. A. Albert von Riga Bd I S. 296, 18 ff.

Meinhold, Karl Heinrich Joachim, gest. 1888.

Karl Meinhold wurde geboren am 21. August 1813 als dritter Sohn des Pastor 5 Meinhold in Liepe auf der Insel Usedom. Sein Vater war, wie alle Geistlichen der Synode zu damaliger Zeit, ein Rationalist, wenn auch kein konsequenter. Und wenn auf den Kanzeln der Rationalismus herrschte, so war das Leben in den Pfarrhäusern gleichfalls zumeist kein normales, auch im Lieper Pfarrhause nicht. Nicht daß der Vater oder die Mutter ein unwürdiges Leben geführt hätten, aber die Ehe (die zweite des Pastors) 10 war in der trübsten Zeit des Vaterlandes geschlossen, ein eigentliches inneres Herzensband oder auch nur eine gründlichere Bekanntschaft war nicht vorhanden, so daß von einem eigentlichen Familienleben kaum zu reden war. Außerdem bot der Lieper Winkel auch sonst des Anregenden sehr wenig. Nur nach einer Seite war Verkehr zu Lande, sonst erschloß sich das Leben zu Wasser und zwar zumeist nach dem neuvorpommerschen Städtchen 15 Lassan. Und in Neuvorpommern war und ist von anregendem kirchlichen Leben nicht zu reden. Ebenso konnte das Gymnasium, auf welches er kam, geistliches Bedürfnis nicht befriedigen. Mit 14 Jahren kam er, von seinem Vater unterrichtet, auf das Marienstiftsgymnasium in Stettin. Er bekennt von ihm: weder Unterricht, noch Zucht auf der Schule war religiös, der Religionsunterricht am wenigsten. Und doch war da ein Mann, 20 welcher großen Einfluß auf viele Pommern, auch auf ihn gehabt hat. Es war der auch als Dichter bekannte Ludwig Giesebrecht. Was er vor allen Dingen nach der formalen Seite erstrebte, war straffe Gedankenschulung, möglichst knapper und scharfer Ausdruck dessen, was man zu sagen hatte. Und diese Lehren sind für seinen Schüler Meinhold von großem Wert gewesen. Er sagte wohl, daß er für die Rhetorik nur zwei Regeln kenne, 25 und die habe er von Giesebrecht: „keine Phrasen", und „ein jeder rede, wie ihm der Schnabel gewachsen ist". 1831 ging es zur Universität und zwar zunächst nach Greifswald und dann nach Halle, wohin die nach Wissenschaft, das heißt nach der rationalistischen, dürstende Seele den jungen Meinhold zog. Indessen kam es anders, als er gedacht hatte. Er bekennt selbst: „die zwar ehrenwerte, aber äußerst langweilige Persönlichkeit 30 Wegscheiders und die zwar geistreiche, aber schmutzige Persönlichkeit von Gesenius konnte auch ihre Weisheit mir nur verdächtig machen." Aber zwei andere Männer gewannen unerwarteten Einfluß auf ihn und lösten ihn endgiltig vom Rationalismus, das waren Tholuck und Ullman, und bald darauf in Berlin Schleiermacher. Tholucks Kollegia muteten ihn zuerst fremd an. Er atmete auf, wenn er an die frische Luft kam, denn es war ein 35 Geist, dem er bis dahin nicht begegnet war. Doch zogen diese Kollegia ihn an und er merkte bald, daß er durch diese Männer nicht aus der Bibel heraus, sondern in die Bibel hineingeführt werden sollte. Überhaupt bekennt er von jener Zeit in Halle, daß da das Schifflein seines Lebens eine andere Wendung zu nehmen begann. Die Ursache war nicht bloß die Loslösung von dem Rationalismus, sondern seine Verlobung mit seiner ersten 40 Frau, sein Bruch mit der Burschenschaft, welche damals eine schärfere politische Richtung einzuschlagen begann, und vielleicht noch manches andere. Ihn später während seiner Kandidatenjahre innerlich ausreifen zu lassen, dazu trug jedenfalls die Brutalität wesentlich bei, mit welcher die alten Burschenschafter noch nachträglich verfolgt wurden. Meinholds Verurteilung war unmenschlich, wurde aber auf sein an den König gerichtetes Gnaden- 45 gesuch hin auf eine halbjährliche Festungshaft ermäßigt. Diese durfte er zudem im Amtshause in Treptow an der Tollense abmachen, wo seine Mutter auch als Pastorswitwe wohnte.

1838 trat der junge Meinhold in das Pfarramt. Nach Wolgast zu dem Diakonat hatte er sich gemeldet. Den Wolgastern war er zu pietistisch, sie wählten ihn nicht. Nach Kolzow auf der Insel Wollin sandte ihn das Königliche Konsistorium. Und wiederum 50 Kolzow war ihm zu pietistisch, so daß er nicht eben gern hinging. Denn wie er selbst bekennt, war er damals keineswegs mehr überzeugter Anhänger Schleiermachers, aber erst recht nicht Lutheraner, was er für Kolzow hätte sein müssen, sondern „was man so heutzutage biblischer Theologe nennt". Aber das Konsistorium glaubte in ihm den rechten Mann zu sehen, welcher den schwierigen Verhältnissen in Kolzow gewachsen war. 55

Es war die Zeit, in welcher in zahlreichen Gegenden Hinterpommerns wie auch in anderen Provinzen das konfessionelle Bewußtsein erwachte und ein starker Zug zur lutherischen Separation sich fand. Speziell in Kolzow mehrten sich die Austritte aus der Landeskirche.

Meinholds Vorgänger Nagel, obwohl selber ein überzeugter Lutheraner, fühlte sich den Schwierigkeiten nicht gewachsen und suchte sich ein anderes Arbeitsfeld. Während der ersten Einrichtung seines jungen Nachfolgers beschlossen die ausgetretenen Familien nach Amerika auszuwandern, und es folgte ihnen das Zeugnis, daß sie die besten Gemeindeglieder gewesen waren. Ähnliches wiederholte sich später, wenn auch die Nachfolgenden ein gleich gutes Zeugnis nicht durchweg begleitete. In solche Verhältnisse fand sich der junge Meinhold hineingestellt und sollte das Reich Gottes auf lutherischer Grundlage bauen und durch solche positive Arbeit dem weiteren Verfallen der Gemeinde Einhalt thun. Er that es mit der ihm eigenen Energie und mit gutem vom Erfolg gekrönten Geschick. Zunächst kümmerte er sich fleißig um seine Gemeinde. In seiner originellen Ausdrucksweise sagte er wohl später, daß ein paar derber rindslederner Stiefel und ein guter Krückstock wesentliche Requisiten für gesegnete pfarramtliche Thätigkeit seien, oder „ein Pastor, der des Sonntag abends nicht müde ist wie ein Hund, der ist ein fauler Hund". Auch in der Woche wanderte er in seiner sehr ausgedehnten Gemeinde umher, tags Besuche zu machen, am Abend Bibel- oder Missionsstunden zu halten. Davon aber, wie er diesem Fleiß die für seine Gemeinde notwendige rechte Richtung zu geben wußte, sagt er selbst: „Es war mir klar, daß nur ein guter Lutheraner dieser Stellung gewachsen war; ich warf mich nun mit Vorliebe und mit Energie auf das Lehrsystem der lutherischen Kirche und lebte mich in dasselbe so hinein, daß ich mit einer der Vorkämpfer für Herstellung lutherischen Kultus und lutherischen Rechts in der Synode wurde."

Wenn wir nun in Kürze den Kämpfen für die lutherische Sache innerhalb der preußischen Landeskirche zu folgen haben, so lassen sich da drei Stadien unterscheiden, von welchen das mittlere wieder in zwei Perioden zerfällt. Stadium 1: Kampf um das lutherische Bekenntnis der Gemeinden, etwa bis 1856. Stadium 2: Kampf für die lutherische Ausgestaltung der Kirche; erste Periode schließt sich an 1866, an die Angliederung der hannoverschen und schleswig-holsteinischen Landeskirche an, zweite Periode: Ära Falk. Stadium 3: Anbahnung des Friedens und Annäherung der positiven Parteien wesentlich durch das Mittel der Provinzial- und Generalsynode.

Es muß hier vorweg gesagt werden, daß es den Kreisen, welche in diesem Kampf voranstanden, keineswegs zunächst auf das lutherische Bekenntnis ankam. Es waren engere Glaubensgemeinschaften, in welchen man bemüht war, lebendiges Christentum in der Zeit des Rationalismus hindurchzuwintern. In Kammin hatte der Pastor Dummert in gesundem Pietismus lebendiges Christentum zu erwecken und zu pflegen gewußt. In Swinemünde hatte der junge Konrektor und Frühprediger Kaufmann sich bemüht in Missionsvereinen, welche zugleich Sammelpunkte der Erweckten wurden, mit der Missionssache die Liebe zum Herrn mit der ganzen Begeisterung eines wiedererwachten Pietismus auszubreiten (siehe Kawerau in Warnecks allg. Missions-Zeitschrift 1900, S. 549 ff.). Von Schlesien aus kamen Sendlinge nach Pommern, auch nach Kammin und nach Kolzow, welche den Gemeinden klar machten, daß sie nicht mehr lutherisch sondern uniert seien. Die Gemeinden erschraken und wandten sich an ihre Geistlichen. Wenn nun die Geistlichen sich der Sache annahmen, so geschah dies keineswegs, um gegen die Landeskirche und gegen die Union Front zu machen, sondern gerade im Gegenteil, um die Landeskirche vor der Gefahr weiterer Separation zu schützen. Aber nicht der Kampf, sondern der positive Aufbau konnte hierzu allein das rechte Mittel sein. Die Geistlichen der Synode Wollin, zu welcher Kolzow gehörte, thaten sich zusammen. Mit Konferenzbeschlüssen, mit Eingaben an die Behörden, mit Audienz beim Minister erreichten sie, daß sie ihre Gemeinden lutherisch nennen konnten und daß sie sich in einem Rundschreiben an die Gemeinden für verpflichtet erklären konnten, den lutherischen Bekenntnisschriften gemäß das Wort Gottes auszulegen und die Sakramente zu verwalten. Meinhold hatte in diesen Kämpfen und Arbeiten bald eine führende Rolle. Was aber teils durch halbe Konzessionen, teils durch Stillschweigen der Behörden erreicht war, schien durch die Generalsynode von 1846 völlig in Frage gestellt. Man ging nun weiter als zuvor, forderte Garantien für die Gewährleistung des Bekenntnisstandes. Ja vier Geistliche, unter denen Meinhold, wandten sich mit einer direkten Eingabe an den König: „Se. Königliche Majestät wolle das Recht einer nicht unierten Gemeinde auf eine Restitution in ihr früheres Rechtsverhältnis anerkennen und sich entschließen, dieselbe zu gewähren." Der abschlägliche Bescheid war vorauszusehen, veranlaßte jedoch Meinholds drei Genossen zum Austritt aus der Landeskirche, während er selber blieb. Noch konnte er zu dem Entschluß, die Hoffnung auf die Rettung der lutherischen Sache innerhalb der Landeskirche aufzugeben, keine innerliche Berechtigung finden. Da kam das Jahr 1848. Die mannigfachen politischen Kämpfe,

an welchen auch der Kolzower Pastor thätigen Anteil nahm, legten den lutherischen Geistlichen den Gedanken der Selbsthilfe nahe, und so entstand der lutherische Verein mit seinem Sitz in Naugard. 1851 siedelte Meinhold mit seiner zweiten Frau und mit vier Kindern aus erster Ehe als Superintendent nach Kammin über und bald wurde er Leiter und Kammin der Versammlungsort des lutherischen Vereins. Den Kamminer lutherischen Konferenzen, welche alljährlich im Herbst stattfanden, wußte er mit seinem klaren Blick für alle kirchlichen Verhältnisse, mit seiner originellen Ausdrucksweise und mit seiner herzlichen brüderlichen Gesinnung gegen alle Teilnehmer das Gepräge zu geben. Und diese Konferenzen galten bald als Mund der Lutherischen innerhalb der preußischen Landeskirche. In Wittenberg fanden die lutherischen Vereine ihren Zusammenschluß und in den Wittenberger Sätzen ihr Programm. Indessen der Staat genas von den Wunden von 1848, das Kraftgefühl der Behörden wuchs, und so war man geneigt, die Union als absorptive Union auszulegen. Damit war der Kampf mit den lutherischen Vereinen gegeben und insonderheit mit dem Vorkämpfer derselben in Kammin. Der Kampf war aber für diese Vereine mit zweifacher Front zu führen, einerseits gegen die Separation, andererseits gegen die Vertreter der absorptiven Union, unter welchen zeitweise die Behörden sich befanden. Ein Nachlassen des Kampfes nach einer dieser Seiten hin wäre Aufgabe der lutherischen Sache in der Landeskirche gewesen. Aber es war die naturgemäße Folge, daß Meinhold von der einen Seite als Feigling angesehen wurde, welcher den letzten konsequenten Schritt der Separation zu thun nicht wagte, von der anderen Seite als starrköpfiger Vorkämpfer der Separation. Der Kampf begann 1857 mit dem Erlaß des Ev. Oberkirchenrats betreffend die Parallelformulare, d. h. referierende und bekennende Spendeformel beim Abendmahl. Die Lutherischen hatten die letztere immer gebraucht. Nun aber war die Erlaubnis dieses Gebrauchs an Beschlüsse und aktenmäßige Nachweisungen geknüpft, denen gegenüber die Lutherischen glaubten feststellen zu müssen, daß ihre Gemeinden eigentlich niemals ordnungsmäßig der Union beigetreten seien. Den Höhepunkt aber erreichte dieser Kampf mit 1866. 1852 war die itio in partes bei den Behörden durch Kabinetsordre bestimmt, d. h. gesonderte Beschlußfassung der zu bildenden konfessionellen Abteilungen der Behörden in konfessionellen Angelegenheiten, eine Bestimmung, welche nie in Kraft getreten ist. 1866 lag der Gedanke für die landeskirchlichen Lutheraner nahe, mit der hannoverschen und schleswigholsteinischen Kirche engeren Anschluß zu suchen und für diesen Teil der Landeskirche einen lutherischen Teil der Behörden zu erbitten. Konferenzen (in Hannover, Leipzig, Berlin) und Korrespondenzen fanden zu dem Zweck statt, führten aber zu keinem Resultat, da eine Einigkeit zwischen außerpreußischen und preußischen Lutheranern, neu hinzugekommenen und alten, separierten und nicht separierten nicht zu erzielen war. Bismarck, welcher den Hannoveranern den Anschluß an Preußen durch kirchliche Schwierigkeiten nicht erschwert sehen wollte, war diesen Gedanken durchaus geneigt, aber der Oberkirchenrat, welcher die Union auch in den neuen Provinzen durchzuführen wünschte, sah in jenen Bestrebungen eine Gefahr für die Landeskirche und wußte auch dem Könige solche Befürchtungen nahe zu legen. Nach öffentlichem theologischen Streit in Broschüren und Zeitschriften zwischen Oberkirchenrat und Vereinslutheranern wurde wider den Superintendenten Meinhold das Disziplinarverfahren eröffnet, welches 1869 mit dem Urteil auf Enthebung vom Ephoralamte endigte. Das Urteil blieb aber unausgeführt, bis es 1874 durch Kabinetsordre aufgehoben wurde.

Indessen es war die Zeit der Ära Falk eine solche, aus welcher ein Mann wie Meinhold nicht ungeschädigt hervorgehen konnte. Es war das Civilstandsgesetz gegeben. Die Geistlichen durften hoffen, nun in Bezug auf die Wiedertrauung Geschiedener (bezw. Verweigerung der Trauung bei schriftwidrig Geschiedenen) größere Freiheit erlangt zu haben. Auf einer lutherischen Konferenz in Gnadau im Oktober 1874 fixierten die Teilnehmer ihre Stellung gegenüber diesen Fragen. Indessen wenn später die Behörde den Geistlichen diese Freiheit gab, so konnte eine solche in der Ära Falk nicht erwartet werden. Die Folge war Disziplinaruntersuchung gegen die beteiligten Superintendenten und Enthebung vom Ephoralamte. Bei Meinhold wurde sie perfekt am 1. März 1876 durch den Spruch des Gerichtshofs für kirchliche Angelegenheiten. Nun war die Lage in der Synode Kammin so, daß ein Mitglied des Konsistoriums die Superintendentur zu führen hatte, da die Geistlichen der Synode Kammin sie zu übernehmen verweigerten, während nach wie vor Meinhold der thatsächliche Leiter war. Ein Geistlicher aus Rheinland wurde nach Kammin geschickt als Kreisschulinspektor im Hauptamt. Somit war ein Element geschaffen, welches es für seine Aufgabe hielt, den Intentionen Meinholds in allem entgegenzuarbeiten, dem es indessen niemals gelang, in Kammin Boden zu gewinnen.

Aber schon war dasjenige Moment des kirchlichen Lebens in Thätigkeit getreten, welches nicht nur Meinhold zur Restitution verhelfen, sondern auch ein besseres Verhältnis der positiven Parteien untereinander und der konfessionellen Gruppe mit den Behörden in die Wege leiten sollte. Durch eben dies selbe durfte dieser ganze Abschnitt der kirchlichen Entwickelung zu einem gewissen Abschluß kommen durch Fertigstellung der die billigen Wünsche der Konfessionellen nach Kräften berücksichtigenden neuen Agende. Es war die Synodalordnung. In ihrem Anfang schien sie freilich nicht berufen Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Meinhold wirkte dafür, daß allerorten das lutherische Recht nun nicht mehr bloß der Gemeinden, sondern der Synoden gleich auf den ersten Kreissynoden prinzipiell festgestellt würde, wenn auch unter Widerspruch der etwa anwesenden Vertreter der Behörden. Der Oberkirchenrat wieder bekundete mit seinen schwankenden Bestimmungen über die Zusammensetzung der Provinzialsynoden das Bestreben, die Majorität je nach dem oben gefühlten Bedürfnis umformen zu können. Die erste (außerordentliche) Provinzialsynode bot denn auch keineswegs ein Bild des Friedens, am wenigsten in Pommern. Schon an das mit dem einleitenden Gottesdienst verbundene Abendmahl knüpfte sich der Streit. Von oben her war solcher Anfang angeordnet mit der ausdrücklichen Begründung, „daß die Gemeinschaftlichkeit dieser Übungen von der Synode eine äußerste Richtung konfessioneller Besonderheit fernhalten muß". Diese konfessionelle Richtung aber hatte nun in Pommern die Majorität. Ihre Antwort auf solche offenkundige Herausforderung war das Bestehen auf der bekennenden Spendeformel. Eine Einigung wurde gefunden. Aber über den ganzen Verhandlungen schwebte ein gegenseitiger Argwohn seitens der Behörden und der Majorität und ein eifersüchtiges Wachen über die eignen Rechte. Ein ganz anderes Bild bot die erste Generalsynode 1875. Unter Hochdruck von oben her war sie gebildet und leistete, was sie sollte. Die Konfessionellen schienen an die Wand gedrückt. Diese wieder hatten in demselben Jahre gegenüber den mancherlei Fragen des Kulturkampfes in der von oben her äußerst scheel angesehenen Augustkonferenz mannhaft Stellung genommen und Stärkung gefunden. Indessen die Zeiten änderten sich. Der Schwerpunkt der Synoden liegt nach rechts hin, und das Rückgrat der Rechten sind die Konfessionellen. Aber weder sehen diese die Behörden argwöhnisch an, noch werden sie so angesehen. Vielmehr lernte man auf den Synoden richtig zusammen zu arbeiten. Die Not der Zeit und ein gemeinsamer Feind zwingt diejenigen zusammen, welche ein Herz für den Herrn und seine Kirche haben, und eben dieselben Faktoren werden es kaum je wieder zulassen, daß die, welche in dem Kampf zusammenstehen müssen, sich gegenseitig befehden. Wenn aber einst die Unionsagende das äußere Zeichen war, um welches der Kampf entbrannte, so mag die erneuerte Agende als sichtbarer Abschluß dieser Kämpfe gelten, und das Resultat ist: die lutherische Kirche hat ein Recht auch innerhalb der preußischen Landeskirche.

Meinhold hatte an allen diesen Arbeiten hervorragenden Anteil und Kögel bezeugte von ihm, er ist der beliebteste Mann der Generalsynode. Den Abschluß dieser Kämpfe hat er nicht erlebt. Er starb am 20. Juli 1888 um Mitternacht, nachdem zuvor im Dom in Kammin eine großartige Feier freilich ohne ihn stattgefunden hatte, nämlich das Jubiläum seiner 50jährigen Amtsthätigkeit. Aber das volle Vertrauen seiner vorgesetzten Behörden war ihm wieder geworden, 1880 wurde ihm die Superintendentur, bald danach die Kreisschulinspektion übertragen, und am Tage seines Jubiläums erhielt er den Kronenorden dritter Klasse, obwohl ein geringerer Orden ihm noch nicht geworden war. An allen diesen Dingen freute er sich, nicht weil er nach Menschengunst trachtete, sondern weil es ihm eine Freude war, mit denen sich eines Sinnes zu wissen, welche einst ihn als Feind der Landeskirche ansahen und behandelten. **Th. Meinhold.**

Meinrad s. d. A. Einsiedeln Bd V S. 274, 23.

Meinwerk, Bischof von Paderborn, 1009—1036. — I. Quellen: Die Hauptquelle ist die ausführliche „Vita Meinwerci episcopi Patherbrunnensis auctore monacho Abdinghofensi anonymo", ed. Pertz, MG XI, Hannoverae 1854, S. 104 bezw. 106—161 in 219 Kapiteln. Sie wurde bald nach 1150 in dem von unserem Prälaten gegründeten Cluniacenserkloster Abdinghofen verfaßt, ist zwar vielfach panegyrisch gehalten, ihr Kern entspricht aber der geschichtlichen Wahrheit; denn ihr Autor schöpfte vor allem aus dem lebendigen Born der in jenem Lieblingsheim des originellen Bischofs vorhandenen mündlichen Ueberlieferungen. „Eine Geschichte, nicht eine Legende, obschon manches Legendenartige unterlaufen ist" ... (W. v. Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit II[4], S. 578; s. alsbald II). Die Mitteilungen des Biographen werden durch den sachkundigen Zeitgenossen Thietmar von Merseburg an manchen Stellen wertvoll ergänzt (chronicon, ed. Fried. Kurze, Scriptor. rer. Germanic. X, Hanno-

verae 1889, VI 57. 58, S. 167 f. VII 11, S. 175, VII 31, S. 186, VIII 13, S. 200 f., VIII 52, S. 224 f. IX 26, S. 254), aber nur bis 1018; mit diesem Jahre schließt ja bekanntlich die Thietmar'sche Chronik ab.

II. Neuere Litteratur: Potthast, Bibliotheca hist. II, 2. A., Berlin 1896, S. 1478 B und 1479 A, Hirsch, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich II; H. Breßlau, Jahrbücher des d. Reiches unter Konrad II.; Contzen, Die Geschichtschreiber der sächsischen Kaiserzeit, Jul. Evelt, Zur Geschichte des Studiums . . ., Programm des Seminarium Theodorianum, Paderborn 1857, Ign. Th. Hil. Meyer, Fragmente aus der Kanzlei der Bischofs Meinwerk in: Wigands westfäl. Archiv V², S. 111—131; 470 ff., W. v. Giesebrecht, Deutsche Kaiserzeit II, 5. A., Leipz. 1885, S. 92—94. 120. 147. 151—154. 164. 167. 185. 198. 201. 226. 229. 245. 305. 578, Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. A., Berlin 1894, S. 35—39. 182; ders., Art. Meinwerk in AdB; Scheffer-Boichorst, Annales Patherbrunnenses, Innsbruck 1870, S. 37 f., Fr. X. Schrader, Leben des sel. Meinwerk . . .. Paderborn 1895, 104 S., Fr. Guil. Otto, De Henrici II. in artes litterasque meritis, Diss. Bonn., Matthaei, Klosterpolitik Heinrichs II., Göttinger Diss., 1877, zumal S. 74.

Meinwerk, von vornehmer Abstammung, sogar dem Königshaus verwandt, auf den kirchlichen Schulen zu Halberstadt und Hildesheim ausgebildet, in ersterer Stadt später Domherr, dann in der späteren Zeit Ottos III. Hofkaplan und 1009 von Heinrich II. zum Bischof der damals verarmten Diöcese Paderborn bestallt, gehört zu den eigenartigsten Prälaten der späteren sächsischen und der früheren salischen Kaiserzeit. In einem Zeitalter, wo es noch keinen Investiturstreit gab, hielt er in der inneren Politik sowohl wie in der auswärtigen treu zu Kaiser und Reich, auch liebte er seine weltlichen Herren, zumal den Jugendfreund Heinrich, aber noch mehr sein Bistum. Mit erstaunlicher Virtuosität verstand er es, hohe kirchliche Feste, ja gelegentlich die von ihm fürs Reich geleisteten Dienste zum Vorwand nehmend, seinen Einfluß bei Königen und Großen, bei reichen Geistlichen, wie bei begüterten Laien zur ansehnlichen Dotierung seines Sprengels, bezw. seines zwischen 1015 und 1031 erbauten Cluniacenserklosters Abdinghofen in der westlichen Vorstadt von Paderborn, mit Grundbesitz und Kapitalien geltend zu machen. Bei so derb-realistischer Begabung war er Kind seines mirakelsüchtigen Zeitalters genug, um auch die ihm einst (März 1014) von Papst Benedikt VIII. für Abdinghofen angebotenen Reliquien, u. a. des Bischofs Blasius von Sebaste in Kleinarmenien — dieser, ein angebliches Opfer des Licinius-Sturmes (316, bezw. 319—323), in Wahrheit wohl der diokletianischen Verfolgung (303 ff.), ist einer der populärsten Heiligen der katholischen Kirche, und seine Fürbitte an seinem Gedenktag (3. Februar) wird, zumal in der Eifel und im Schwarzwald, von der ländlichen Bevölkerung gegen Zahnschmerzen angerufen (vgl. Franz Görres, Licinianische Christenverfolgung, Jena 1875, S. 130—133) —, nicht zu verschmähen (s. vita c. 24. 25, S. 116 f.). Gegen seine Untergebenen verfuhr Meinwerk häufig selbst bei geringen Verfehlungen hart; die empfindlich Gekränkten suchte er, im Grunde doch von Herzen gutmütig, dann nachher durch Geschenke wieder zu versöhnen. Folgende, durch die vita c. 186, S. 149 f. verbürgte Anekdote ist für die Eigenart des „wunderbaren und wunderlichen Heiligen" (Giesebrecht) bezeichnend: Heinrich II., ärgerlich darüber, daß ihm der Bischof einmal gar ein kostbares Obergewand (pallium) für kirchliche Zwecke einfach — entwendet hatte (!), beschloß ihm auch einen Streich zu spielen und ließ durch einen Hofkaplan aus einem Missale, aus dem der Prälat in einem Requiem für die Eltern des Herrschers u. a. „oremus pro famulis et famulabus" zu singen hatten, das fa in beiden Wörtern streichen, und der Bischof sang denn auch zum Gaudium des Königs ganz unbefangen, da er im Latein niemals sattelfest war, ... pro mulis et mulabus!! Ueber das lächerliche Mißverständnis aufgeklärt, ließ der Bischof den Kaplan derb auspeitschen und schenkte dem Beschimpften alsdann einen neuen Anzug! Von den neueren Forschern sind Giesebrecht und Wattenbach (s. oben II) der Originalität des 10. Oberhirten der Paderstadt am meisten gerecht geworden.

(**Julius Weizsäcker** †) Dr. phil. **Franz Görres.**

Meisner, Balthasar, gest. 1626. — Der Briefwechsel Meisners befindet sich in vier Foliobänden in der Hamburger Stadtbibliothek. Aus ihm hat G. Arnold einige interessante Beiträge für seine K. u. KG. entnommen; dann Tholuck in seinem Geist der Wittenberger Theologen 1852 geschöpft. Jöcher, Gelehrten-Lexikon III, 1751 S. 382 f.; Tschackert in der AdB 21. Bd S. 243.

Balthasar Meisner gehörte zu jenem ansprechenden Theologenkreise der ersten Jahrzehnte des 17. Jahrhunderts, denen unter dem Harnisch der polemischen Schultheologie noch für die Bedürfnisse der Kirche das Herz schlug. Er war geboren 3. Februar 1587, studierte in Wittenberg, Gießen, Straßburg, Tübingen, den damaligen Hauptsitzen ortho-

doxer Theologie, und erhielt durch Begünstigung seines Freundes, des Oberhofpredigers Hoe, 1613 eine Professur in Wittenberg. Sein Wahlspruch war Beati mites. Innig befreundet mit B. Mentzer in Gießen und J. Gerhard in Jena war er derjenige dieser Trias, welcher vorzugsweise die Mängel der damaligen Kirche erkannte und zu deren Abhilfe wirksam zu sein suchte. Ein merkwürdiges Zeugnis hierfür giebt eine von ihm seinen Zuhörern in die Feder diktierte Skizze über diese Mängel, welche Frankfurt 1679 unter dem Titel erschien: B. Meisneri pia desideria paulo ante beatum obitum ab ipso manifestata. Die wichtigsten Stücke daraus werden angeführt in Tholucks Wittenberger Theologen S. 96.

Litterarisch bekannt wurde er namentlich durch sein im Alter von 24 Jahren geschriebenes, vielgelesenes Werk: Philosophia sobria s. consideratio quaestionum philosoph. in controversiis theolog. 3 Bde Wittenberg 1614—23, als deren Inbegriff — gegenüber den rationalen Prätensionen reformierter Logik und helmstedtischer Aristoteliker — angesehen werden darf, was Meisner in seiner Standrede auf Hutter der wittenbergischen Jugend zuruft: Philosophandum est, sed ne quid nimis; philosophandum est, sed non solum; philosophandum est, sed recte sed sobrie et submisse. Eine kurze Charakteristik dieses Werkes in Gaß, Geschichte der protestant. Dogmatik, I, S. 199. In einen gehässigen Streit wurde Meisner durch dasselbe mit dem Repräsentanten des helmstedtischen Aristotelismus Cornelius Martin verwickelt, worüber s. Henkes Calixt, I, S. 258.

Der reichbegabte Mann wurde bereits im vierzigsten Jahre ein Opfer des Studieneifers, dessen Übermaß man schon am Jüngling beklagt hatte; er starb als Rector magnificus den 29. Dezember 1626. Ein nicht vollständiges Verzeichnis seiner Schriften bei Jöcher. A. Tholuck † (Hauck).

Meißen, Bistum. — Cod. dipl. Sax. reg. 2. Hauptteil UB des Hochstifts Meißen, Lpzg. 1864; E. Machatschek, Gesch. d. Bischöfe d. Hochstifts Meißen, Dresden 1884; F. Blankmeister, Sächs. KG, Dresden 1899; E. O. Schulze, Die Kolonisierung u. Germanisierung d. Gebiete zwischen Saale und Elbe, Leipzig 1896; Eubel, Hierarchia catholica 2 Bde, Münster 1898 u. 1901.

Heinrich I. ist der Gründer von Meißen. Denn die spätere Bischofsstadt erwuchs aus der Feste, die er am Einfluß der Triebisch in die Elbe erbauen ließ, Thietm. chr. I, 16 S. 11. Die Burg lag im Gebiete der Daleminzier; sie sollte der Stützpunkt der deutschen Herrschaft auch unter den Stämmen der Milziener und Lausitzer sein. Ihre Unterwerfung wurde denn auch schon 932 erreicht, Thietm. l. c. Als unter Otto I. der Gedanke, das Wendenland kirchlich zu organisieren, hervortrat, wurde Meißen zum Sitz eines Bistums bestimmt. Eine Synode zu St. Severus in Classe bei Ravenna, die unter Anwesenheit Ottos und des Papsts Johann XIII. am 20. April 967 tagte, beschloß die Errichtung desselben, Jaffé 3715. Der neuernannte EB. Adalbert von Magdeburg hat im nächsten Jahr den ersten Bischof von Meißen Burchard gewählt und am Weihnachtsfest 968 im Dome zu Magdeburg geweiht, Thietm. II, 22 S. 32. Unter den Magdeburg unterstellten Bistümern erhielt Meißen den größten Sprengel: er reichte im Osten bis zum Bober, im Süden trennte ihn das Gebirge vom Egerland, nordwärts erstreckte er sich bis zur mittleren Spree und westlich bis an und über die Mulde; die wendischen Stämme der Daleminzier, Nisener und Lausitzer bewohnten ihn. Den Bischöfen war damit Raum für große Thätigkeit gegeben; aber man kann nicht sagen, daß sie die Gelegenheit Bedeutendes zu wirken benützten. Unter den 43 Prälaten von Burchard bis auf Johann IX. ist nicht einer, der in kirchlicher oder politischer Hinsicht epochemachend hervorgetreten wäre.

Burchard 968—969; Wolcold 969—992; Eid 992—1015; Agilward 1016—1022; Huprecht 1023—1024; Thioderich I. 1027 und 1029 erwähnt; Aico 1040 erwähnt; Brun I. 1058 u. 64 erwähnt; Reginbert gest. 1066; Kraft gest. 1066; Benno gest. 1106; Herwig gest. 1118; Godebold gest. 1140; Meinhard (Reinward) 1140—?; Albert I. gest. 1152; Gerung 1152—1170; Martin 1170—1190; Dietrich II. gest. 1208; Brun II. zurückgetreten 1228; Heinrich gest. 1240; Konrad I. von Schönburg 1240—1258; Albert von Mutschen 1258—1266; Witigo von Wur 1266—1293; Bernhard von Camenz 1293—1296; Albert II. von Leisnig 1297—1312; Witigo von Koldit 1312—1342; Johann I. von Eisenberg 1342—1370; Dietrich III. von Schönberg 1370; Konrad II. von Wallhausen 1370—1375; Johann II. von Jenzenstein 1375—1379; Nikolaus Ziegenbock 1379—1392; Johann III. von Kittlitz 1392—1398; Thimo von Kolditz 1398—1410; Rodulf von Planitz 1411—1427; Johann IV. Hofemann 1427—1451; Kaspar von Schönberg 1451—1463; Dietrich IV. von Schönberg 1463—1476; Johann V.

von Wissenbach 1476—1487; Johann VI. von Salhausen 1488—1518; Johann VII. von Schleinitz 1518—1537; Johann VIII. von Maltiz 1537—1549; Nikolaus von Karlowitz 1550—1555; Johann IX. von Haugwitz 1555—1581. **Hauck.**

Melanchthon, Philipp, gest. 1560. — Litteratur: I. Ausgaben seiner Werke. Nachdem im 16. Jahrhundert unvollständige Ausgaben der Werke Melanchthons (1541 in Basel, 1562—64 in Wittenberg) erschienen, auch seine Gutachten und Briefe wiederholt gesammelt worden waren, ist die erste vollständigere Gesamtausgabe von Bretschneider und nach dessen Tod von Bindseil im Corpus Reformatorum Bd I—XXVIII, 1834—1860 veranstaltet worden. Zu ihrer Ergänzung dienen: Bindseil, Ph. Melanchthonis epistolae, judicia, consilia etc., Halis Sax. 1874; Hartfelder, Melanchthoniana Paedagogica, Leipzig 1892; K. und W. Krafft, Briefe und Dokumente aus der Zeit der Reformation, Elberfeld 1875, sowie mehrere Veröffentlichungen in Briegers ZKG u. ThStK. Die Urgestalt der Loci ist von Plitt-Kolde mit Einleitung u. Anmerkungen besonders ediert worden, 3. A. 1900. Eine sehr wünschenswerte Ergänzung der Werke Mel.s im CR ist im J. 1897 vom Verein für Reformationsgeschichte ins Auge gefaßt worden. Vgl. ThStKr 1897 S. 846 f. Ueber Disputationen Mel.s aus den Jahren 1546—1560 hat J. Haußleiter in der Festschrift: Aus der Schule Melanchthons, Greifswald 1897 berichtet. Im übrigen ist hier wie zu den folgenden Nummern die sorgfältige Bibliographie von Hartfelder, Phil. Melanchthon S. 567 ff. zu vergleichen. II. Biographien. Camerarius, De vita Melanchthonis narratio, 1566, von Strobel 1777 mit Anmerkungen und urkundlichen Beigaben neu herausgegeben. Derselbe Strobel hat Melanchthoniana 1771 und zahlreiche Beiträge zur Lebensgeschichte und Beurteilung Melanchthons geschrieben; K. Matthes, Ph. Melanchthon, s. Leben u. Wirken, Altenburg 1841; K. Schmidt, Ph. Melanchthon, Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1861 (die vollständigste, durchweg aus den Quellen belegte Biographie); K. Hartfelder, Ph. Melanchthon als Praeceptor Germaniae (Monumenta Germaniae Paedagogica ed. K. Kehrbach, Bd VII — wertvoll namentlich für die Erkenntnis seines Bildungsgangs); G. Ellinger, Ph. Melanchthon. Ein Lebensbild, Berlin 1902 (sein Verhältnis zum Humanismus besonders berücksichtigend); J. W. Richard, Ph. Melanchthon, New-York u. London 1898. Einzelne Perioden aus Melanchthons Leben behandeln: K. Sell, Melanchthon und die deutsche Reformation bis 1531, Halle 1897; H. Virck, Melanchthons politische Stellung auf dem Reichstag zu Augsburg, ZKG IX; Th. Brieger, Die Torgauer Artikel, Festschrift für H. Reuter, Leipzig 1888; J. W. Richard, Melanchthon and the Augsburg Confession, Lutheran Quarterly 1897. 98; G. Kawerau, Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen, Halle 1902. III. Zur Theologie Melanchthons: Fr. Galle, Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen, Halle 1840; H. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—81, 2. Aufl. 1865. 66; G. Plitt, Einleitung in die Augustana, 1867. 68 und die Apologie der Augustana, 1873; A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, I, u. Die Entstehung der luth. Kirche, ZKG I. II, auch in Gesammelte Aufsätze I; Herrlinger, Die Theologie Melanchthons, Gotha 1879; R. Seeberg, Melanchthons Stellung in der Geschichte des Dogmas und der Dogmatik, NkZ 1897; außerdem die Geschichten der protest. Theologie bezw. Dogmatik von Frank, Gaß, Dorner und die Dogmengeschichten von Loofs und Seeberg; namentlich aber E. Tröltsch, Vernunft u. Offenbarung bei Joh. Gerhard u. Melanchthon 1891; ferner J. Haußleiter, Melanchthons loci praecipui und Thesen über die Rechtfertigung, Festschrift für A. v. Oettingen, 1898; Luthardt, Die Arbeiten Melanchthons im Gebiete der Moral, 1884, und Geschichte der christlichen Ethik II; Gaß, Geschichte der christlichen Ethik II, 1, S. 55 ff., sowie die Festreden zu Melanchthons 300jährigen Todestag von Kahnis, Rothe, Dorner und Gundert, JdTh 1860 und zu seinem 400jährigen Geburtstag von A. Dorner, Th. Häring, ZThK VII, A. Harnack, G. Kawerau und F. Loofs, ThStK 1897; R. Seeberg, K. Sell und dem Unterzeichneten. IV. Zu Melanchthons Philosophie und Pädagogik: W. Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert, Archiv für Geschichte der Philosophie VI; H. Maier, Melanchthon als Philosoph, ebendas. IX und X; Kölzsch, Melanchthons philosophische Ethik, 1889; Raumer, Geschichte der Pädagogik I, 180 ff.; Bernhardy, Grundriß der römischen Literatur IV, 132 ff.; Schmid, Pädagogische Encyklopädie, Art. „Reformation“ und Geschichte der Erziehung II, 2; Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts I, 1885; Th. Ziegler, Geschichte der Pädagogik, 1895; Urlichs, Geschichte der Philologie im Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft I; A. Planck, Ph. Melanchthon, Praeceptor Germaniae, 1860; Koch, Melanchthons Schola privata, 1859; K. Hartfelder, s. oben; W. Walther, Melanchthon als Retter des wissenschaftlichen Sinnes, 1897; P. Tschackert, Melanchthons Bildungsideale, 1897; F. Blaß, Melanchthon als Humanist und Pädagoge, NkZ 1897; W. Bornemann, Melanchthon als Schulmann, 1897; Roth, Der Einfluß des Humanismus und der Reformation auf das Erziehungs- und Schulwesen, Schriften des Ver. f. Ref.-Gesch. Nr. 60.

I. Leben und Wirken. — Philipp Melanchthon wurde am 16. Februar 1497 in Bretten in der Unterpfalz (Baden) geboren. Er entstammte einem ehrbaren und nicht unbemittelten Hause. Sein Vater, Georg Schwarzerd (vermutlich Schwarzert nach Analogie

von Weißert oder Grunert), war durch seine Kunst als Waffenschmied berühmt und in seinem Privatleben wegen seines rechtlichen, wahrheitsliebenden, menschenfreundlichen und streng religiösen Charakters geschätzt, seine Mutter als eine kluge, sparsame und dabei wohlthätige Hausfrau gelobt. Den ersten Unterricht erhielt Melanchthon in der Stadtschule, dann im Hause seines Großvaters, des Kaufmanns und Bürgermeisters Reuter durch einen besonderen Hauslehrer, Johann Unger, welcher, wie Melanchthon selbst rühmt, durch seine väterliche Liebe den Knaben an sich fesselte und durch seine exakte grammatische Methode seinem Schüler bereits die Richtung auf ein gründlicheres Studium der alten Sprachen gab. Nachdem Melanchthon schon hier durch seine hervorragenden Geistesgaben und durch seine Fortschritte die Augen auf sich gezogen, kam er im Herbst 1507 infolge des Todes seines Vaters und Großvaters auf die lateinische Schule nach Pforzheim in das Haus seiner Großmutter Elisabeth, Schwester des Johann Reuchlin, in den Unterricht des Rektors Georg Simler von Wimpfen, von welchem er rühmt, in die griechischen und lateinischen Dichter und in die purior philosophia (d. h. die ursprüngliche aristotelische Philosophie) eingeführt worden zu sein. Von noch größerer Wichtigkeit aber für ihn war die Verbindung, in die er hier mit Reuchlin, dem Hauptträger des damals neu aufblühenden Humanismus kam, welcher dem wissenschaftlichen Streben des talentvollen Knaben einen mächtigen Anstoß gab, und ihm auch durch die nach damaliger Sitte vollzogene Veränderung seines Familiennamens in den griechischen Namen Melanchthon gleichsam die Taufe der Gelehrsamkeit erteilte. Der gräcisierte Name wurde von dem Reformator seit 1531, wahrscheinlich der weniger harten Aussprache wegen, Melanthon geschrieben, s. CR I, p. CXXXI. Reuchlins und Simlers Rate folgend bezog Melanchthon, noch nicht 13 Jahre alt, die Universität Heidelberg im Oktober 1509, wo er bei Pallas Spangel, Lehrer an der theologischen Fakultät und später Vizekanzler der Hochschule, Aufnahme fand. Spangel, ein Schüler Rudolf Agricolas, „benutzte sein besseres Latein nur dazu, die Lehren der alten Kirche durch ein ansprechenderes Gewand den höheren Anforderungen der Gegenwart entsprechender zu machen" (Hartfelder, Ph. Mel. S. 23). Er war ein tüchtiger Scholastiker, Anhänger der Thomisten, und so hat auch Melanchthon sein Baccalaureatsexamen 1511 nach der via antiqua, d. h. als Anhänger des Realismus, gemacht. Bei Peter Günther aus dem Wimphelingschen Kreise hat er Rhetorik, bei Konrad Helvetius, einem Schüler des Cäsarius von Heisterbach, Astronomie gehört. Billican, Brenz, Butzer, damals im Dominikanerkloster zu Heidelberg, gehörten zu seinen Studienfreunden; als guter Grieche war er bei Mitschülern und Lehrern bekannt. Die garrula dialectica et particula physices, die öffentlich vorgetragen wurde, CR IV, 715, genügte ihm nicht. Er sah sich mehr auf das Privatstudium angewiesen. Er las mit knabenhafter Begierde die alten Dichter, Historiker, Dramatiker und Neulateiner wie Politian, dessen verschnörkelte Ausdrucksweise noch in der Tübinger Rede Melanchthons de artibus liberalibus zu spüren ist. Sodann arbeitete er sich in Grammatik, Rhetorik und Dialektik hinein. Die Dialektik Agricolas hat an ihm ihren Erben und Neuherausgeber gefunden, s. u. Auch im Privatunterricht war er thätig, z. B. bei zwei jungen Grafen v. Löwenstein. Aber Heidelberg ward ihm entleidet, weil er 1512 mit seiner Bewerbung um die Magisterwürde als zu jung abgewiesen wurde. Auch die Ungesundheit des Klimas (Camerarius vita Melanchthonis ed. Strobel p. 13) soll ihn veranlaßt haben, nach Tübingen überzusiedeln, wo er am 17. September 1512 immatrikuliert wurde. Dort begann gerade damals unter den Fesseln des alten Schlendrians sich bereits ein freierer und besserer Geist namentlich auf dem Gebiet der humaniora zu regen (Heyd, Melanchthon und die Universität Tübingen, S. 13). Unter Brassicanus und Bebel verfolgte Melanchthon mit großem Fleiß und Interesse die humanistischen Studien, die philosophischen teilweise noch unter Simler, jetzt Professor artium liberalium in Tübingen, später Professor der Jurisprudenz, weiter unter Franz Kircher von Stadion, mit welchem er später τὴν γνησίαν φιλοσοφίαν instaurare, d. h. den echten Aristoteles herausgeben wollte, was aber nicht zur Ausführung kam, CR I, 26. Sein wissensdurstiger Geist griff aber auch nach anderen Disziplinen, Jurisprudenz, Mathematik, Astronomie, selbst Medizin (vgl. Heerbrand, Oratio funebris). Nachdem er im 17. Jahre den philosophischen Kursus vollendet, und im Jahr 1516 mit Auszeichnung die Magisterwürde gewonnen hatte, wendete er sich aus eigener Neigung wie nach dem Wunsch der Eltern (Camerar. S. 16) der Theologie zu. Was auf den Kathedern gelehrt wurde, war die abgängige scholastische Theologie mit ihren leeren Spitzfindigkeiten, über deren unfruchtbaren und abgeschmackten Vortrag Melanchthon später sich oft lustig machte, namentlich über den des Dr. Jakob Lemp, der die Transsubstantiation an die Tafel malte, CR IV, 718. Vinshemii Oratio in fun. Mel. CR X, 192.

Mehr Gewinn hatte Melanchthon von seinem theologischen Privatstudium, das sich namentlich auf Patristik, aber bereits auch auf das NT im Grundtext bezog. Dieses Studium, sowie die Anregungen, die er von Reuchlin, Erasmus, Stöffler und mitstrebenden Freunden, wie Wolfgang Capito, Johannes Ökolampad, Ambrosius Blarer, Alber erhielt, überzeugten ihn, daß das wahre biblische Christentum etwas ganz anderes sei als die kirchlich-scholastische Theologie. Daß er aber hier schon einen bestimmten, positiven Standpunkt sich gebildet, ist um so weniger anzunehmen, da er nachher wiederholt Luther als seinen geistlichen Vater in der theologischen Erkenntnis bekannt hat. Ohnedies hat Melanchthon in Tübingen keine theologischen Vorträge gehalten. Nachdem er magistriert hatte, ist er in der Burse, auch Kontubernium genannt (das spätere Klinikum) Konventor gewesen, dasselbe, was man im späteren herzoglichen Stipendium Repetent nannte, und hatte den jüngeren Schülern Unterricht zu erteilen (Roth, Das Büchergewerbe in Tübingen, S. 7). Immerhin scheint sein Ansehen unter den Angehörigen der Artistenfakultät nicht gering gewesen zu sein, da Camerarius berichten kann, Vit. 23, daß Melanchthon unter den damals auch in Tübingen sehr heftigen Fehden der Nominalisten und Realisten, obwohl selbst Nominalist, nicht ohne Erfolg zum Frieden gewirkt habe. Auf einen akademischen Lehrauftrag für Eloquenz (vielleicht nach dem 1517 erfolgten Tode Bebels), durch den aber seine Stellung im Kontubernium nicht geändert wurde, kann man die Worte Heerbrands beziehen, Oratio fun. CR X, 297: deinde oratoria lectione sibi demandata Ciceronis quaedam opera juventuti proposuit. Auch über Virgil und Livius hat er damals gelesen. Seine ersten Veröffentlichungen waren: Eine Ausgabe des Terenz 1516 und seine griechische Grammatik 1518. Außerdem ist er in der Buchdruckerei des Thomas Anshelm seit 1514 als Korrektor namentlich von Übersetzungen Reuchlins und an der Chronik des Nauclerus thätig gewesen (s. K. Steiff, Der erste Buchdruck in Tübingen, S. 22).

Wie weit Melanchthon an dem zwischen seinem väterlichen Freund Reuchlin und den Dominikanern damals entbrannten Streit sich beteiligt hat, ist nicht sicher. Den ergötzlichen Reisebericht des Magister Philippus Schlauraff in den Epistolae obscurorum virorum, II, 9, den Förstemann, CR X, 472, auch Sauppe, Gedächtnisrede auf Mel., JdTh 1860, S. 374, dem Melanchthon zuschrieben, und der jedenfalls auf die Verhältnisse Melanchthons in Tübingen ein interessantes Streiflicht wirft, hat Böcking, Hutteni operum supplem. II, 2. 667 unter Berufung auf das Zeugnis des Cochläus für Ulrich v. Hutten in Anspruch genommen. Aber jedenfalls hat Melanchthon die Vorrede zu den Epistolae clarorum virorum 1514 geschrieben, und wenn er in dem oben genannten Poem der vilissimus unter den socii genannt wird, qui novos libros faciunt et theologos vilipendunt, so stimmt das zu der Thatsache, daß er noch 1518 eine Satire gegen Jakob von Hochstraten im Werk hatte, CR I, 21.

Da wurde er in den Kreis einer viel großartigen Bewegung, welche mit dem Auftreten Luthers begann, hineingezogen. Einen Ruf nach Ingolstadt hatte er auf den Rat des Großoheims abgelehnt. Dafür empfahl ihn dieser dem Kurfürsten von Sachsen für eine Lehrstelle der griechischen Sprache in Wittenberg. Melanchthon folgte diesem Ruf um so lieber, je drückender ihm seine Stellung in der Burse in Tübingen (ergasterium nennt er sie) nachgerade wurde, CR I, 31, und je hemmender er den Widerstand der scholastischen Partei auf der Universität Tübingen gegen die von ihm vertretenen klassischen Reformen empfand.

Am 25. August 1518 kam Melanchthon, nachdem er eine wiederholte Einladung nach Ingolstadt abgelehnt hatte, in Wittenberg an, wo er schon durch seine Antrittsrede de corrigendis adolescentiae studiis große Bewunderung erregte, aber auch seine eigentümliche, durch seinen bisherigen Bildungsgang begründete Stellung zur Reformation, seine Mission ihr vor allem mit den Gaben der Wissenschaft zu dienen deutlich erkennen ließ. Was er in jener Rede zugleich als Programm seiner eigenen Thätigkeit ausgesprochen hatte, setzte der junge Professor mit großem Eifer ins Werk durch Vorlesungen über den Homer und den Brief an Titus, auch mancherlei litterarische Arbeiten, seine Rhetorik 1519, Dialektik 1520. Groß war der Zulauf des neuen Dozenten; er hat nach dem Zeugnis Spalatins damals vor 5—600 Zuhörern gelesen, die später bis zu 1500 sich mehrten. Besonders auch Luther schätzte ihn hoch.

Der Einfluß Luthers führte dann den jüngeren Freund tiefer in die Schrift, und, namentlich durch das Studium des Paulus, zu lebendiger Erkenntnis der evangelischen Heilslehre, durch die allein die Kirche „aus der babylonischen Gefangenschaft befreit werden könne“, CR I, 71. Der Leipziger Disputation 1519 wohnte Melanchthon, wie er selbst

sagt, als otiosus spectator an, aber nicht ohne mittelbar durch die intellektuelle Unterstützung, welche er dabei Luther gewährte, auf den Gang des Gespräches einzuwirken, CR I, 82 ff. Durch einen veröffentlichten Brief an Ökolampad über dieses Gespräch reizte er den eitlen Dr. Eck zu einem Angriff gegen sich. In seiner defensio contra Johannem Eckium, CR I, 108 f., hat er bereits das Prinzip der Autorität der Schrift und die richtigen Grundsätze ihrer Auslegung klar und bündig entwickelt. Eine Belohnung dieser seiner theologischen Thätigkeit, welche auch in fortgesetzten theologischen Vorlesungen über Matthäus und den Römerbrief mit Forschungen über die paulinische Lehre sich darlegte, war die Verleihung des Baccalaureats der Theologie 1519 und seine Versetzung in die theologische Fakultät. Den theologischen Doktortitel hat er beharrlich abgelehnt, CR IV, 811. Auch in anderer Weise wurde er in die Wittenberger Kreise rezipiert durch seine Verheiratung mit Katharina Krapp, Tochter des Bürgermeisters Krapp, 18. August 1520. Obwohl kein Verächter des weiblichen Geschlechts (er zürnt den μισανθρώποις, qui singulare sapientiae genus esse putant, despicere foeminas et vituperare conjugia, CR III, 1172), doch ein noch größerer Freund ungestörten Studiums, that er diesen Schritt auf Drängen seiner Freunde, namentlich Luthers, welche dadurch seinen für seine zarte Gesundheit übermäßig angespannten Fleiß zügeln und ihn an Wittenberg desto fester ketten wollten. Die vortrefflichen Eigenschaften seiner allem nach feiner organisierten, auch den höheren Bestrebungen des Reformators Verständnis entgegenbringenden, dabei aufrichtig frommen und wohlthätigen Frau haben ihn die Ehe nie bereuen lassen, wenngleich die Erlebnisse in der Familie für ihn auch die Quelle mancher sehr schmerzlichen Erfahrungen wurden. Ganz im Geist der reformatorischen Hauptschriften Luthers ist Melanchthon am Anfang des Jahres 1521 zu Gunsten Luthers, welcher in einer zu Rom unter dem Namen Thomas Rhadinus erschienenen Schmähschrift als Zerstörer und Unheilstifter angegriffen und gleichzeitig in den Bann gethan worden war, mit einer Schutzschrift unter dem Pseudonym Didymus Faventinus CR I, 286 ff. aufgetreten, gerichtet an die Stände des Reichs, in welcher er nicht nur die Vorwürfe gegen Luther durch den Nachweis zurückschlägt, daß Luther nur die vom Papsttum herrührenden Mißbräuche und die mit der Schrift streitende menschliche Weisheit, aber nicht die wahre Philosophie und das wahre Christentum verwerfe, sondern auch geradezu die Stände auffordert, dem Papst seine tyrannische Gewalt zu nehmen, und das Christentum aus ihr zu erretten. Ebenso kühn und energisch hat er damals Luthers Sache auch gegen die Sorbonne verfochten, CR I, 398. Aber während der Abwesenheit Luthers auf der Wartburg unter den Unruhen der Schwarmgeister zeigten sich zum erstenmal im öffentlichen Auftreten Melanchthons jene Schranken seiner Natur, die später noch so herbes Leid über den edlen Mann bringen sollten: seine Bestimmbarkeit und seine Ängstlichkeit. Zwar der Veränderungen hinsichtlich des Abendmahls, welche durch die Wittenberger Augustinermönche vorgenommen wurden, nahm er sich gegenüber dem kurfürstlichen Hofe kräftig an; ebenso ernstlich wies er die Extravaganzen Carlstadts, welcher sogar der Wissenschaft den Krieg erklärte, zurück. Aber über die Zwickauer Schwärmer wurde er um so weniger Meister, weil sie ihm in manchem, was sie redeten und thaten (namentlich in der Frage über die Kindertaufe) anfänglich imponierten. Er war aber nicht der Mann durchgreifenden Handelns, namentlich dem Volk gegenüber (Camerar. p. 51), daher die Energie, Beredsamkeit und praktische Weisheit Luthers in die Mitte treten mußte, um diese Freibeuter der Reformation zum Schweigen zu bringen.

Von großer Bedeutung für die Befestigung und Ausbreitung der reformatorischen Gedanken war das Erscheinen der Loci communes rerum theologicarum seu Hypotyposes theologicae im Dezember 1521. Hier legt Melanchthon in engem Anschluß an Luther das neu gewonnene praktisch-religiöse Verständnis des Christentums in der Form einer Erörterung der „Leitbegriffe" (loci communes), die den Gedankengang des Römerbriefs tragen, dar. Seiner ursprünglichen Absicht nach sollte das Buch nicht eine systematische Darstellung des christlichen Glaubens, sondern ein Schlüssel zum rechten Verständnis der Schrift sein. Den Wert dieser Mitarbeit hat Luther warm anerkannt: liber invictus, non solum immortalitate sed et canone ecclesiastico dignus (De servo arbitr. EA Opp. lat. var. arg. 7, 117). Der neu übernommene theologische Beruf hat indessen die humanistischen Interessen bei Melanchthon nicht verdrängt. Er fuhr fort die klassischen Schriftsteller zu erklären, ja er wünschte, sich nach Luthers Rückkehr wieder ganz auf diese beschränken zu dürfen, CR I, 575, da er bei der akademischen Jugend ein Nachlassen des Eifers für solche Studien wahrzunehmen glaubte, und nur Luthers nachdrücklicher Wunsch hielt ihn bei der Exegese fest. Eine Reise, die

Melanchthon 1524 in seine Heimat unternahm, ist dadurch bemerkenswert, daß sie dem päpstlichen Legaten Campegi Veranlassung bot, durch seinen Geheimschreiber Nausea Verhandlungen mit Melanchthon anzuknüpfen, die auf seine Trennung von Luthers Sache abzielten. Melanchthons unzweideutige Ablehnung verhinderte nicht, daß später noch wiederholt Versuche in gleicher Richtung unternommen wurden (G. Kawerau, Die Versuche, Melanchthon zur katholischen Kirche zurückzuführen, 1902). Auf dem Heimweg traf Melanchthon unerwartet mit dem jungen Landgrafen Philipp von Hessen zusammen, dem er auf seine Bitte von Wittenberg aus ein Gutachten über die Grundsätze der Kirchenreformation erstattete CR I, 703 ff. Im Jahr darauf hatte er den Kurfürsten von der Pfalz in Sachen des Bauernaufstandes zu beraten. Seine aus diesem Anlaß verfaßte Schrift, CR XX, 641 ff., entspricht freilich nicht den traditionellen Vorstellungen von Melanchthons Milde; aber sie zeigt dafür um so mehr die dem wirklichen Melanchthon eigentümliche Denkweise: die Abneigung gegen alles revolutionäre Beginnen, die unbedingte Geltendmachung der bürgerlichen Gehorsamspflicht und seine Sorge, die reine und ganz innerlich verstandene Sache der Reformation mit keiner trüben politischen Angelegenheit zu vermischen. In den Streit zwischen Erasmus und Luther über den freien Willen mochte Melanchthon um so weniger eingreifen, als er auf das gute Einvernehmen mit beiden Gewicht legte und sich doch wohl schon damals sein Zurücktreten von den schroffen deterministischen Konsequenzen der Anschauung Luthers vorbereitete. Das religiöse Recht, das auf Luthers Seite war, hat er dabei rückhaltlos anerkannt, CR I, 674 f.. Als nach dem Regierungsantritt des Kurfürsten Johann eine Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Angriff genommen wurde, stellte Melanchthon in dem (1528 gedruckten) „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren" eine Grundlage für die Reform in der Lehre sowie eine Kirchen- und Schulordnung auf und gab ohne direkte Polemik gegen die römischen Irrtümer eine praktische Darlegung der reformatorischen Heilslehre. Die hier vorgetragene Herleitung der Buße aus der mit Rücksicht auf den „gemeinen groben Mann" voranzustellenden Gesetzespredigt — nicht erst aus der Predigt des Evangeliums, CR XXVI, 51 f. — hat den ersten Lehrstreit auf dem Gebiet der luth. Reformation hervorgerufen, indem Johann Agricola Melanchthon des Abfalls von der evangelischen Erkenntnis beschuldigte, eine Polemik, die auch durch eine öffentliche Disputation von Luther, Bugenhagen und Melanchthon nur zeitweilig zum Schweigen gebracht werden konnte (vgl. A. Antinomist. Streitigkeiten I, 586 ff.). Auf dem Reichstag zu Speier 1529, wohin Melanchthon den Kurfürsten zu begleiten hatte, fiel ihm abermals die Aufgabe zu, die evangelische Sache diplomatisch zu vertreten. Der Hoffnung, die er mitbrachte und in der Widmung seines Danielkommentars an König Ferdinand aussprach, CR I, 1051 ff., eine friedliche Anerkennung der Reformation bei der kaiserlichen Partei zu erreichen, entsprach freilich der Gang der Dinge ganz und gar nicht und als die evangelischen Stände gegen den für sie unannehmbaren Reichstagsabschied protestierten, war ihm diese „entsetzliche Thatsache", CR I, 1060, ein Anlaß zu banger Sorge. Der Ablehnung, welche Philipp von Hessen und Jakob Sturm von Straßburg der vom Reichstag geforderten Verwerfung der Schweizer entgegensetzten, hat er sich zögernd angeschlossen und diesen Schritt nachher bereut. Zwinglis Abendmahlslehre erschien ihm als ein **impium dogma** und er besorgte von der Gemeinschaft mit ihm eine Erschwerung des friedlichen Fortgangs der deutschen Reformation. Dem entspricht auch seine Haltung auf dem Marburger Religionsgespräch (29. September bis 4. Oktober 1529), dessen Verhinderung durch den Kurfürsten ihm erwünscht gewesen wäre, CR I, 1065. Als es doch zu stande kam, hat er nicht minder als Luther einer Vereinigung widerstrebt, ja nach dem Eindruck der Schweizer und Straßburger Luther in seiner ablehnenden Haltung bestärkt.

Indem wir zu den Ereignissen des Jahres 1530 weitergehen, sei bezüglich des Augsburger Reichstages und der Entstehungsgeschichte der Augsburger Konfession auf den A. Bd II, S. 242—250 sowie auf H. Virck, Melanchthons politische Stellung auf dem Reichstag zu Augsburg ZKG IX und Th. Brieger, Die Torgauer Artikel in Kirchengeschichtl. Studien H. Reuter gewidmet 1888, S. 265 ff. verwiesen. Die Vertretung der protestantischen Sache auf diesem Reichstag stellte an Melanchthon um so größere Anforderungen, als er nur die ersten Vorarbeiten in Gemeinschaft mit Luther hatte betreiben können. Als der Kurfürst von den Wittenberger Theologen ein Gutachten forderte, auf Grund dessen die Verhandlungen zu führen wären, hielten diese eine Verantwortung der Lehre nicht für erforderlich in der Überzeugung, hierin auf dem Boden der allgemeinen christlichen Kirche zu stehen und beschränkten sich darauf, die Abstellung der kirchlichen Mißbräuche zu rechtfertigen. Diese sog. „Torgauer Artikel" hat Melanchthon, von dem sie

wahrscheinlich auch redigiert waren, am 27. März in Torgau übergeben und ihrer Überarbeitung galt seine Thätigkeit, bis er sich von dem auf der Koburg zurückbleibenden Luther trennte. Zu einer Erweiterung dieser Apologie nötigten erst Ecks 404 Artikel, in welchen dieser die Lehre Luthers und seiner Anhänger als häretisch brandmarkte unter dem Erbieten, dies vor dem Reichstag näher darzuthun. Die Zurückweisung dieses Angriffs, von dem die Evangelischen erst in Augsburg Kunde erhielten, durch die Glaubensartikel der Konfession fiel darum Melanchthon zu. Und wenn er auch für seine Arbeit auf Luthers Marburger und Schwabacher Artikel zurückgriff, so blieb es doch seine Sache, die Haltung des Bekenntnisses im ganzen und seine Fassung im einzelnen zu bestimmen. Den zwischen dem 4. und 11. Mai aufgestellten Entwurf hat Luther zur Durchsicht erhalten und gebilligt. Wenn er an demselben „nichts zu bessern noch zu ändern fand“, so hinderte das nicht, daß man in Augsburg noch mancherlei Zusätze und Änderungen vornahm, bis das Bekenntnis am 23. Juni in gemeinsamer Beratung der Theologen aller evangelischen Stände die Gestalt erhielt, in der es vor dem Reichstag verlesen wurde. Die Konfession ist darum im wesentlichen Melanchthons Werk. Er hat darin den Überzeugungen, die er mit Luther teilte, den Ausdruck gegeben, der seinem Verständnis und seiner Auffassung von den Erfordernissen der Zeitlage entsprach. Luther hat kein Hehl daraus gemacht, daß die irenische Haltung des Bekenntnisses, sein „Leisetreten“ (De Wette, Briefw. IV, 17. 110) nicht nach seinem Sinne sei und hat auch polemische Spitzen in betreff des Fegefeuers, der Heiligenverehrung und des Papsttums in ihm vermißt; aber eines dogmatischen Unterschieds ist sich weder Luther noch Melanchthon bewußt gewesen. Bezüglich des Artikels vom Abendmahl besagen dies ausdrücklich Melanchthons Worte vom 26. Juni: Inest articulus περὶ δείπνου κυριακοῦ juxta sententiam Lutheri, CR II, 142. Es ist darum vergebliche Mühe in der Augsb. Konfession einen von dem lutherischen verschiedenen melanchthonischen Lehrtypus finden zu wollen. Bereiteten sich auch damals schon gewisse Differenzen zwischen beiden Männern in der Lehrauffassung vor — was aber nur hinsichtlich des freien Willens zu erweisen ist —, so hat ihnen doch Melanchthon auf die Gestalt des Bekenntnisses keinen bewußten Einfluß gestattet. So ist das protestantische Hauptsymbol, das unter allen reformatorischen Bekenntnissen die stärkste missionierende Wirkung ausgeübt hat (Zöckler), zugleich das Denkmal der Einheit der beiden Reformatoren auf dem Grunde des Evangeliums. Muß man demnach für Melanchthon auf den Ruhm einer im Bekenntnis niedergelegten selbstständigen Theologie verzichten, so bleiben um so mehr dessen formelle Vorzüge, die einfache, lichtvolle, ruhige und ohne schulmäßige Terminologie doch bündige Entwickelung der christlichen Heilslehre, die vom Begriff des rechtfertigenden Glaubens beherrscht ist und diesen als das organisierende Prinzip der gesamten Lebens- und Weltanschauung geltend macht, sein Verdienst.

Nicht ebenso wie über diese Leistung Melanchthons können wir uns freuen über sein sonstiges persönliches Auftreten während des Reichstages. Von dem Eindrucke, welchen sein Werk nicht nur auf seine Partei, sondern auch auf viele Gegner machte, ging auf sein eigenes Gemüt insofern wenig über, als er, statt dadurch ermutigt zu werden, vielmehr durch die allerdings schwierige Lage der Evangelischen sich in eine Angst und Sorge hineintreiben ließ, die ihn zu Unterhandlungen mit der Gegenpartei veranlaßte, bei welchen er zwar vom besten Willen beseelt war, der evangelischen Sache nichts zu vergeben, aber doch teils nicht die rechte klare Einsicht in den prinzipiellen Gegensatz der miteinander ringenden geistigen Mächte, teils nicht diejenige würdige und feste Haltung bewies, welche ihm der Glaube an die Wahrheit und Gerechtigkeit dessen, was er verteidigte, hätte einflößen können und sollen. Dies gilt besonders von seinem Brief an den päpstlichen Legaten Campegi vom 6. Juli, CR II, 168 ff. Zu seiner Entschuldigung läßt sich nur daran erinnern, daß er die Rolle des politischen Führers, für die ihm allerdings sowohl die Menschenkenntnis als die sichere und durchgreifende Entschlossenheit abging, nicht selber gesucht, sondern nur, von den Umständen gedrängt, auf sich genommen hat.

Die Treue, mit der er sein eigenliches Talent, die Feinheit und Klarheit seines Geistes, in den Dienst der Reformation stellte, tritt uns in der Apologie der Augsb. Konfession entgegen. Sie teilt mit der Konfession den Vorzug einer klaren, unmittelbar aus der Erfahrung und der Schrift schöpfenden, daher eigentlich bekenntnismäßigen Ausführung der streitigen Lehren; aber sie tritt unumwundener, mit dem ruhigen Bewußtsein der Überlegenheit den Provokationen der päpstlichen Theologen entgegen und sie giebt der evangelischen Erkenntnis von der wahren Natur des Glaubens und von seiner Priorität vor aller sittlichen Werkthätigkeit einen ebenso schlichten wie lebendigen Ausdruck. (Über den Unterschied der Recht-

fertigungslehre der Apologie von der späteren Lehrform vgl. die Abhandlungen von Loofs und Eichhorn ThStK 1883 u. 1887.) Durch die Entscheidung des Augsburger Reichstags wurde Melanchthon in Übereinstimmung mit Luther nun auch geneigter, eine bewaffnete Gegenwehr gegen den Kaiser, CR II, p. 469, auch sogar die Aufnahme der oberländischen Städte in den Bund zu billigen; worauf das Jahr 1532 den Protestanten zwar die Freude des Nürnberger Religionsfriedens, aber auch den Schmerz, den Kurfürsten Johann von Sachsen zu verlieren, brachte. In den sofort mit den Katholiken gepflogenen Unterhandlungen über ein Konzil sprach Melanchthon in einem Bedenken CR II, 655 ganz klar die Stellung der Evangelischen zu einem solchen Konzil aus.

Unterdessen war es ihm vergönnt, in dieser Zeit verhältnismäßiger Ruhe seiner akademischen und litterarischen Thätigkeit sich fast ungestört hinzugeben. Die wichtigste theologische Schrift aus dieser Zeit war sein Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos 1532, Er ist in theologischer Beziehung u. a. dadurch bemerkenswert, daß er zuerst die von nun an stehend gewordene Erklärung von justificari = justum pronuntiari durchführt, während noch die Apologie die zwei Bedeutungen justum effici und justum pronuntiari nebeneinander stellt (R 73) und die erstere in der Regel bei Paulus, die letztere bei Jakobus anwendbar findet (R 109). Sein steigender Ruhm gab die Veranlassung zu mehreren ehrenvollen Berufungen, von welchen die nach Tübingen (September 1534) für ihn wegen alter Anhänglichkeit und wegen mancher mißliebigen Umstände in Wittenberg zwar ziemlich lockend war, doch nicht so, daß er nicht aus Rücksicht gegen das kurfürstliche Haus abgelehnt hätte. Zu gleicher Zeit ergingen aber auch mehrere Einladungen nach Frankreich an ihn, wo man mit seiner Hilfe den König für die Verbesserung des Kirchenwesens zu gewinnen hoffte. Als nun aber der König selbst deshalb an ihn mit einem dringenden Schreiben sich wandte und Melanchthon um Urlaub bei dem Kurfürsten bat, wurde ihm von diesem sein Begehren so scharf abgeschlagen, daß er sich sehr verletzt fühlte, CR II, 909 f., bis er endlich selbst einsah, wie zweifelhaft der Gewinn dieser Reise, und wie unzuverlässig vor allem der französische König selbst war. Auch der Einladung nach England durfte Melanchthon gleichfalls zu seinem Glücke nicht folgen. Inzwischen war er auch durch andere Verhandlungen in Anspruch genommen, die für seinen theologischen Standpunkt wichtig wurden, namentlich die Verhandlungen über das Abendmahl, die seit dem Jahre 1531 sich fortspannen. Die von dem allezeit bereiten und geschmeidigen Vermittler Butzer nach Wittenberg gesendete Konkordienformel billigte Melanchthon vollkommen, und die von dem Landgrafen von Hessen gewünschte Unterredung mit Butzer kam am Ende des Jahres 1534 zu Kassel zu stande. Butzer konnte sich zwar der in Luthers Instruktion für Melanchthon enthaltenen strengsten Vorstellung von der Gegenwart des Leibes im Abendmahle (der wahre Leib Christi im Abendmahl mit den Zähnen zerbissen) nicht unterwerfen, wollte aber doch die Darreichung des Leibes und Blutes unter den Zeichen zugeben. Melanchthon nahm sich des Einigungswerks eifrig an. Er war schon seit Ökolampads Dialog (1530) und seinen durch diesen veranlaßten patristischen Studien an der Richtigkeit der Theorie Luthers vom Abendmahl zweifelhaft geworden; nach dem Brief an Camerarius, CR II, 822, ist er in Cassel nuntius alienae sententiae. Auch mußten seit dem Tode Zwinglis und der veränderten politischen Lage seine früheren Bedenken gegen eine Einigung an Gewicht verlieren, wenn er auch fortfuhr Zwinglis Theologie zu mißbilligen (Brief an Rothmann 1532, CR II, 620). Er übernahm den Auftrag, sich mit den namhaftesten Anhängern Luthers über Butzers Vorschlag zu besprechen, blieb aber bis zuletzt um das Gelingen des Unternehmens besorgt. Diese Besorgnis war nicht unbegründet, da Luther selbst an kein Zurückweichen dachte und zu einer bloßen Verhüllung der Gegensätze nicht die Hand bieten wollte. Allein zuletzt gelang es Butzer doch der Forderung Luthers auszuweichen, der den Genuß der impii anerkannnt wissen wollte, und ihn durch das Zugeständnis zu befriedigen, daß auch die indigni den Leib des Herrn empfangen (vgl. den Artikel „Wittenberger Konkordie"). Melanchthons Verhältnis zu Luther wurde durch diese Vermittlerrolle nicht gestört. Wohl schöpfte Luther eine Zeit lang Verdacht, daß Melanchthon „fast Zwinglischer Meinung" sei; aber er wollte doch „sein Herz mit ihm teilen" und will ihn als einen „hohen Mann", „der große Arbeit thät", der Universität Wittenberg und sich selbst nicht verloren gehen lassen, CR III, 428. Ein anderer Zwiespalt drohte, als Melanchthon während seiner Anwesenheit in Tübingen im Herbst 1536 von Cordatus, Prediger in Niemeck, heftig angegriffen wurde, weil er gelehrt, daß die bona opera in articulo justificationis causa sine qua non seien, was Melanchthon allerdings in einer Erklärung des Evangeliums Johannis ausgesprochen hatte, und ebenso auch, daß die opera necessaria seien ad salutem oder ad vitam aeternam, CR

III, p. 162), wobei daran zu erinnern ist, daß Melanchthon auch in der zweiten Hauptausgabe seiner loci vom Jahre 1535 seine Abweichung von seiner früheren strengen noch über Augustin hinausgehenden Lehre oder seinen sogenannten Synergismus (wovon nachher) entschiedener hatte hervortreten lassen. Er wies nun aber den Angriff wegen seiner Lehre von den guten Werken in einem Schreiben an Luther und seine anderen Kollegen nachdrücklich mit der Versicherung zurück: ego neque volui unquam alia docere, neque alia docui de hac praesertim controversia, quam quae vos communiter docetis, CR III, 180. Der nach Melanchthons Rückkehr von Schmalkalden (März 1537) von Cordatus erneuerte Streit gab Veranlassung, daß Luther bei einer Doktorpromotion den Satz: gute Werke seien notwendig zur Seligkeit, öffentlich mißbilligte, so jedoch, daß Melanchthon dadurch sich nicht verletzt fühlte, vgl. CR III, 385. In dem 1537 wieder auflebenden antinomistischen Streit ist Melanchthon mit Luther durchaus einig und hat nur durch persönliche Einwirkung auf Agricola diesem den Rückzug zu erleichtern und dadurch den Ausgleich herbeizuführen gesucht (vgl. Bd I, S. 587 ff.).

Das persönliche Verhältnis der Reformatoren hatte freilich in diesen Jahren manche Probe zu bestehen. Amsdorf u. a. suchten Melanchthon bei Luther zu verdächtigten; nach einer Andeutung Crucigers hemmte auch weiblicher Einfluß (*ἡ γυναικοτυραννίς* CR III, 398; vgl. zur Deutung der Stelle Köstlin, Luthers Leben, 4. A. 2, 462. 675) den vertrauten Verkehr. Diese Verhältnisse verbitterten Melanchthon den Aufenthalt in Wittenberg so, daß er sich daselbst wie ein Prometheus ad Caucasum alligatus vorkommt, CR III, 606) und in einem Brief an Camerarius (November 1539, CR III, 840, klagt: me dolores animi, quos tuli toto triennio acerbissimos et continuos et ceterae quotidianae aerumnae ita consumserunt, ut verear me diu vivere non posse, wobei aber auch an die große Last kirchlicher Thätigkeit zu denken ist. Solche brachte auch die Folgezeit in reicher Fülle. Bei der Beratung der Theologen, die dem Konvent von Schmalkalden voranging, vertrat Melanchthon im Gegensatz zu Luthers Artikeln, die Ansicht, daß dem Papst, „so er das Evangelium wollte zulassen, um Friedens und gemeiner Einigkeit willen“ eine Autorität nach menschlichem Recht zugestanden werden könne (vgl. die bekannte Unterschrift zu den Schmalk. Artikeln). Als er aber der Entschiedenheit der Fürsten gegenüber mit seiner Meinung nicht durchdrang und infolge der Erkrankung Luthers mit der Abfassung einer Erklärung über die Stellung zum Papst beauftragt wurde, trug er kein Bedenken, in diesem Schriftstück, CR III, 272 ff., den Standpunkt Luthers und der Mehrheit zum Ausdruck zu bringen. In den Jahren 1539 und 1540 beschäftigten Melanchthon der Konvent in Frankfurt, die Einführung der Reformation im Herzogtum Sachsen und Meißen, ein zweiter Konvent in Schmalkalden, sowie die Umgestaltung der Universität Leipzig. In die Zeit seiner Anwesenheit in Schmalkalden fällt die berüchtigte Doppelheiratsgeschichte des Landgrafen Philipp von Hessen (vgl. d. A. Luther Bd XI S. 749,29). In dem dem Vermittler Butzer mitgegebenen Beichtrate stimmte Melanchthon mit Luther ganz überein und erkannte, wie er, hierin einen Notfall an. Zu seinem großen Leidwesen mußte er, unter einem anderen Vorwand von Schmalkalden dazu herbeigelockt, der Trauung des Landgrafen anwohnen. Da nun trotz Melanchthons dringender Aufforderung, die Sache geheim zu halten, diese doch bekannt wurde, ja Philipp sogar darauf hindeutete, den Beichtrat zu publizieren und Melanchthon, eben auf der Reise nach Hagenau zu einem Religionsgespräch begriffen, in Weimar das alles erfuhr, ergriff ihn der Schmerz und die Gewissensangst über dieses Ärgernis so sehr, daß er bis auf den Tod erkrankte, aus welchem ihn nur der betende Heldenmut und die seine Schwachheit überwältigende Willenskraft Luthers errettete (Melanchthon: „Martinus hat mich aus dem Rachen des Todes gerissen“). Übrigens wies Melanchthon nachher den Landgrafen, der sich nicht entblödete, seinen Schritt in einer Schrift öffentlich verteidigen zu lassen, in einem entschiedenen Gutachten zurecht, CR III, 1065, wie man ihm denn überhaupt sehr Unrecht thäte, wenn man seine Auffassung von Keuschheit und Ehe nach diesem Fall beurteilen wollte. Das in Hagenau nicht zustande gekommene Religionsgespräch sollte in Worms im Oktober 1540 gehalten werden; Melanchthon kam dahin mit dem besten Vorsatz, hier nicht so schonend gegen die Papisten und so rücksichtsvoll gegen die voluntates principum, wie in Augsburg 1530, aufzutreten, sondern klar und fest die Lehre der Augsburger Konfession zu verteidigen, was er dann auch gegenüber dem tumultuarischen Verfahren des kaiserlichen Kommissärs Granvella und im Gespräche mit Eck bewies. Wenn das Gespräch keinen Erfolg hatte, so war daran nicht, wie Planck behauptet, die Hartnäckigkeit und Reizbarkeit Melanchthons schuld, sondern die Unmöglichkeit, in der Lehre noch mehr nachzugeben, ohne sich den Papisten auszuliefern. Bemerkenswert ist noch,

daß Melanchthon bei diesen Verhandlungen die von ihm veränderte, im Jahre 1540 erschienene Ausgabe der Conf. August. (die nachmals sogenannte variata) zu Grunde legen wollte, den Einwendungen Ecks die Behauptung entgegenstellend, „daß in der Sache nichts geändert, obwohl in den letzten Exemplaren etwo linder und klarer Wort gebraucht seien", wogegen aber Eck die freilich nicht unwesentliche Änderung des Art. X vom Abendmahl geltend machte. Die Protestanten übrigens nahmen damals noch keinen Anstoß an der variata. Auch zu Regensburg, wo das in Worms abgebrochene Religionsgespräch fortgesetzt wurde, Mai 1541, hatte Melanchthon einen schweren Stand; er selbst hat gar keinen rechten Glauben mehr an die conciliationes, quae nullae fieri possunt, nisi fucosae, und sieht im Geiste die technas, sycophantias, sophismata voraus, quibus vel principes ipsi vel eorum theologi insidias nobis struent (an Veit Dietrich CR IV, p. 116). In diesem besonderen Falle wurden die Verhandlungen erschwert durch das zweideutige Machwerk, das sogenannte Regensburger Interim, das nach dem Willen des Kaisers zu Grunde gelegt werden sollte, CR IV, 577. Während nun die Vereinigungsformel über den Artikel von der Rechtfertigung (justificari per fidem vivam et efficacem), allerdings nicht ohne Grund, bei den Protestanten, vor allem dem Kurfürsten, solchen Anstoß erregte, daß Luther, obwohl selbst auch keineswegs einverstanden, diesen begütigen mußte, waren der Kaiser und die Päpstlichen unzufrieden über die vermeintliche Hartnäckigkeit Melanchthons, indem er allerdings im Artikel von der Kirche, von den Sakramenten (über den Luther namentlich erfreut war), von der Ohrenbeichte den evangelischen Standpunkt so entschieden festhielt, daß er darüber beim Kaiser angeklagt wurde, worüber er sich in der würdigsten, geradesten Weise in einem Verteidigungsschreiben gegen den Kaiser rechtfertigte, CR IV, 318. Dagegen brachte ihn der zum Zweck der Einführung der Reformation im Kurfürstentum Köln (1543) von ihm und Butzer ausgearbeitete Reformationsentwurf in Konflikt mit Luther. Das Abendmahl ist hier definiert als communicatio corporis et sanguinis Christi, quae nobis cum pane et vino exhibetur, und gesagt, qui — credens in promissionem Christi de pane hoc comedit et de calice bibit, et verbis his, quae audit a Domino, ac signis, quae accipit, firmiter credit, is vere et salutariter Christi carnem manducat et sanguinem ejus bibit, ipsum totum Deum ac hominem plenius in se percipit cum omni merito ejus et gratia (vgl. Seckendorf, Historia Lutheranismi p. 446). Obgleich eigentlich Butzer diesen Artikel verfaßte, so war dies doch nicht ohne Beistimmung Melanchthons geschehen; trifft ja doch diese Formel auch ganz mit der von Melanchthon gebrauchten Terminologie zusammen. Luther, schon durch die Amsdorfsche Rezension des Kölner Entwurfs eingenommen, war nun sehr unwillig nicht sowohl „über das, was vom Abendmahl hier gesagt, als über das, was nicht gesagt war", nämlich „daß da nirgends heraus will, ob da sei rechter Leib und Blut mündlich empfangen"; Luthers Briefe, de Wette V, S. 709, wie denn Luther seinen Unwillen auch auf der Kanzel herausließ, CR V, 462; ja Melanchthon ist gewärtig, von Wittenberg verbannt zu werden, CR V, 478. Die im September 1544 gegen die Schweizer gerichtete Schrift Luthers: „Kurz Bedenken ꝛc.", enthielt aber trotz ihrer Heftigkeit kein Wort, das direkt auf Melanchthon zielte, woraus freilich noch gar nicht folgt, daß er mit ihm zufrieden war; und obgleich Luther es an einzelnen öffentlichen Zeichen der Anerkennung nicht fehlen ließ, so fürchtete Melanchthon doch nicht ohne Grund wieder einen Ausbruch, welcher auch wohl nur durch die Bemühungen des Kanzlers Brück und des Kurfürsten abgelenkt wurde, CR V, 746, und einer etwas freundlicheren Haltung Luthers Platz machte. Aber Melanchthon hatte doch fortan unter der Verstimmung Luthers zu leiden und war überdies von mancherlei häuslichem Kummer heimgesucht, den ihm insbesondere sein zwar talentvoller, aber leichtsinniger und charakterloser Schwiegersohn Georg Sabinus bereitete (vgl. Th. Muther, Universitäts- und Gelehrtenleben im Zeitalter der Reformation S. 334 ff.). Die neuen Verhandlungen über die Religionsangelegenheiten, welche in Aussicht standen, brachten neue Arbeit, so namentlich die Abfassung der sogenannten „Wittenberger Reformation", CR V, 579, als Grundlage für einen etwaigen Vergleich mit Kaiser und Papst, die aber vom Kaiser auf dem Reichstag nicht einmal angenommen wurde; doch war Melanchthon durch Luthers Vermittelung vom Religionsgespräch in Regensburg, Januar 1546, verschont. Der Tod Luthers, 18. Februar 1546, überraschte Melanchthon aufs schmerzlichste, nicht nur und nicht sowohl im Hinblick auf die lange in Gemeinschaft durchlaufene Bahn des Lebens und Kämpfens, als weil ihm der Verlust, welchen die protestantische Kirche erlitten, in seiner ganzen Größe vor die Seele trat. Man hat an der akademischen Rede zu Luthers Gedächtnis, die Melanchthon am 22. Februar hielt, CR XI, 726 ff., die „persönliche

Wärme" vermißt; mit mehr Recht wird man gerade in ihrer schwunglosen Einfachheit Melanchthons richtige Empfindung von der Größe des Augenblickes und seine persönliche Ergriffenheit erkennen. Eine wertvolle Ergänzung bildet die Lebensbeschreibung Luthers, mit der Melanchthon den zweiten Band von dessen lateinischen Werken bevorwortet hat (abgedr. CR VI, 155 ff.). Der schmalkaldische Krieg und die Auflösung der Universität Wittenberg infolge desselben trieb Melanchthon in die Fremde; und obgleich es ihm schwer wurde, aus dem Dienste seines Fürstenhauses zu scheiden, CR VI, 565, so konnte er sich doch nicht für die zu Jena zu gründende Universität entschließen, wie er auch den ehrenvollen Ruf nach Tübingen, Frankfurt ꝛc. ablehnte, nicht nur weil sein Herz an Wittenberg hing und er sich von seinen Kollegen nicht trennen wollte, sondern hauptsächlich weil er der Überzeugung war, die Herstellung der Universität Wittenberg sei für die Kirche und Wissenschaft wichtig, CR VI, 560 und 578, 649, obwohl ihm dies von seiten Weimars als Treulosigkeit gegen seinen alten Herrn mißdeutet wurde, und von seinen lutherischen Gegnern sogar noch schlimmer ausgelegt wurde (CR VI, 649; VII, 130 und Ratzeberger, Handschriftl. Geschichte über Luther und seine Zeit, herausg. von Neudecker 1850, S. 185). Aber es sollten noch schwerere Zeiten für ihn kommen.

Der letzte ereignisvolle und schmerzensreiche Zeitraum seines Lebens begann mit dem Streite über das Interim und die Adiaphora seit dem Jahre 1547. Das in diesem Jahre vom Kaiser den bezwungenen Protestanten angesonnene Augsburger Interim (s. d. A. Bd IX, S. 210) wies Melanchthon, wenn auch diesen und jenen Punkt als disputabel zulassend, im ganzen als mit den evangelischen Grundsätzen unvereinbar zurück. Auch der vielberufene Brief an Carlowitz (28. April 1548), CR VI, 879, auf welchen wir später noch einmal zurückkommen, enthält zwar hinsichtlich der Verfassung der Kirche die alte, katholischen Ordnungen günstige Meinung Melanchthons, ist auch in Beziehung auf die usus, den Kult, ziemlich nachgiebig, will aber doch der evangelischen Lehre wenigstens nichts vergeben wissen. Aber obgleich Melanchthon in einem wiederholten Gutachten (vom 16. Juni 1548) über das Interim sich klar und fest ausgesprochen hatte, CR VI, 924, und auch in dem Schreiben an den Markgrafen Johann von Brandenburg sogar gesagt hatte: „ich will auch durch Gottes Gnade für meine Person dies Buch, Interim genannt, nicht billigen, dazu ich viel großwichtiger Ursache habe, und will mein elend Leben Gott befehlen, ich werde gleich gefangen oder verjagt", — so ließ er sich doch bei den Verhandlungen über das sogenannte Leipziger Interim zu Zugeständnissen fortreißen, die, auch wenn man sich die schwierige Lage dem Kurfürsten und Kaiser gegenüber gegenwärtig hält, sich doch keineswegs rechtfertigen lassen, man mag sie von einer Seite betrachten, von welcher man will. Melanchthon ging in der Zulassung der mancherlei katholischen Bräuche von der Meinung aus, daß sie Adiaphora seien, wenn nur dabei in der reinen Lehre und den Sakramenten, so wie sie Christus gestiftet, nichts geändert werde, und daß ferner jeder nachteilige Einfluß der Herstellung solcher äußeren Gebräuche ferne gehalten werden könne durch richtige Belehrung des Volkes über die Bedeutung derselben. Er verkannte dabei, daß der Kultus als der unmittelbare Ausdruck des religiösen Lebens, keine Zweideutigkeit duldet und daß er eben vermöge seiner Unmittelbarkeit die volkstümliche Frömmigkeit viel mächtiger bestimmt als jede theoretische Belehrung, namentlich aber daß die gemachten Zugeständnisse unter den gegebenen Umständen nicht bloß als eine Verdunkelung, sondern geradezu als eine Verleugnung der evangelischen Überzeugung aufgefaßt werden mußten. Flacius hatte bei all seinem heftigen Poltern doch Recht mit seiner Behauptung, daß derlei Gebräuche bisher sedes impietatis et superstitionis gewesen seien und man daher auch mit ihnen das wieder hereinbringe, was an ihnen hing. Melanchthon selbst hat das im Verlauf mehr und mehr eingesehen und bereut (vgl. vor allem den Brief an Flacius vom 4. September 1556 CR VIII, 842) und er mußte dafür jedenfalls durch die Ungunst und den Haß, welche über ihn hereinbrachen, mehr büßen, als er irgend verdiente.

Auch die Folgezeit bis zu seinem Tode war für Melanchthon ebenso mühe- wie leidensvoll. Er sollte nun, nachdem Luther geschieden, der Tonangeber und der „theologische Leiter der deutschen Reformation" (Nitzsch) sein, und blieb es auch, im ganzen betrachtet, bis an sein Ende, aber er war es keineswegs unbestritten, weil von jetzt an das Gnesioluthertum, vor allem Flacius Illyricus, in heftigem Kampfe mit seinen kirchlichen Thaten und noch mehr mit seinen nun noch bestimmter hervortretenden und von seinen Schülern noch weiter ausgeführten Lehrmeinungen die Anklage der Irrlehre und des Abfalls auf ihn und seine Schule häufte. Auf wen muß nicht die leidenschaftliche, oft unwürdige und ungerechte Art dieses Kampfes einen schmerzlichen Eindruck machen, und auf wen nicht auf

der anderen Seite einen gewinnenden die große Geduld, Würde und Selbstbeherrschung, mit welcher Melanchthon das alles ertrug! Aber man darf doch auch nicht verkennen, daß die Anhänger der lutherischen Lehrweise sich dabei nicht nur gegen vermeintliche, sondern wirkliche Abweichungen von derselben wehrten, und wenn sie auch durch den Eifer des Gegensatzes zu Überschreitungen und Übertreibungen sich fortreißen ließen, doch bei den meisten dieser Streitgegenstände ursprünglich von einem wahren dogmatischen Interesse ausgingen. Ebenso gilt aber auch andererseits, daß Melanchthon und seine Schule bei ihren Aenderungen einen berechtigten Gesichtspunkt vertraten, aber ihm doch nicht durchweg den innerhalb der richtigen Grenzen des protestantischen Prinzips sich haltenden Ausdruck zu geben vermochten. Zur Entschuldigung von beiden Teilen muß man daran erinnern, wie schwer es überhaupt damals war, die streitigen Lehren sicher zu dogmatisieren, da noch nicht ein neues psychologisches und metaphysisches Begriffssystem, das der neugewonnenen christlich-religiösen Überzeugung entsprochen hätte, herausgebildet war und ebendarum die neue Wahrheit noch in die alten scholastischen Schläuche gefaßt werden mußte. Am meisten zum Danke machte es Melanchthon allen Parteien im Streite mit Andreas Osiander über die Rechtfertigung seit 1549 (s. d. Art. A. Osiander). Melanchthon schwieg lange zu der Abweichung Osianders vom forensischen Begriff der Rechtfertigung und seinen anderen damit zusammenhängenden Ansichten, und schwieg ebenso zu den persönlichen Schmähungen, welche der begabte, kenntnisreiche aber auch leidenschaftlich reizbare und hochmütige Mann sich gegen ihn erlaubte (vgl. W. Möller, A. Osiander 417—419). Ja, Melanchthon schrieb ihm noch einen freundlichen Brief, in welchem er ihn bat, die Sätze, welche er ihm hiermit vorlege, ruhig zu prüfen und ihm seine Gedanken darüber mitzuteilen, CR VII, 779; trat dann aber, von verschiedenen Seiten aufgefordert, ein Gutachten zu geben über Osianders Schrift: Bekenntnis von dem einigen Mittler Christus, auf mit der „Antwort auf das Buch A. Osianders von der Rechtfertigung" (herausg. 1552), wofür er von A. Osiander mit Schmähungen und Verleumdungen überhäuft wurde, namentlich aber auch mit dem Vorwurf, „daß die Wittenberger Theologen auf ihrer Universität eine neue Tyrannei eingeführt haben, indem sie auf Melanchthons Veranlassung niemand ordinieren oder zum Doktor ernennen, der nicht gelobe, den drei Symbolen der alten Kirche und der Augsburger Konfession gemäß zu lehren und in allen streitigen Dingen die Ältesten der Kirche um Rat zu fragen." Diesen Vorwurf insbesondere beantwortete Melanchthon in seiner Oratio, in qua refutatur calumnia Osiandri etc. im J. 1553, CR XII, 5, in welcher er die Notwendigkeit einer solchen Verpflichtung rechtfertigte. Auch nachher, 1555, hatte Melanchthon die Genugthuung, in Nürnberg die dort ausgebrochenen osiandrischen Händel vollkommen zu schlichten und sich der dankbaren Verehrung seiner alten Freunde in Nürnberg erfreuen zu dürfen. In dem durch den osiandrischen veranlaßten stancarischen Streit über den Satz, daß Christus nur nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit sei, mußte Melanchthon gleichfalls ein Bedenken stellen in der Responsio de controversia Stancari, Leipzig 1553. Auch dem Katholicismus gegenüber ruhte unterdessen seine Arbeit nicht. Der Kaiser verlangte die Beschickung des von Papst Julius III. zur Fortsetzung nach Trient ausgeschriebenen Konziliums von den protestantischen Ständen, so auch von dem Kurfürsten von Sachsen, welcher aber, dem Rate Melanchthons folgend, sich nur unter der Bedingung dazu bereit erklärte, daß die ganze Verhandlung von vorne angefangen werde, die protestantischen Theologen mitberaten dürfen und der Papst nicht als Vorsitzer und Richter gelte. Da man endlich auch darüber eins wurde, eine Bekenntnisschrift nach Trient zu schicken, wurde Melanchthon mit der Abfassung einer solchen beauftragt, welche er nun in der sogenannten Confessio Saxonica ausführte, von ihm selbst eine Repetitio der Augustana genannt. Dies ist die Conf. Sax. in der That auch, nur daß sie noch genauer in die Kontroverse mit Rom eingeht, doch bei aller Gründlichkeit gemäßigt. Die positive Entwicklung der protestantischen Grundlehren ist entschieden und kräftig, zugleich aber auch vorsichtig in der Behandlung dessen, was im Leipziger Interim Anstoß erregt hatte, wie der Lehre von den Adiaphora, von den guten Werken. Melanchthon am Schlusse des Jahres 1551 angewiesen, nach Trient abzureisen, merkte unterwegs in Dresden etwas von den geheimen kriegerischen Absichten Morizens von Sachsen, und suchte ihn, namentlich weil die Franzosen mit in das Interesse gezogen sein sollten, davon abzuhalten, CR VII, 902; er kam aber auf der Weiterreise nur bis Nürnberg, und kehrte, nachdem er dort eine Zeit lang nicht unthätig verweilt, im März 1552 nach Wittenberg zurück, da durch den kühnen Schlag Morizens gegen den Kaiser seine Sendung sich von selbst aufhob. Zwar glaubten viele Protestanten, Melanchthon hätte durch sein Auftreten in Trient viel dazu nützen können, das Urteil über die

Sache der Protestanten aufzuklären (cf. Adam, Vitae theolog., 1620, p. 346), aber diese Meinung war gewiß, wenn man die damalige Stimmung der Katholiken bedenkt, eine gar zu sanguinische. Während aber nun die äußere Lage des Protestantismus infolge der That Morizens sich günstiger gestaltete und im Augsburger Religionsfrieden 1555 sich befestigte, lag auf Melanchthon fortan die schwerste Last der Arbeit, Sorge und Trübsal, welche ihn nun eigentlich nie mehr froh aufatmen ließ. Zu dem Verdrusse der oben geschilderten Streitigkeiten kam noch eine Menge mühevoller Verhandlungen, Reisen und Schreibereien aller Art für die Zwecke der Kirchen und Schulen, und zwar nicht bloß seines deutschen Vaterlandes, daher er (1556) an Camerarius schreibt: non poëticae carnificinae apud inferos pares sunt meae carnificinae, qua excrucior scribendis disputationibus, legibus, praefationibus, epistolis, und das alles unter zunehmenden körperlichen Leiden und Beschwerden, vielem häuslichem Kummer durch die Krankheit seiner Gattin und das unglückliche Los seiner Tochter und den Schmerz, einen teuren Freund um den anderen durch den Tod sich entrissen zu sehen (wie Georg von Anhalt und Sturm von Straßburg, beide † 1553); dennoch fand er, seinen Trost in unermüdlicher Thätigkeit suchend, noch Zeit genug für eine Reihe wissenschaftlicher Arbeiten der verschiedensten Art, welche in diesen Zeitraum fallen, wie die fortlaufende Herausgabe der Werke Luthers mit interessanten Dedikationen an verschiedene Freunde, eine neue Ausgabe seiner loci 1553, eine neue Auslegung des Römerbriefs und mehreres Philologische.

Seine letzten Lebensjahre waren aber noch heimgesucht von einigen weiteren Kämpfen, die seine Kraft vollends aufgerieben haben, nämlich den aus den interimistischen sich hervorspinnenden verschiedenen Lehrstreitigkeiten und dem sich erneuernden Sakramentsstreit. Wir haben oben gehört, wie Melanchthon mit Cordatus zusammengeriet wegen der Lehrweise: gute Werke sind zur Seligkeit notwendig; nachher in den locis vom Jahre 1538 und 1548 redet er vorsichtiger davon, daß die nova spiritualitas und obedientia nostra, hoc est justitia bonorum operum, necessario sequi debet reconciliationem. Da aber im Leipziger Interim doch wieder die Formel: bona opera ad salutem necessaria erschien, so wurde dies von den lutherischen Gegnern des Interim aufgestochen, insbesondere von Amsdorf, welcher deshalb 1551 den Freund und Schüler Melanchthons, Georg Major, angriff und in Gesellschaft von Flacius und Gallus mit ihm sich herumstritt (s. d. A. Major ob. S. 88 f.). Melanchthon mischte sich nicht unmittelbar darein, ermahnte vielmehr Major gleich von Anfang an, seinen Satz nicht weiter zu verfechten und den Hader dadurch nicht noch zu vermehren, CR VII, 985, ebenso schrieb er an Paul Eber CR VII, 1061, und er selbst ließ seit dem majoristischen Streit die Formel ganz fallen, weil er sah, wie sie leicht mißverstanden werden konnte und fortan wirklich mißdeutet wurde, so im Schreiben an den Senat von Nordhausen Januar 1555, CR VIII, 410, noch entschiedener in den Responsionibus ad articul. Bavaricos vom Jahre 1559. Aber alle Vorsicht und Zurückhaltung Melanchthons konnte doch nicht verhindern, daß die Gegner Wittenbergs und der Melanchthonschen Richtung nicht fortan gegen ihn operierten. Am 12. Januar 1556 kamen Amsdorf, Schnepf, Stolz, Aurifaber und andere Theologen in Weimar zusammen, wo sie erklärten, an der lutherischen Lehre vom liberum arbitrium und vom Abendmahl festhalten und mit den Wittenbergern sich nicht versöhnen zu wollen, wenn sie nicht ihren Synergismus und Zwinglianismus aufgäben. Flacius bemühte sich zwar bald darauf, mit Melanchthon wieder ein freundlicheres Verhältnis anzuknüpfen, indem er ihm durch Paul Eber seine „linden Vorschläge" mitteilte, CR VIII, 799, die jedoch gerade für diesen Zweck nicht sehr geeignet waren. Melanchthon bewies auch jetzt und im weiteren Verlauf dieses ärgerlichen Handels große Mäßigung und Geduld, obwohl er sich natürlich, bei aller Bereitwilligkeit zu einer ruhigen und leidenschaftslosen Verhandlung, zu einer sich selbst wegwerfenden Demütigung, wie sie die Flacianer ihm zumuteten, nicht hergeben konnte. Man vergleiche die sogenannten Acta Cosvicensia, CR IX, p. 23—71. Aber es sollte noch schlimmer kommen. Mit widerstrebendem Herzen entschloß er sich, dem Wunsche des Kaisers gemäß, zu einem nochmaligen Religionsgespräche zwischen protestantischen und katholischen Theologen in Worms sich einzufinden 1557. Er wurde von allen Seiten mit Auszeichnung empfangen, wogegen die Anhänger des Flacius von vornherein sich sehr schroff zeigten, man vergleiche den bezeichnenden Brief des Monner an Flacius, CR IX, 246; auch die herzoglich sächsischen Theologen kamen unverkennbar mit der Absicht nach Worms, durch eine gründliche Demütigung Melanchthons sich zu rächen. So sehr sich dieser bemühte, die Verhandlungen in einen friedlichen und billigen Gang zu bringen und das streit- und verdammungssüchtige Gelüsten seiner Gegner durch seine sich selbst nicht schonende Mäßigung im Zaume zu halten, so gelang es ihm doch nicht;

enn seine Gegner stimmten dem schlauen und boshaften Begehren der Katholiken bei, aß, ehe das Vergleichsgespräch eröffnet würde, alle Irrlehre und insbesondere auch die on der Augsb. Konfession Abgefallenen verdammt werden sollten. Da sie damit natürlich Nelanchthon selbst vor allem treffen wollten, so widersetzte sich dieser mit den anderen Theologen, worauf die Gegner Melanchthons unter Protest abreisten, ganz zur boshaften Satisfaktion der Katholiken, welche nun das Gespräch, von welchem sie keinen günstigen Erfolg für sich voraussahen, auch ihrerseits abbrachen und die Schuld davon auf die Pro-estanten warfen. Einen größeren Schimpf, sagt Nitzsch, hat die Reformation im 16. Jahr-undert nicht erfahren. Der dadurch tief verletzte und durch den bald nachher eingetretenen Tod seiner Gattin, welchen er bei einem Besuche in Heidelberg erfuhr, schwer gebeugte Mann (sein Freund Languet schreibt an Calvin: Dominus Philippus annis, laboribus, alumniis et sycophantiis ita fractus est, ut ex illa consueta hilaritate nihil rorsus in eo reliquum sit) fuhr gleichwohl fort in seiner Sorge für die Kirche und n den Bemühungen für ihren Frieden. Dies beweist sein Bedenken für einen synodus vangelicorum d. h. für eine Vergleichs- und Friedensverhandlung unter den Evan-elischen, die ja in dieser Zeit wiederholt von den für die Einigkeit der evangelischen Kirche bemühten Fürsten ausging, CR IX, 462, ferner der für den gleichen Zweck von hm verfaßte sehr gemäßigte „Frankfurter Rezeß", CR IX, 490, welcher von Flacius as samaritanische Interim genannt, von Amsdorf im Auftrag des Herzogs Johann Friedrich on Sachsen in einer förmlichen „Recusationsschrift" angegriffen und von den flacianisch esinnten Theologen fortan bitter verfolgt wurde; man vergleiche die ruhige Antwort Me-anchthons in s. responsum Mel. de censura formulae pacis Francofordianae, cripta a theologis Wimariensibus vom 24. September 1558, CR IX, 617. Freilich var noch eine neue Verbitterung dazu gekommen durch den Angriff Amsdorfs auf den Synergismus Pfeffingers und der Wittenberger Theologen, was zu derben Repliken der Leipziger und Wittenberger Theologen führte, an welchen jedoch Melanchthon keinen per-önlichen Anteil hatte. Da aber das im Anfang des Jahres 1559 von den Herzogen on Sachsen publizierte und von Flacius schließlich redigierte „Konfutationsbuch", in velchem alle bis jetzt in der evangelischen Kirche aufgetretenen Ketzereien feierlich verdammt vurden, namentlich auch den Synergismus ganz in Ausdrücken Melanchthons bekämpfte, chrieb Melanchthon darüber an Cracovius: lego illas sophismatum praestigias non ine magno dolore; respondebo principi (d. Kurfürsten von Sachsen) candide et etam si magis placet illa venenata sophistica, ut me clementer dimittat, CR X, 744, und sandte dann sein Bedenken ein, in welchem er alle einzelnen Artikel des Konfutationsbuches durchgeht und seine früher ausgesprochene Überzeugung behauptet und erteidigt. Bemerkenswert ist hier Melanchthons Erklärung, wie er — und zwar schon ei Luthers Lebzeiten — unter Verwerfung der stoica und manichaica deliria von der nenschlichen Freiheit gelehrt habe, nämlich, daß sie vor der Wiedergeburt äußerliche Zucht alten könne, in der Bekehrung der vorangehenden, durch das Wort vermittelten Gnade olge und im Stande der Wiedergeburt die Hilfe des hl. Geistes zum Guten erfahre, CR IX, 766—769. Sein letzter kräftiger Protest gegen den Katholizismus, aber auch eine letzte zusammenfassende Erklärung über die in der protestantischen Kirche selbst streitigen Artikel ist die Schrift gegen die vom Herzog Albrecht von Bayern 1559 publizierten In-uisitionsartikel, ein Werk der von ihm ins Land berufenen Jesuiten. Diese Responsio-es ad impios articulos Bavaricae inquisitionis, 1559 herausgegeben, vgl. Opp. d. Viteberg I, 360 — leider fehlen sie im CR —, hat Melanchthon in seinem letzten Testament als „seine Konfession" bezeichnet.

Wir haben schließlich noch einen Blick zu werfen auf den mit den bisherigen Streitig-eiten meist gleichzeitigen, bis zu M.s Tode fortgesetzten Kampf über das Abendmahl, der im seine letzten Lebensjahre verbittert und mehr als alles andere seine Sehnsucht nach Erlösung aus der rabies theologorum gesteigert hat. Die Erneuerung dieses Kampfes ber das Abendmahl hing zusammen mit dem Sieg der calvinischen Lehre vom Abend-nahle in der reformierten Kirche und ihrer stärkeren Transspiration nach Deutschland; sie at zuerst hervor in dem Konflikte Calvins mit Westphal, und setzte sich fort in den Bremer und Heidelberger Händeln. In den Streit zwischen Calvin und Westphal mischte ch Melanchthon nicht persönlich ein; er schwieg, obgleich Calvin nicht nur in mehreren Privatbriefen ihn zu einer öffentlichen Erklärung über seine wahre Ansicht antrieb, sondern gar in seinen öffentlichen Schriften durch ausdrückliche Berufung auf seine Übereinstim-nung mit der Conf. Aug. und mit Melanchthon ihn zu einem unumwundenen Bekenntnis leichsam zwingen wollte; sagt doch Calvin sogar in seiner ultima admonitio ad West-

phalum: centies confirmo, non magis a me Philippum quam a propriis visceribus in hac causa posse divelli, während andererseits Gallus und Westphal, aber schwerlich in redlicher Absicht, Melanchthon auf ihre Seite ziehen, und mit Herausgabe einer Sammlung von Sentenzen aus seinen früheren Schriften den „Schimpf von ihrem Herrn Präceptor abwischen, und der Welt beweisen wollten, daß derselbe wenigstens zu Lebzeiten des seligen Herrn Luthers niemals gleich mit den Sakramentierern gedacht“, cf. auch die Epistola Stigelii ad Mel. CR VIII, p. 621. Das am Anfange des Jahres 1557 von den Wittenbergischen Theologen in den hardenbergischen bremischen Händeln abgegebene Gutachten war ziemlich unbestimmt, und mehr nur gegen die extrem lutherische Fassung abweisend, da statt des Ausdrucks panem et vinum esse essentiale corpus et sanguinem die Formel vorgeschlagen wird: cum pane sumitur corpus, CR IX, 16.

Was Melanchthons Stellung zu Calvins Abendmahlslehre betrifft, so steht die Thatsache fest, daß er ihr niemals ausdrücklich zugestimmt, auch ihre charakteristischen Formeln (von der Erhebung der gläubigen Seele in den Himmel, von der caro vivifica, aus welcher das Leben durch den Geist in uns überströmt, Institutio IV, 17, 9. 10. 18) nicht gebraucht hat. Daß er dieser Anschauung auch andererseits nicht entgegentritt, beweist noch nicht die Billigung ihrer Gestalt im einzelnen. Wichtig ist für Melanchthon vor allem die persönliche Gegenwart und Selbstmitteilung Christi im Abendmahl; dagegen bestimmt er nicht näher, wie sich Leib und Blut zu dieser persönlichen Gegenwart und Wirkung verhalten. Von den sogenannten Philippisten, insbesondere von Peucer ist seine Meinung dahin verstanden worden, der Genuß von Leib und Blut sei nur ein sinnbildlicher Ausdruck für die Vereinigung mit Christi in der Handlung gegenwärtiger Person oder für den Empfang seiner Wohlthaten, CR IX, 1089. Aber andere Schüler Melanchthons, so Hemming (Enchiridion 329), Major (Homil. in Evang. III, 123), sowie die Melanchthons Lehrweise wiedergebende Repetitio Anhaltina (Niemeyer 628) haben in Christi Leib und Blut die realen Medien gesehen, durch welche sich Christi Selbstmitteilung vollzieht. Sie sind darin Melanchthons eigenen Äußerungen, wie es scheint, treuer gefolgt (vgl. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons S. 152—166). Obwohl nämlich Melanchthon die manducatio oralis bestreitet, CR IX, 1046, nimmt er die wahrhaftige Gegenwart des Leibes Christi und darum auch eine substantielle Selbstmitteilung Christi an. So in den Loci von 1559, CR XXI, 863. Überdies unterscheidet sich Melanchthon darin von Calvin, daß er im Sinne Luthers die Beziehung des Abendmahls zur Rechtfertigung betont. Er sieht im Abendmahl eine spezifische Bürgschaft für den persönlichen Besitz der Rechtfertigungsgnade, sofern hier Christus nicht bloß mit seinem Geiste gegenwärtig ist (wie im Evangelium), sondern auch nach seinem substantiellen Lebensgrund sich mitteilt. Anzuerkennen ist jedoch, daß Melanchthon der dogmatischen Frage, was es um die substantielle Gegenwart Christi im Abendmahl eigentlich sei, eher ausweicht als tiefer nachgeht und vorzugsweise die praktisch-religiöse Bedeutung des Sakraments betont. Er ist zu dieser dogmatischen Zurückhaltung ohne Zweifel auch durch den Wunsch veranlaßt worden für eine Mannigfaltigkeit von bestimmteren Vorstellungen Raum zu lassen, wofern nur die objektiv-reale Gegenwart Christi im Abendmahl festgehalten wurde. In diesem Sinne äußert er sich auch in dem bekannten Heidelberger Responsum, seinem letzten öffentlichen Akt in den Abendmahlsstreitigkeiten vom 1. November 1559, CR IX, 960 ff. Das durch den völligen Übergang der Pfälzer Kirche zum Calvinismus veranlaßte Brenzsche Bekenntnis vom Abendmahl bezeichnet Melanchthon spottend als Hechingense latinum und ist zum Beweise bereit, daß diese Lehre „in offenem Widerstreit mit der alten reineren Kirche stehe“, CR IX, 1034 ff.; in ähnlichem Sinne spricht er sich wiederholt gegen seinen Freund Hardenberg bei den fortgesetzten bremischen Abendmahlsstreitigkeiten aus.

Aber ehe noch diese und die anderen gerade brennenden theologischen Streitigkeiten zum Ziele kamen, ward ihm die längstersehnte Erlösung aus dem Streite der Kirche und der „Wut der Theologen“ zu teil. Diese seine Sehnsucht nach dem Frieden und dem Lichte der unsichtbaren Welt spricht sich in vielen rührenden Äußerungen aus seinen letzten Lebensjahren aus, so in einem Briefe vom 20. Mai 1559 an Sigismund Gelous von Eperies in Ungarn, CR IX, 822: pendeo velut ad Caucasum adfixus, etsi verius sum ἐπιμηθεὺς quam προμηθεὺς, et laceror non ut ille a vulturibus tantum, sed etiam a cuculis; verum commendo filio Dei et ecclesiam et me. Nec invitus ex hac vita discedam, cum Deus volet, et ut viator qui noctu iter fecit, auroram expetit, ita ego coelestis academiae lucem avide exspecto; in illa coelesti consuetudine te rursus complectar et de sapientiae fontibus

laeti colloquemur; an Buchholzer 10. August 1559, CR IX, 898: cogito et ego quotidie de hoc itinere et avide exspecto illam lucem, in qua Deus erit omnia in omnibus et procul aberunt sophistica et sycophantica. Wenige Tage vor seinem Tode schrieb er auf ein Blättchen, das auf seinem Schreibpulte sich vorfand, die causae nieder, cur minus abhorreas a morte; links stand: discedes a peccatis, liberaberis ab aerumnis et a rabie theologorum; rechts: venies in lucem, videbis Deum, intueberis filium Dei; disces illa mira arcana, quae in hac vita intelligere non potuisti; cur sic simus conditi, qualis sit copulatio duarum naturarum in Christo CR IX, 1098. Die nächste Veranlassung seines Todes war eine starke Erkältung auf der Reise nach Leipzig im März 1560 zur Prüfung der Stipendiaten. Das daraus entstandene heftige intermittierende Fieber zehrte seine durch so viele Körper- und Seelenleiden geschwächten Kräfte mehr und mehr auf. Gleichwohl nahm er, so oft wieder einige Erleichterung eintrat, die Arbeit wieder auf und begann auch sein Testament, da das von ihm früher abgefaßte sich nicht sogleich vorfand, von neuem aufzusetzen, um demselben auch ein Bekenntnis seines Glaubens beizufügen, konnte es aber nicht mehr zu Ende bringen. Die einzige Sorge, welche ihn bis in seine letzten Augenblicke beschäftigte, war der betrübte Zustand der Kirche; in mir ist keine Bekümmernis, sagte er zu seinem Schwiegersohne, dem Arzte Peucer, nur eine Sorge, daß die Kirchen in Christo einig werden möchten, darum seufzte er noch zu wiederholten Malen mit den Worten der Schrift: auf daß sie eins seien, gleichwie wir eins sind. Sich selbst stärkte er in fast ununterbrochenem Gebete und Umgang mit dem göttlichen Worte, aus welchem seine Freunde ihm seine Lieblingsstücke wie Psalm 24. 25. 26, Jes 53, Jo 1, Jo 17, Rö 5 und andere vorlasen; als besonders wichtig standen in den letzten hellen Augenblicken ihm die Worte vor der Seele, welche er auch mit lauter Stimme aussprach: die Welt nahm ihn nicht auf, die ihn aber aufnahmen, denen hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu werden, allen, die an seinen Namen glauben. Als ihn Peucer fragte, ob er noch etwas begehre, antwortete er: nichts als den Himmel, — darum laßt mich zufrieden, störet meine süße Ruhe nicht. So lange er noch atmete, bewegten sich seine Lippen wie im stillen Gebet, und so fuhr er ohne merklichen Kampf „fein still und gelind über seinem Gebete dahin zu seinem lieben Herrn Jesu Christo, den er stets mit Herz und Mund gelobet und gepreiset hat", den 19. April des Jahres 1560; sein Leichnam wurde in der Schloßkirche zu Wittenberg neben Luthers Ruhestätte eingesenkt. Man vergleiche über das Lebensende Melanchthons das Programm der Wittenberger Theologen: Brevis narratio exponens, quo fine vitam clauserit Phil. Mel. 1560, CR X, 254, ebendaselbst die verschiedenen Leichenreden.

II. Theologische und allgemein wissenschaftliche Bedeutung. — Melanchthons Bedeutung für das Werk der Reformation besteht wesentlich darin, daß er, Luther nach der humanistischen Seite ergänzend, dessen religiöse Gedanken lehrhaft fixiert und verteidigt, in öffentlichen Verhandlungen vertreten und zur Grundlage einer kirchlichen und wissenschaftlichen Erziehung gemacht hat. Die Vorsehung hat die in ihrem Wesen so verschiedenen, freilich im letzten und höchsten Ziele ihres Denkens und Strebens auch wieder einigen Männer auf einen Boden zusammengestellt, weil sie in dieser ihrer Verschiedenheit sich wesentlich ergänzten und nur in dieser Ergänzung beiderseits das für das Werk der Reformation leisteten, was sie leisten sollten. Nur ein Heroismus und eine schöpferische Kraft, wie die Luthers, waren im stande, mit der herrschenden Kirche zu brechen, die reine christliche Wahrheit wieder auf den Leuchter zu stellen und durch Wort und That der Geschichte den neuen vorwärtsdringenden Anstoß zu geben, welchen die List und Gewalt der Feinde und die Fehler und Schwachheiten der Freunde wohl zu schwächen und zu hemmen, nimmermehr aber zu unterdrücken vermochten. So hat auch Melanchthon durch Luther die Richtung auf die reformatorische, kirchliche und theologische Thätigkeit und den ursprünglichen Inhalt derselben empfangen und behalten, während seine persönliche Neigung ihn in der Wirksamkeit für die Schule und Wissenschaft festgehalten hätte. Ohne die Gemeinschaft mit Luther wäre Melanchthon „ein zweiter Erasmus geworden oder geblieben" (Nitzsch), wenn ihn auch sein ernsterer Sinn vor dem erasmischen Epikureismus der Wissenschaft bewahrt, und sein tieferes religiöses Interesse sein Herz entschiedener der Sache der Reformation zugewendet hätte. Seine Neigung zu einem wissenschaftlichen Stillleben bezeugt er öfters. Schon im Jahr 1529 schreibt er: o felices, qui abstinent a publicis negotiis, CR I, 1067 und eines seiner Gedichte beginnt: ἀπραγμόνως ζῆν ἡδύ, CR X, 655. Aber er sollte und mußte auf dem Platze stehen und wirken, auf den er gestellt war, weil er sein wissenschaftliches Talent und sein reiches Wissen, insbesondere sein sprachliches, für die Kirche fruchtbar machen, das gute Erz, welches Luther aus der Tiefe schaffte, ausmünzen,

und so in weiterem Kreise in Umlauf setzen, weil er die neue Schöpfung gestalten, befestigen und ausbreiten sollte. Wenn Luther den Funken in die großen Massen, namentlich des Volkes, warf, so hat Melanchthon durch sein humanistisches Interesse und wissenschaftliches Talent der Reformation bei den Gebildeten und Gelehrten Teilnahme und Verständnis gewonnen. Ja er hat auch Luther selbst in humanistischem Sinne beeinflußt, wenn schon dieser in konsequenter Verfolgung seines religiösen Berufs den Fragen der Bildungsreform nur eine untergeordnete Bedeutung beimessen konnte. Aber neben Luthers Glaubensheroismus hat Melanchthons Vielseitigkeit und Ruhe, seine Mäßigung und Friedensliebe ein unbestreitbares Verdienst um den Bestand und Fortgang der Reformation. Die 95 Thesen, das Buch an den Adel der deutschen Nation, von der Freiheit des Christenmenschen, von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche schreiben und auf dem Reichstag zu Worms vor Kaiser und Reich die Wahrheit bekennen konnte nur Luther, aber die Conf. Aug. und ihre Apologie und die loci communes schreiben sollte und mußte Melanchthon, und die Bibel übersetzen konnten und sollten sie nur miteinander. Beide Männer hatten auch ein klares Bewußtsein von dieser ihrer gegenseitigen Stellung und der notwendigen Verknüpfung ihres von Gott empfangenen Berufes. Melanchthon schrieb im Jahre 1520, CR I, 160: „Sterben will ich lieber, als mich von diesem Manne wegreißen lassen" und an Spalatin, CR I, 264: „Viel wunderbarer ist Martinus, als daß ich ihn mit Worten abbilden könnte"; als Luthers Gesundheit einmal wankte, schrieb er an Spalatin 6. Juli 1521: accensa per ipsum est lucerna in Israel, quae si exstincta fuerit, quae tandem supererit nobis alia spes. O utinam hac vili anima mea ipsius vitam emere queam, quo nihil nunc habet orbis terrarum θειότερον, CR I, 417. Luther ist ihm der „Elias", CR I, 448. 451, „der Herakles, der Mann voll heiligen Geistes", CR I, 282. Aber auch später, da ihre geistigen Wege sich mehr getrennt hatten und Furcht vor Luther, ja Unmut Melanchthon beschleicht, kam er doch äußerlich und innerlich von ihm nicht loskommen. Wenn er 1537 ad Camer. CR III, 339 schreibt: haereo hic, nescio quibus vinculis implicitus, sed ut dicam quod res est, invitus haereo, so drückt sich darin sozusagen die innere göttliche Notwendigkeit aus, durch die er sich an Luther geknüpft fühlt, jedenfalls aber bleibt über allem Wechsel der persönlichen Stimmung und über allen Differenzen der Ansichten bei Melanchthon das klarste und dankbarste Bewußtsein davon, was Luther für die protestantische Kirche war, siegreich stehen, wie er dies während der Krankheit Luthers in Schmalkalden 1537, dann namentlich auch bei Luthers Tode und nachher noch oft ausgesprochen hat. Obiit auriga et currus Israël, qui rexit ecclesiam in hac ultima senecta mundi, ruft er seinen Schülern im frischen Schmerz über das Scheiden Luthers zu, CR VI, 59.

Luther seinerseits schreibt am Ende des Jahres 1518 an Reuchlin: Unser Philippus ist ein wunderbarer Mensch, ja an dem sich nichts findet, quod non supra hominem sit, mir jedoch höchst befreundet und vertraut, De Wette, Briefe I, 196. Am bestimmtesten aber hat er sein Verhältnis zu Melanchthon bezeichnet in seiner Vorrede zu Melanchthons Kommentar zum Kolosserbrief vom Jahre 1529: „Mein Geist, darum daß er unerfahren ist in feinen Künsten und unpoliert, thut nichts, denn daß er einen großen Wald und Haufen der Worte ausspeiet; so hat er auch das Schicksal, daß er rumorisch und stürmisch ist. Ich bin dazu geboren, daß ich mit Rotten und Teufeln muß kriegen, darum meine Bücher viel kriegerisch sind; ich bin der grobe Waldrechter, der Bahn brechen muß. Aber Magister Philipp fährt säuberlich stille daher, säet und begeußt mit Lust, nachdem ihm Gott gegeben seine Gaben reichlich." Wie wichtig Melanchthon ihm war, ja wie sein Herz noch an ihm hing, das hat er, wie oben bemerkt, bei den Sakramentsstreitigkeiten des Jahres 1537 bewiesen, CR III, 427, und noch herrlicher, da er im Jahre 1540 dieses „Werkzeug Gottes" aus dem Rachen des Todes riß. Auch der Lehrweise Melanchthons hat Luther, obwohl sich ihm ihre Eigentümlichkeit nicht verbergen konnte, in großherziger Weise ihre Berechtigung eingeräumt. „Ein Jahr vor seinem Tode rühmt Luther in der Vorrede zu seinen eigenen Schriften Melanchthons loci, wie sie inzwischen auch verändert waren, mehr als seine eigenen Werke und nennt Melanchthon ein göttliches Werkzeug, welches auch für die Theologie zum größten Zorn des Teufels und seiner Schuppen das Höchste gewirkt habe" (Henke). Es ist bemerkenswert, daß derselbe Luther, welcher sonst keine persönlichen Rücksichten kennt, wo es nach seiner Überzeugung die Wahrheit gilt, und welcher die schärfsten Waffen gegen Männer richtet, welchen Melanchthon mit seiner Ansicht nahe stand, einen Erasmus, Butzer, doch nie unmittelbar gegen Melanchthon selbst redet, und selbst, als er in der melancholischen Verstimmung seiner letzten

Lebenszeit nahe daran war, auch gegen Melanchthon loszubrechen, den inneren Unmut bezwingt und sich zum Schweigen begütigen läßt. Auch Luther konnte das Band nicht brechen, mit welchem eine stärkere Hand ihn an Melanchthon gebunden, aber er wollte es auch nicht in der Großartigkeit seines Sinnes, welcher, wenn er nur Übereinstimmung im Größten und Höchsten erkannte, auch über ihm nicht unwesentliche Differenzen wegsehen 5 konnte und einen wichtigen Mann um einer noch wichtigeren Sache willen zu schonen wußte. Kleinlich war die Spannung zwischen beiden Männern nie, denn sie drehte sich nicht um äußerliche Dinge, um menschlichen Vorzug und Ruhm, noch viel weniger um andere Vorteile, sondern einzig um die Sache, um die Kirche und die Lehre, und hatte ihre letzte Wurzel in der Grundverschiedenheit ihrer Individualitäten; dasselbe, was sie 10 verband, war es auch, was sie trennte: sie stießen sich ab und zogen sich an, „weil die Natur nicht einen Mann aus ihnen beiden formte". Doch kann man gewiß nicht leugnen, daß in diesem persönlichen Verhältnisse Luther der großherzigere war und blieb. Luther, wie er auch mit manchem in Melanchthons Thun und Lassen unzufrieden war, sein „Leisetreten", seine Zaghaftigkeit tadelte, wie er auch sogar grollen mochte über seine dogma- 15 tischen Abweichungen, läßt doch nie einen Schatten auf Melanchthons Charakter fallen; Melanchthon dagegen giebt hin und wieder persönlichem Mißtrauen gegen Luther Raum, und macht nach Luthers Tod in dem bekannten Briefe an Carlowitz seinem Unmut in einer Weise Luft, welche sich psychologisch begreifen, aber keineswegs entschuldigen läßt. Seine Worte: tuli etiam antea servitutem paene deformem, cum saepe Lutherus 20 magis suae naturae, in qua φιλονεικία erat non exigua, quam vel personae suae vel utilitati communi serviret, CR VI, 880, erwecken den Schein, als ob Luther vermöge seiner Streitsucht oder Rechthaberei auf ihn einen ihn persönlich herabwürdigenden Druck ausgeübt hätte. Aber den Willen, einen solchen Druck auszuüben, hatte wenigstens Luther gewiß nicht, und wenn das Auftreten Luthers für Melanchthon 25 zur servitus deformis wurde, so war dies allermeist des letzteren eigene Schuld; er verrät dies auch selbst durch die bezeichnende Äußerung: fortasse sum natura ingenio servili. Aber der allgemeinere und tiefere Grund davon liegt darin, daß überhaupt dominierende starke Geister auf die schwächeren Gemüter neben sich psychologisch schon einen Druck ausüben, welcher diese reizt, sich desselben zu erwehren und sie, eben weil sie die 30 Schwächeren sind, nicht immer nach den besten Waffen greifen läßt. Melanchthon selbst sagt in seiner Postille IV. Bd S. 706: „non est tantus amor inferiorum erga superiores, quantus est superiorum erga inferiores, denn wie man pflegt zu sagen, die Lieb' steigt unter sich, nicht über sich; nehme solches ein jeder bei ihm selber ab und denke ihm nach." Giebt er uns damit nicht selbst den Schlüssel in die Hand? 35 Luther von seinem erhabeneren Standort aus kann gegen den unter ihm Stehenden die Liebe bewahren, auch wo er herrscht und zürnt; Melanchthons Liebe aber wird mehr und mehr zu scheuer Abhängigkeit, eben darum auch leicht, wenngleich vorübergehend, in seinem so leicht verletzbaren Gemüte zum Mißtrauen und empfindlichen Unmut.

Doch kehren wir zurück zu Melanchthons öffentlichem reformatorischen Wirken, so 40 tritt uns in demselben seine große Mäßigung, seine gewissenhafte Besonnenheit und Vorsicht und seine Friedensliebe entgegen. Hat seine Mitwelt und noch mehr die Folgezeit der herrschenden lutherischen Orthodoxie das Verdienst, welches Melanchthon eben vermöge dieser Eigenschaften um die Kirche sich erworben, nicht anerkennen wollen, so ist die unparteiischer richtende Gegenwart um so mehr verpflichtet, in dieser Beziehung „die gerechte 45 Dankbarkeit zu üben". Dafür setzen wir das ganze Bild seines öffentlichen Wirkens ein, wie wir es oben im einzelnen zu zeichnen versuchten. Nichts ist leichter, als den heroischen, alles niederwerfenden, um keine äußeren Folgen sich bekümmernden, gerade durchfahrenden Kriegsmut, die Blitze und Donner eines Geistes wie Luther mit einseitiger Vorliebe zu bewundern und zu preisen; nichts ebendarum aber auch ungerechter, als die weniger ge- 50 räuschvollen Tugenden der Mäßigung, Vorsicht, Gewissenhaftigkeit, Friedensliebe, und das milde Sonnenlicht, das von ihnen ausgeht, zu verachten oder zu verkleinern. Darum dürfen wir freilich nicht blind sein gegen die Fehler und Schwachheiten, welche die Kehrseite jener Tugenden bilden, und von den überscharfsichtigen Gegnern Melanchthons allein gesehen werden wollen. Die Mäßigung und Besonnenheit, die er sich selbst zuschreibt als 55 homini peripatetico et amanti mediocritatem, CR III, 383, wurde bei ihm häufig genug zu unentschiedener, inkonsequenter Halbheit, die gewissenhafte Vorsicht zu einer Bedenklichkeit und Aengstlichkeit, die vor lauter Wiegen und Wägen nicht zum Wagen und Handeln kommt und den besten Absichten die energische Spitze abbricht, ja zu einer oft wahrhaft peinlichen Mutlosigkeit, die, statt frisch zuzugreifen im Vertrauen auf die gute 60

Sache und denjenigen, welcher seine starke Hand über ihr hält, im Dorngehege des Zweifels über alle möglichen schlimmen Folgen hängen bleibt. Freilich muß man dabei wohl bedenken, daß Melanchthon nicht um seiner eigenen Person willen auf halbem Wege stehen blieb und von ängstlicher Sorglosigkeit sich beherrschen ließ, wenigstens dies gewiß nicht wollte, sondern um des Wohles des Ganzen, um des politischen Friedens und des stillen Gedeihens der Kirche willen, und daß diese sorgenvolle Ängstlichkeit und zögernde Bedenklichkeit auch mit einer zarten Gewissenhaftigkeit zusammenhing, welche nirgends das Rechte verfehlen wollte, und bei ihrem Thun und Lassen sich immer auch die große Verantwortung vor Augen stellte. An persönlichem Mute fehlte es ihm keineswegs; man erzählt von ihm, wie er wenige Jahre vor seinem Tode mitten unter einen tumultuierenden Studentenhaufen hinein dem gezückten Degen eines wütenden jungen Mannes entgegentrat, um die Ruhe herzustellen, Adam Vitae theolog. p. 357; und ebenso haben wir auch manche schöne Proben seines Mutes und seiner Festigkeit in seinem öffentlichen Auftreten kennen gelernt. Aber wir werden doch Melanchthon nicht Unrecht thun, wenn wir sagen: der Mut sei ihm mehr abgedrungen worden, wo er auf die Spitze hinausgestellt war, als daß er ihm natürlich gewesen. Dies gilt auch von der Art, wie er dem Wüten und Drohen des Kardinals Campegius zu Augsburg entgegentrat: „wir können nicht nachgeben, noch die Wahrheit verlassen; wir bitten aber um Gottes und Christi willen, daß uns unsere Widersacher dies nicht verdenken, und, so sie können, mit uns die Sache ordnen, d. i. uns das nachgeben, was wir mit gutem Gewissen nicht verlassen können; wir befehlen Gott dem Herrn unsere Sache; so Gott für uns ist, wer will wider uns sein? Endlich es folge daraus, was da wolle, so müssen wir unseres Glückes und Unglückes erwarten." CR X, 198. Überhaupt aber war Melanchthons Mut weniger aggressiver als passiver Art; aber diesen passiven Mut bewies er nun auch in ungewöhnlichem Maße nicht nur im willigen Aufsichnehmen und standhaften Ertragen dessen, was er in seinem Berufe und öffentlichen Wirken zu leiden hatte, sondern auch in der Festigkeit, ja Zähigkeit, mit welcher er die einmal gewonnene Überzeugung trotz der Ungunst, die sie fand, behauptete, wenn gleich dabei seine Ängstlichkeit, seine Friedensliebe und seine persönliche Abneigung gegen das öffentliche Handeln ihn abhielten, sie auch zu öffentlicher Geltung zu bringen. Bemerkenswert ist auch, wie dieses bedächtige, ängstliche, sorgenvolle Wesen, dieser nur passive Mut in seiner Frömmigkeit, so ungeheuchelt und innig diese auch war, in seinem Gottvertrauen sich abspiegelte. Als man ihn daran erinnerte, welche Kraft und Stärke Luther aus seinem Gottvertrauen und seinem gläubigen Gebete schöpfte, gab er die Antwort: wenn ich nicht selbst mein Teil sorge, so kann ich auch im Gebet nichts von Gott erwarten; so wahr dies an seinem Orte ist, so bezeichnet es doch den Mann, welchen seine Sorgen auch seinem Gotte gegenüber nicht ganz verlassen, wenn er auch sagt: si nihil curarem, nunquam implorarem Deum; cum autem curas finiat religiosa pietas precibus, nimirum expers esse curarum penitus illa nequit. Et curis igitur ad preces impellor, et precibus curas depello. Cam. Vita Mel. Strobel. p. 113. Es liegt ihm näher mit seinem Gott zu leiden und auf die Erlösung von allem Übel zu harren, als mit seinem Gott Thaten zu thun. Zur Bestätigung des bisher Gesagten verweisen wir auf die Worte Luthers in seinen Briefen an Melanchthon vom Ende Juni 1530: „Eurer großen Sorge, durch die ihr geschwächet werdet, bin ich von Herzen feind, denn die Sache ist nicht unser. Eure Philosophie, nicht eure Theologie plaget euch so — — als könntet ihr mit euren unnützen Sorgen etwas ausrichten. — — Du sagst: du könntest dein Leben wohl in die Schanze schlagen, seiest aber sorglich für die gemeine Sache. Ich aber, was die gemeine Sache anbetrifft, bin ich ganz wohlgemut und fein zufrieden, denn ich weiß, daß sie recht und wahrhaftig ist, und, das noch mehr ist, Christi und Gottes Sache selber. Derhalben bin ich schier als ein müßiger Zuschauer. — — Fallen wir, so fällt Christus auch mit, — und ob er gleich fiele, so wollte ich doch lieber mit Christo fallen, als mit dem Kaiser stehen." De Wette IV, 49. 62 f. Aber die Mäßigung, Besonnenheit, Gewissenhaftigkeit Melanchthons und die daran hängenden Fehler der Halbheit, Unentschiedenheit und Aengstlichkeit treten in das volle Licht erst, wenn wir den anderen Hauptzug seines Charakters und Handelns, seine Friedensliebe, dazu nehmen. Sein Widerwille gegen Streit und Zwietracht war, wie er selbst wiederholt versichert, ihm angeboren, CR III, 239 und hing zwar allerdings, wie man gewöhnlich sagt, mit einer sanfteren, wenigstens weicheren und stilleren Gemütsart zusammen, noch mehr aber wohl mit einem nicht nur ästhetischen, sondern auch sittlichen Schönheitssinn, der sich von allem Heftigen, Gewaltthätigen (immanitas Postill. II, p. 552), Rohen, Schroffen (horridum), Maßlosen (nimium) abgestoßen fühlte. Wenn man aber von einer sanfteren Gemütsart bei Melanchthon redet, so

kann dies doch nur recht verstanden werden, indem man sie zu seiner natürlichen Heftigkeit und Reizbarkeit ins rechte Verhältnis setzt. Er schreibt selbst von sich CR III, 1172: saepe ex animo indignor, scis enim me esse ὀξύχολον — iracundum (celeris sed brevis irae); und Camerarius redet von affectionibus animi vehementibus; graviter ergo commovebatur, eratque in eo impetus hic repentinus, qui tamen sedabatur celeriter. Vgl. was Ratzeberger über die Reizbarkeit Melanchthons in publicis et privatis lectionibus zu erzählen weiß, „denn er wollte seine rationem docendi ganz allein exacte ad unguem observiert haben" S. 92. Sanftmütig ist er von Natur nur insofern, als er überhaupt keiner tiefgehenden und andauernden Leidenschaft fähig war und die aufsteigenden Wellen immer wieder von seiner natürlichen Gutherzigkeit und seinem wohlwollenden Sinne gesänftigt wurden. Aus dieser Friedensliebe entsprang freilich auch jene Neigung sich anderen anzupassen, die wir z. B. in seiner Korrespondenz mit Erasmus, seinen Widmungen an Albrecht von Mainz, CR II, 611 ff. und an Cricius (vgl. Kawerau, Die Vers. Mel. zur kath. Kirche zurückzuf. S. 16), aber auch in seinem öffentlichen Verhalten vom Augsburger Reichstag bis zum Interim wahrnehmen. Derselben Quelle entstammt ferner das Bestreben, drohenden Differenzen durch Zurückhaltung auszuweichen, wie er es in seinem Verhältnis zu Luther in kritischen Zeiten wiederholt gezeigt hat. Kann man ihm hier den Vorwurf schwachmütigen Verschweigens nicht ersparen, so darf man doch auch nicht vergessen, daß er über diese Schwachheit je länger je mehr hinausgewachsen ist und unter den Beleidigungen und Kränkungen seiner letzten Lebensjahre eine wirklich bewundernswerte Festigkeit und Selbstbeherrschung bewiesen hat, die in der Demut und Kraft seines Glaubens begründet war. Was ihn bei seinen mannigfachen konziliatorischen Schritten leitete, war indessen nicht bloß persönliches Friedensbedürfnis, es war zugleich ein kirchlich konservativer Sinn, der schon in frühen Jugendeindrücken seine Wurzeln hatte. Es war ihm unvergeßlich, daß sein Vater sterbend die Seinen beschworen hatte, „sich nimmer von der Kirche Mitgliedschaft zu trennen"; Melanchthon erwähnt dies in der Postille (II, 477) und hat es neun Tage vor seinem Tod den Seinigen wiederholt. Auch in dem Brief an Carlowitz spricht er von der Freude, die er als Knabe gemäß einem Bedürfnis seiner Natur an den kirchlichen Ceremonien empfunden habe, CR VI, 883. Diese Eindrücke haben bei ihm, dem Laien unter den Reformatoren, keine Abschwächung erfahren durch ernüchternde Erfahrungen, wie sie den anderen Reformatoren aus eigener im Dienste der alten Kirche geübter, klerikaler Thätigkeit erwuchsen. So steht Melanchthon zu der kirchlichen Vergangenheit in einem Pietäts- und Respektsverhältnis, das es ihm viel schwerer macht als Luther, sich in den Gedanken der Unmöglichkeit einer Aussöhnung mit der katholischen Kirche zu finden. Bekannt ist, welches entschiedene Gewicht Melanchthon auf die Autorität der alten Kirchenlehrer, und zwar nicht bloß Augustins, sondern auch der griechischen Väter legt. So ist seine Haltung in Sachen des Kultus — auch aus ästhetischen Gründen — eine vorzugsweise konservative, ja im Leipziger Interim eine entschieden zu konservative gewesen; vgl. über die Liturgik Melanchthons Jacoby II, 154 ff. Ein Kryptokatholik, in dem Sinn, wie es die Corbatus und Schenk ihm schuldgaben, ist darum Melanchthon doch nicht gewesen. Nie hat er die Aussöhnung mit dem Katholicismus erstrebt mit Preisgebung der unantastbaren Errungenschaften des Protestantismus, vor allem der gereinigten Lehre; diese hält er vielmehr immer über alle Konzessionen hinaus; ebenso bleibt er im ganzen betrachtet doch fest in der Verwerfung alles dessen, was ihm als das „Abergläubische" im Kult und als das „Tyrannische" in dem Regiment der Kirche gilt. Ja er bezeichnet es öfters, z. B. CR VI, 164 als das Verbrechen der Blasphemie, wenn man um des äußeren Friedens willen zur Unterdrückung der anerkannten Wahrheit die Hand biete. Es ist ein lächerliches Mährlein, das Florimond de Remond in seiner histoire de la naissance et du progrès de l'hérésie in Umlauf setzte, und das leider in katholischen Kreisen immer noch kolportiert wird (s. die Erinnerungen an Amalie von Lasaulx, 1878, S. 357), daß der sterbende Melanchthon seiner Mutter, welche ihn beschworen, zu sagen, welche der beiden Religionen die beste sei, die ihrer Väter, oder die veränderte? — geantwortet haben soll: haec plausibilior, illa securior, s. Bayle, Dictionnaire, Art. „Melanchthon"; Salig, Historie der Augsb. Konf. III, 323. Melanchthons Mutter starb ja längst vor ihm, schon 1529, s. CR I, 1083. Dagegen ist die Erzählung wenigstens nicht unwahrscheinlich, wenn auch nicht sicher erweislich, daß Melanchthon, im Frühjahr 1529 von Speier aus nach Bretten gekommen, seine Mutter auf ihre Frage, was sie unter solchen Streitigkeiten der Gelehrten glauben solle, ihre Gebete hersagen ließ, die nichts Abergläubisches enthielten, und ihr dann sagte: ut pergeret, hoc credere et orare, quod credidisset et orasset hactenus, nec

pateretur se turbari conflictibus disputationum. Adam Vitae Theologorum 1620, p. 333, dagegen Strobel, Melanchthoniana p. 9 und dafür Förstemann, ThStK 1830, 127. Aber wie mag man daraus auf Unsicherheit seiner eigenen Überzeugung schließen? Allein wenn auch in die Redlichkeit seines Protestantismus kein Zweifel gesetzt werden darf, so bleibt er innerhalb dieses Protestantismus dem Katholicismus darin näher als Luther, daß er mehr auch auf die äußere Erscheinung, Verfassung und Gestaltung der Kirche Wert legte. Es zeigt sich dies in seiner ganzen Behandlung der „Lehre von der Kirche". Der ideale, wenn man so will, der kritische Begriff der Kirche, welchen die Reformatoren zunächst in der Polemik gegen das katholische Kirchentum geltend gemacht hatten, und der noch in den loci von 1535 ausgesprochen war, tritt seit 1537 bei Melanchthon zurück (obwohl er keineswegs aufgegeben wird, s. Variata VII, deutsche loci von 1558, CR XXII, 527). In den Vordergrund tritt der empirische Begriff der wahren sichtbaren Kirche, die bei den Evangelischen zu finden ist, vgl. Ex. Ordin. CR XXIII, 37, ecclesia visibilis in hac vita est coetus visibilis amplectentium incorruptam evangelii doctrinam et recte utentium sacramentis, in quo coetu Filius Dei efficax est et voce Evangelii et spiritu sancto multos regenerat ad vitam aeternam, vgl. Ritschl, Die Entstehung der lutherischen Kirche ZKG I. Die Beziehung der so beschaffenen Kirche auf Gott sucht dann Melanchthon — hierin mit dem späteren Luther eins — in dem gottverordneten Amte, dem ministerium evangelii, CR XXI, 833. XXII, 536. Das allgemeine Priestertum ist für Melanchthon wie für Luther kein kirchliches Verfassungsprinzip, sondern ein rein religiöser Grundsatz; „es bezieht sich auf die Stellung des Christen zu Gott, nicht auf seine Stellung im rechtlichen Organismus der Kirche" (Rieker, Die rechtl. Stellung der evang. Kirche Deutschlands S. 79 f.). Darum heißt es im Psalmenkommentar (1553): sacerdotes sunt omnes sancti, quorum aliqui suo tempore sunt vocati in ministerio, sed omnes uncti et vocati sunt ad confessionem, invocationem et ad sanctificationem, CR XIII, 1158. Diese religiöse Stellung der Gläubigen hebt darum die obedientia ministerio debita juxta evangelium nicht auf. Demgemäß enthält auch die erste evangelische Kirchenordnung, Melanchthons Visitationsartikel von 1528, keine Gemeindeordnung. Die Gemeinde erscheint nur als Objekt der Zucht, welche in den Händen des geistlichen Amtes und der Obrigkeit liegt (Richter, Gesch. d. evang. Kirchenverfassung 46 f.). Diesem Standpunkt entspricht es, daß Melanchthon auch die *πολιτεία* ecclesiastica, d. h. die überlieferten festen Formen der kirchlichen Verfassung und des kirchlichen Regiments und ihre persönliche Spitze, die Bischöfe zu erhalten strebt. Vgl. das Gutachten für die Bestallung von evangelischen Bischöfen in Kursachsen, CR IV, 698, sowie die Klage über den Verfall der kirchlichen Verfassung IX, 937.

An eine dem Staate unabhängig gegenüberstehende, völlig selbstständig verfaßte Kirche denkt darum Melanchthon doch nicht. Er teilt vielmehr mit Luther die Anschauung von der Pflicht der christlichen Obrigkeit für die Erhaltung der Religion und der kirchlichen Ordnung zu sorgen, ja er hat dieser theokratischen Anschauung den technischen bis ins 18. Jahrhundert gangbaren Ausdruck gegeben in der Bezeichnung der christlichen Obrigkeit als custos utriusque tabulae legis, CR XXI, 553. XVI, 91. So hat er auch nicht nur die strenge Maßregelung der Wiedertäufer, sondern auch die Hinrichtung Servets gebilligt. Die Konsistorien, denen die kirchliche Verwaltung auf den Gebieten der Reformation seit 1539 zufällt, faßt Melanchthon als Kirchengerichte auf, die deswegen aus geistlichen und weltlichen Beisitzern zusammengesetzt sein sollen. Vgl. De abusibus emendand. 1541, CR IV, 548 und die Wittenberger Reformation 1545, CR V, 579, im übrigen d. A. „Konsistorien" Bd X S. 753 f. Hat so Melanchthon keineswegs die Trennung der kirchlichen und bürgerlichen Gewalt ins Auge gefaßt, so hat er doch ihre Unterscheidung gefordert. Vgl. Augustana Art. XXVIII: Non commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis (§ 12), ein Satz, der sich übrigens weniger gegen Übergriffe der weltlichen Stände in die kirchlichen Dinge als gegen die politischen Ansprüche der Päpste und Bischöfe und ihre Versäumnis der kirchlichen Pflichten richtet (§§ 2. 13, vgl. Rieker a. a. O. S. 57). Indem die bürgerliche Obrigkeit mit den Mitteln des Zwangs die äußere Ordnung erhält, soll sie dem geistlichen Amt Raum geben, mit seinen geistlichen Mitteln der Predigt, Schlüsselgewalt und Sakramentsverwaltung das Volk Gottes zu weiden. Inhaber der kirchlichen Amtsgewalt ist, wie der Tractat. de potestate et primatu Papae (Libri symb. R. 353) ausführt, nicht ein besonderer durch spezifische Weihen sich fortpflanzender geistlicher Stand, sondern principaliter die Gesamtgemeinde. Diese soll darum ihre Vertretung nicht bloß in den Dienern am Wort, sondern auch an

den honestiores unter den Laien haben, für welche Melanchthon (nach Bugenhagens Vorgang) Mitwirkung bei der Pfarrwahl, der Kirchenzucht, ja sogar bei der Entscheidung über die Lehre auf den Synoden fordert (De abusib. emend., CR IV, 548).

Ein Mann der kirchlichen Union ist Melanchthon nicht in dem Sinne gewesen, daß er um der gemeinsamen praktischen Aufgaben willen über Differenzen in der Lehre hin- 5 weggesehen hätte. Als unerläßliche Basis der kirchlichen Einheit betrachtet er neben dem usus legitimus sacramentorum den consensus in doctrina evangelii incorrupta, CR XXIII, 37. XXIV, 502, und seine Entwickelung ging dahin, daß er je länger desto weniger „zwischen der religiösen Anschauung und der theologischen Formulierung des Glaubensinhalts, zwischen dem Evangelium als der Verkündigung des Gnadenwillens Gottes 10 und der rechten Lehre als der menschlichen Erkenntnis desselben unterschieden hat" (A. Ritschl in ZKG I, 90). Darum hat er sich so unabläßig bemüht, die Einheit in der Lehre durch theologische Eintrachtsformeln zu sichern. Aber seine Unionsformeln sind allerdings möglichst weit, auf das Praktisch-Religiöse, die „nützliche Lehre" mit Vermeidung „unnötiger Disputationen" beschränkt und biblisch einfach gehalten. Und darum hat 15 sich ihm doch unwillkürlich die Unterscheidung zwischen religiösem Bekenntnis und wissenschaftlicher Theologie aufgedrängt die er in einem Brief an Andr. Musculus ausspricht. CR VI, 105: nolo augere publicas discordias; non sum adeo morosus aut φίλαυτος, neminem a me ut dissentire velim; nam omnes in hoc docendi munere conjunctos, qui de summa doctrinae consentiunt, amicos inter se esse 20 statuo, etiamsi in explicatione alicujus rei non plane eadem dicunt. Freilich haben diese Anwandlungen von Weitherzigkeit nicht verhindert, daß Melanchthons strengere Theorie von der theologisch formulierten Lehre als dem Fundament der Kirche von der Folgezeit zur Richtschnur genommen und schon gegen ihn selbst gekehrt wurde. Vgl. Ritschl, ZKG I, und K. Sell, Phil. Melanchthon und die deutsche Reformation bis 1531, 25 S. 72 f. 117.

Als Gelehrter verkörpert Melanchthon in seiner Person die gesamte geistige Bildung seiner Zeit. Ein frühreifes Talent von lebhafter Beweglichkeit des Geistes, vielseitigem Interesse und der Gabe rascher Auffassung hat er sich schon in jungen Jahren ein reiches Wissen gesammelt. Aber bewundernswerter als der Umfang dieses Wissens, das sich auf 30 alle Fächer des damaligen gelehrten Betriebs ausbreitet, ist die Art, wie er es besitzt. Fast spielend findet er für alles, was in seinen Gesichtskreis getreten ist, die einfachste, lichtvollste, durchsichtigste, lehrhaft zweckmäßigste Form. Darum haben seine Lehrbücher, auch wenn sie die eigentliche Forschung nicht weiter führen, sich im hohen und niederen gelehrten Unterricht alsbald Bahn gebrochen und sich für mehr als ein Jahrhundert be- 35 hauptet. Aber das Wissen ist ihm nicht Selbstzweck, es steht im Dienste der sittlich-religiösen Bildung. Eloquenz und Erudition finden ihre Bestimmung darin, der Besserung der Sitten und zuhöchst dem Glauben zu dienen. In diesem Sinne hat der Praeceptor Germaniae nicht bloß für Wittenberg, sondern für ganz Deutschland eine Organisation der höheren Bildung geschaffen, die als Propädeutik für die religiösen Gedanken der Re- 40 formation gemeint war. Er ist der Vater des christlichen Humanismus, der auf die Richtung des wissenschaftlichen Lebens in Deutschland die nachhaltigste Wirkung geübt hat. (Vgl. Hartfelder, Ph. Mel. als Praeceptor Germaniae, Abschn. V u. VII; W. Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philos. VI, 226 ff.)

Seine wissenschaftlichen Arbeiten sind dem Inhalt nach nicht immer neu, originell 45 und tief, aber zweckmäßig, verständig, klar, nicht selten sinnig und fein. Auf die Darstellung verwendet er aus Gewissenhaftigkeit und Vorsicht wie aus Schönheitssinn die größte Sorgfalt bis auf die Wahl des einzelnen Ausdrucks hinaus und dies nicht nur in offiziellen oder für die Öffentlichkeit bestimmten Schriften, sondern auch in den Briefen an vertraute Freunde. Vgl. CR VI, 703 und Bretschneider in den Praemonenda zum 50 CR I, p. XXVII. Sein Stil ist natürlich und deutlich (sermo planus et purus, Camerar.), mehr nüchtern als schwungvoll, nie überladen und schwülstig, wenn auch nicht selten weitschweifig. Das Wort Dürers: simplicitatem summum esse artis decus hat ihm als Ideal vorgeschwebt. CR VI, 322. Gegen seinen lateinischen Stil steht seine deutsche Schreibweise erheblich zurück. Auch hier fehlt es zwar nicht an Klarheit 55 und Bestimmtheit; aber er bewegt sich, wie die meisten Humanisten der Zeit, im Deutschen nicht so leicht und frei wie im Lateinischen oder auch im Griechischen und erreicht jedenfalls bei weitem nicht die ursprüngliche Kraft und Schönheit der Sprache Luthers. (Vgl. Hartfelder a. a. O. Abschn. VI.) Sein akademischer Unterricht zog mehr an durch den Inhalt und die gebildete Form, sowie durch die instruktive, namentlich auch die Selbst- 60

thätigkeit der Zuhörer in Anspruch nehmende Methode als durch einen glänzenden rednerischen Vortrag. Es fehlte ihm nicht an natürlicher Beredsamkeit, obgleich er kein kräftiges Organ besaß und den Naturfehler einer stammelnden Zunge zu überwinden hatte, und er bildete dieselbe theoretisch aus durch das Studium der Rhetorik, und übte sich und seine Schüler fortan praktisch in ihr; aber seine Reden gleichen doch mehr einem sanft und klar dahineilenden Bache, der das Land befruchtet und die Umgebung ziert, während Luthers Beredsamkeit wie ein Waldstrom im Sturme daherbraust.

Was Melanchthons Bedeutung für die theologische Wissenschaft und zunächst für die Dogmatik betrifft, so besteht auch diese mehr in einer verarbeitenden als in einer schöpferischen Thätigkeit. Heppes Ansicht, Melanchthons Dogmatik bezeichne „die Krone aller protestantischen Systeme des 16. Jahrhunderts", da er durch konsequente Anwendung des teleologischen Prinzips „die Soteriologie in innigste organische Beziehung zur Theologie und Anthropologie gesetzt und so die im Christentum gegebene Vermittelung des Göttlichen und Menschlichen, des Natürlichen und Übernatürlichen zur reinsten wissenschaftlichen Anschauung gebracht habe" (Gesch. d. deutsch. Protestantism. I, 44), hat sich keinem der neueren Beurteiler bewährt. Ohne Frage reicht Melanchthons dogmatische Arbeit weder an die Kühnheit der Gedankenbildung Luthers noch an die systematische Geschlossenheit der Lehranschauungen Zwinglis oder Calvins heran. Er selbst charakterisiert sich zutreffender als Sammler und Ordner von Erkenntnissen, die andere, besonders Luther, gewonnen haben, CR XXI, 341: Cum viderem res magnas et necessarias divinitus patefactas esse in nostris ecclesiis per viros pios et doctos, duxi materias illas in variis scriptis sparsas colligendas esse et quodam ordine explicandas, ut facilius percipi a juvenibus possent. Hoc velut pensum debere me in hoc scholastico munere, quod gero, ecclesiae judicabam. Mit der klaren Wiedergabe der reformatorischen Gedanken für die Zwecke des Unterrichts sieht er seine Aufgabe erfüllt. Spekulative Verfolgung ihrer letzten Voraussetzungen und Konsequenzen liegt außerhalb seiner Neigung und seines Berufs, wie er ihn versteht. Er hält sich in der lebendigen Mitte, wo das unmittelbar Praktische zu finden ist, quae ad aedificationem conducunt, quae ad vitam accomodata sunt. Auch um eine strenge Verknüpfung der einzelnen Glieder des Lehrganzen bemüht er sich wenig. Seine Loci haben auch dann noch die Form isolierter Lehrstücke bewahrt, als sie durch die Erweiterung ihres Umfangs zu einer Dogmatik geworden waren. In richtigerer Würdigung der theologischen Individualität Melanchthons und ihrer Schranken haben Nitzsch, Dorner, und ihnen folgend Herrlinger, gemeint, „die vorwiegende Richtung auf das Sittliche" als den eigentümlichen Grundzug der Theologie Melanchthons bezeichnen zu sollen. Allein auch diese Meinung, obwohl sie etwas Richtiges enthält, ist doch nicht im stande, seine Eigenart zu erklären und insbesondere seine Abweichung von Luther prinzipiell zu begründen. Gegen sie spricht vor allem die Thatsache, daß Melanchthon in der Zeichnung des christlichen Lebensideals nicht weniger als in der Darstellung des christlichen Heilswegs den Spuren Luthers folgt. Als der „Ethiker der Reformation" könnte er doch nur dann mit Recht bezeichnet werden, wenn seine ethischen Gedanken auch inhaltlich einen Fortschritt über Luther hinaus darstellten. Ein solcher ist jedoch bisher nie aufgezeigt worden, denn die Vertretung der Freiheitslehre schafft nur Raum für eine bestimmte Weise sittlicher Betrachtung, ohne diese selbst inhaltlich zu fördern. Noch mehr aber fällt ins Gewicht, daß Melanchthon gerade in der Ethik kein Bedenken trägt, sich sehr nahe an die Arbeit der antiken Philosophie, speziell des Aristoteles und der stoisch-ciceronischen Moral anzuschließen, deren Abstand von der christlichen Sittlichkeit ihm nur unvollkommen bewußt wird. Wo Melanchthon den Vorzug des Christentums vor der Philosophie erörtert, da verweist er regelmäßig auf das Gut der Sündenvergebung, nicht auf die höheren ethischen Ziele, die es erschließt (vgl. Apol. R. 62). Daraus geht doch wohl hervor, daß ihm ein eigentümliches ethisches Verständnis des Christentums eben nicht geläufig war. Das Richtige, was diese Beurteilung Melanchthons im Sinne hat, wird man besser dahin bestimmen, daß er sich bemüht, die spezifisch christlichen Gedanken, in deren Auffassung er sich von Luther nicht prinzipiell sondern bloß individuell unterscheidet, mit einem auch außerhalb des Christentums vorhandenen sittlichen Idealismus in Verbindung zu setzen, um so das Christentum als den krönenden Abschluß aller menschlichen Gesittung erscheinen zu lassen. Indem er die lex naturae, das allen Menschen zugängliche Sittengesetz, mit der lex divina dem Inhalte nach gleichsetzt und die sittliche Erkenntnis als die höchste Leistung der sich selbst überlassenen menschlichen Vernunft auffaßt, ermöglicht er es sich, auch in der antiken Philosophie eine bleibend wertvolle Vorstufe der Erlösungsreligion zu sehen. Er legt Gewicht darauf, daß das Christen-

tum nicht ohne weitreichende Zusammenhänge in der Geschichte dasteht, sondern von der sittlichen Gedankenwelt des Altertums und der von Aristoteles ausgebildeten teleologischen Weltbetrachtung ein seine allgemeinsten Grundlagen bestätigendes Zeugnis empfängt. Dieser Gedanke, der seine Freiheitslehre, aber auch seine Lehre von der Buße sowie seine gesamte Bildungsreform bestimmt, entstammt aber wesentlich seinem humanistischen Interesse. Was 5 darum Melanchthon im letzten Grunde von Luther unterscheidet, das ist nicht sein vorwiegend ethisches Verständnis des Christentums, sondern die humanistische Denkweise, die den Untergrund seiner Theologie bildet, und die ihn geneigt macht, nicht nur eine gewisse sittlich-religiöse Wahrheitserkenntnis außerhalb des Christentums anzuerkennen, sondern auch die christliche Wahrheit selbst jener anzunähern, und so zwischen der christlichen Offenbarung 10 und der antiken Philosophie zu vermitteln. (Vgl. Tröltsch, Vernunft und Offenb. 171 ff., Dilthey, a. a. O. VI, 234 ff.)

Melanchthons dogmatische Abweichungen von Luther (vgl. neben Herrlingers Theol. Melanchthons, die Dogmengesch. von Loofs § 84 und Seeberg II, § 76) bestehen fast durchweg in Ermäßigungen der von diesem vertretenen Gedanken. Indem Melanchthon sie mit 15 der ihm eigenen zergliedernden Umsicht und Vorsicht lehrhaft formulierte, hat er sie zwar für die schulmäßige Überlieferung geeigneter gemacht, aber unverkennbar zugleich ihrer Wucht und ihrem Vollgehalt da und dort etwas abgebrochen. Nur gedämpft klingt die Stimme des großen Reformators aus Melanchthons Lehrschriften wider. Im einzelnen kommen die folgenden Punkte hierüber in Betracht: a) Das Gesetz spielt bei Melanchthon inso- 20 fern eine andere Rolle als bei Luther, als es ihm nicht bloß das Korrelat des Evangeliums ist, durch welches dessen Heilswirkung vorbereitet wird, sondern die unwandelbare, in Gott selbst begründete Ordnung der geistigen Welt, CR XXIII, 8. Danach bestimmt sich die Lehre von Christi Heilswerk, von der Bekehrung und vom neuen Leben. Die Vergebung der Sünden ist nur durch Befriedigung des Gesetzes ermöglicht worden. 25 Indem der Sohn Gottes es erfüllte und zugleich die von ihm verhängte Strafe trug, hat er eine Ausgleichung der Gerechtigkeit Gottes mit seiner Barmherzigkeit (temperamentum misericordiae et justitiae Dei) bewirkt, auf Grund deren den Schuldigen verziehen werden kann, CR XXIV, 78 f. XXV, 175 f. Damit reduziert Melanchthon Luthers viel reichere Anschauung von der Erlösung auf den Gedanken der gesetzlichen Ge- 30 nugthuung. Entsprechend muß aber das Gesetz auch im Leben des Christen zur Geltung kommen und zwar nicht bloß bei seiner Bekehrung, wovon nachher zu reden sein wird, sondern auch dadurch, daß er nach erlangter Vergebung aus ihm die Werke erkennt, in denen er seinen Gehorsam zu beweisen hat, XXIII, 417. In diesem Sinne lehren die Loci seit 1535 den dreifachen usus legis, XXI, 405 f. b) Am meisten ist es Me- 35 lanchthon verdacht worden, daß er im Unterricht der Visitatoren die von ihm selbst anfangs geteilte Einsicht, die wahre Buße komme aus dem Evangelium „aus Anbequemung an den Verstand der theologisch und religiös Ungebildeten" unterdrückt haben soll (Ritschl, Rechtf. u. Vers. I[2], 200). Allein gerade hier darf als erwiesen gelten, daß Melanchthon zwar nicht die ganze Anschauung Luthers von der Buße, wohl aber eine von diesem nie- 40 mals aufgegebene Überzeugung geltend gemacht hat. So nachdrücklich nämlich Luther darauf besteht, daß die Ertötung des Fleisches ein durch das ganze Leben des Gläubigen hindurch fortgehendes Werk des Geistes Gottes sei und darum erst im Gläubigen zu ihrer vollen Verwirklichung komme, so bestimmt hat er jederzeit gelehrt, daß man erst durch die Schrecken des Gesetzes hindurchgehen müsse, um für den Trost des Evangeliums empfäng- 45 lich zu werden. (Vgl. Art. Buße Bd III S. 589; Lipsius, Luthers Lehre v. d. Buße, 1892; Sieffert, Die neuesten Forschungen über Buße u. Glauben 1896.) Melanchthonisch ist dann allerdings, daß seit der engen Verknüpfung der mortificatio mit dem Gesetz ihre fortgehende christliche Vertiefung und Vollendung fast aus dem Gesichtskreis verschwindet (Apol. R. 165. CR XXI, 489.) Die Buße erhält nunmehr ihre lehrhaft fixierte Stelle 50 als Element der Bekehrung. Im Zusammenhang damit wird auch die Rechtfertigung, die bei Luther die allgemeine Form bezeichnet, in welcher der Christ seinen Heilsstand jederzeit begründet weiß, mit dem Akt der Bekehrung verknüpft und es entsteht ein Schema für die Genesis und den Verlauf des christlichen Lebens, das den späteren ordo salutis vorbildet. Bei Melanchthon lautet es: contritio, fides, donatio spiritus, novitas 55 vitae ac morum. CR XXI, 427. 489). Damit ist der Anfang gemacht, Stadien des christlichen Lebens „docendi causa" auseinanderzuhalten, die bei Luther nicht in dieser Weise geschieden sind. c) In derselben die christlichen Lebensvorgänge analysierenden Verständigkeit ist weiterhin Melanchthons Synergismus begründet. Nachdem er den Determinismus und die absolute Prädestination aufgegeben und dem Menschen eine, wenn 60

auch beschränkte, sittliche Freiheit zugeschrieben hatte, erschien es ihm geboten, auch den Anteil des freien Willens an der Bekehrung zu ermitteln. Dies geschah in den Loci von 1535 durch die bekannte Formel von den tres causae, welche bei der Bekehrung zusammenwirken: verbum, spiritus sanctus et voluntas non otiosa sed repugnans infirmitati suae CR XXI, 376. Seit 1548 gebraucht dann Mel. auch die erasmische Definition der Freiheit als facultas se applicandi ad gratiam. Sicherlich hatte Melanchthon Recht, wenn er sich eine Umwandlung der Persönlichkeit ohne freie Hingabe ihres Willens nicht denken konnte. Aber auch seine Gegner hatten Recht, wenn sie in dieser äußerlichen Nebeneinanderstellung der göttlichen und der menschlichen Kausalität eine Verdunkelung der religiösen Grunderfahrung sahen, daß das Wollen und Vollbringen des Guten — unbeschadet unserer formalen Freiheit — ein Geschenk der göttlichen Gnade ist (vgl. Luthardt, Lehre vom freien Willen, S. 149 ff.). d) In der Bestimmung des rechtfertigenden Glaubens hält sich Melanchthon anfänglich dicht an der Seite Luthers, indem er ihn als fiducia misericordiae divinae, CR XXI, 163, als velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum (Apol. R. 69) beschreibt und das assentiri omni verbo Dei wesentlich auf die Aneignung der göttlichen Heilszusage bezieht, CR XXI, 164. Auch in seinen späteren Äußerungen bleibt ihm dies immer die große Hauptsache (vgl. Explic. Symb. Nic.: haec fides est fiducia, quae pacem et vitam cordibus affert, CR XXIII, 458). Allein es fehlt seinem Glaubensbegriff doch ganz die mystische Tiefe Luthers. Und wenn die fides in die Bestandteile: notitia, assensus, fiducia zerlegt wird CR XXI, 790. 1079, so erscheint die Beteiligung des Gemüts erst als der Abschluß einer vorangehenden Verstandesoperation. So namentlich CR XXIII, 455: Fides est assentiri universo verbo Dei nobis tradito atque ita et promissioni gratiae et est fiducia acquiescens in Deo propter mediatorem. Gleichzeitig tritt als Glaubensinhalt neben dem Evangelium auch die Summe der Artikel des Glaubens auf, so daß der Glaube zunächst auf eine formulierte Lehre und erst durch deren Vermittelung auf die göttliche Heilsoffenbarung selbst bezogen erscheint, CR XXIII, 19. 454. Den Urheber dieser Darstellung selbst, der wußte, worauf der Accent zu fallen hatte, hat das allerdings nicht gehindert, nach wie vor die fiducia als die eigentliche Seele des Glaubens und die remissio peccatorum als das organisierende Prinzip der Glaubensartikel zu verstehen, vgl. CR XXI, 422. Aber die Formeln boten jedenfalls keine Gewähr, daß dieses persönliche Verständnis ihres Urhebers in ihnen fortlebte. Und so hat Melanchthons Glaubensbegriff wenigstens den Anknüpfungspunkt für die spätere Meinung der Orthodoxie gebildet, die Feststellung und Annahme der reinen Lehre könne und solle der persönlichen Glaubensstellung vorangehen und habe die Heilserfahrung zu ermöglichen. e) Dem intellektualistischen Glaubensbegriff entspricht eine gleiche Umgestaltung der Lehre von der Kirche. Auch sie wird nun zur Gemeinschaft derer, die an der rechten Lehre halten (vgl. Ritschl, JKG I und II). Ihre von Melanchthon betonte Sichtbarkeit beruht wesentlich darauf, daß auch an ihren nicht wiedergeborenen Gliedern doch das Merkmal des consensus de vera doctrina zu finden ist, CR XXI, 826. Gegenstand des Glaubens bleibt sie allerdings, sofern die Heilswirksamkeit ihrer Gnadenmittel nicht konstatiert werden kann, sondern nur dem Glauben an Christi Verheißung feststeht, XXIV, 365. 400 f. XXV, 148 f. Aber das Dasein der reinen Lehre ist doch schon für sich ein hohes Gut, es dient jenem Glaubensurteil als thatsächliche Basis seiner Anwendung und bildet so eine Vorstufe des wirklichen Heilsbesitzes. (Vgl. R. Seeberg, Begriff der Kirche I, 104 ff.) Daneben kennt Melanchthon aber auch noch eine andere, rein religiöse Betrachtung der Kirche; sie ist die Gemeinschaft der Anbetung Gottes XXIII, 213 ff., in welcher Gottes Schöpferabsicht ihr eigentliches Ziel erreicht, XII, 520. f) Endlich gehört in diese Reihe die schon früher dargelegte Lehre Melanchthons vom Abendmahl, die gleichfalls als eine Abschwächung der Glaubensmystik erscheint, mit welcher Luther die sinnlichen Elemente und die übersinnlichen Realitäten in Eines setzt, während Melanchthon mindestens ihre begriffliche Unterscheidung fordert. Überblickt man das Ganze, so ist kein Zweifel, daß Melanchthons lehrhafte Bemühungen die reformatorischen Gedanken nur in einer verkürzten und eingeengten Fassung schulmäßig weitergeleitet haben. Man wird aber doch Bedenken tragen müssen, die Verkümmerung des frischen und ursprünglichen Zugs der Reformation zu schulmäßiger Engherzigkeit ausschließlich oder auch nur vorzugsweise als seine Schuld zu betrachten, wie dies Ritschl will (Rechtf. und Vers. I [2], 260). Damit wird Melanchthons Einfluß — wenn auch in ungünstigem Sinne — weit überschätzt (Dilthey a. a. O. VI, 367: Sonderbare Macht einer einzelnen Person!). Im Eifern um die formulierte Lehre sind ihm seine Gegner wahrlich nicht nachgestanden, nur daß sie Luthers Äußerungen als ihre Formeln

verwendet haben. Wo wäre auch der geistige Erwerb einer großen, bewegten Zeit jemals ohne Abzug oder Vergröberung zum Gemeingut der folgenden Generationen geworden? Dieser in der Sache, wie in der Natur gerade seiner Arbeit liegenden Notwendigkeit hat auch Melanchthon seinen Tribut gezahlt. Aber man darf auch behaupten, daß trotz allen Ermäßigungen und Abschleifungen seiner eigentümlichen Lehrweise doch noch das reichere ursprüngliche Leben der religiösen Bewegung darin pulsiert und um seinen theologischen Ausdruck ringt. Und man darf fragen, ob eine tiefere und freiere Theologie ebenso geeignet gewesen wäre, in den kümmerlichen Zeiten des 17. Jahrhunderts die evangelische Wahrheit aufrecht zu erhalten und mit dieser zugleich den Ertrag einer Jahrhunderte alten wissenschaftlichen Erziehung zu übermitteln. Urteilt man nicht nach modernen Sympathien oder Antipathien, sondern wirklich historisch, so kann man die segensreiche geschichtliche Mission der melanchthonischen Theologie nicht verkennen, denn auch das, was uns heute als spröde Schale erscheint, hat einstmals dazu gedient einen edlen Inhalt für ein neues Aufleben unter einer günstigeren Sonne zu erhalten.

Das Denkmal der dogmatischen Entwickelung Melanchthons, so wie er von derselben fortlaufend öffentliche Rechenschaft gegeben hat, ist die Geschichte seiner Loci communes oder wie sie seit 1542 heißen, Loci praecipui theologici. Beabsichtigte er anfangs nur eine Entwickelung der Leitbegriffe, welche die evangelische Auffassung vom Heil und vom christlichen Leben ordnen und tragen, so sind die späteren Ausgaben dem Plan eines dogmatischen Lehrbuchs immer näher gekommen. Der Umfang der Schrift hat sich mehr als verdreifacht und auch die ursprünglich bei seite gestellten Lehrstücke von der göttlichen Trinität und der Person Christi sind mit in den Kreis der Besprechung gezogen worden, doch so, daß immer auf die neu gewonnenen Erkenntnisse der Reformation das Hauptgewicht fiel. Änderungen in kleinem Maßstab und von wesentlich formeller Bedeutung enthält schon eine Wittenberger Ausgabe von 1522; sie beziehen sich auf die Artikel vom freien Willen, von den Mönchsgelübden, dem Unterschied des A und des NT, der Abrogation des Gesetzes und dem Ärgernis. Straßburger Drucke von 1523 und 1525 bieten einen Zusatz De duplici justitia regimineque corporali et spirituali, der gegen wiedertäuferische Anschauungen gerichtet ist. Dem theologischen Standpunkt nach gehören jedoch alle vor der Wittenberger Ausgabe von 1535 erschienenen Texte zusammen als die erste Periode der Loci. Für sie ist charakteristisch die schroffe Betonung der Notwendigkeit alles Geschehens, die energische Ablehnung des Aristoteles und die noch unentwickelte Sakramentenlehre. Die schon 1530 geplante (CR II, 457) Neubearbeitung erfolgte 1535. Hier wird aus Anlaß des Auftretens von Servet und Campanus auch die Gotteslehre und das Dogma von der Trinität aufgenommen, die Lehre von der Notwendigkeit alles Geschehens verworfen und der freie Wille als mitwirkende Ursache bei der Bekehrung behandelt. Die Rechtfertigungslehre empfängt ihre forensische Form und die Notwendigkeit der guten Werke wird im Interesse der moralischen Disziplin betont. Die Sakramentenlehre erhält eine neue Fassung unter Abweisung der Zwinglianer und Anabaptisten und unter dem Titel de regno Christi wird der Chiliasmus bekämpft. Die 3. Periode des Buchs umfaßt die Ausgaben von 1543 bis zu der letzten von Melanchthon selbst veranstalteten, Leipzig 1559. Sie unterscheidet sich von den früheren Bearbeitungen durch das stärkere Hervortreten des theoretischen, überhaupt des rationalen Elements. Melanchthon wendet sich in der Trinitätslehre gegen pantheisierende Gedanken, umgrenzt die Freiheit des natürlichen Menschen sorgfältiger, entwickelt eingehend die Notwendigkeit der guten Werke und ihr Verhältnis zur Gewißheit der Versöhnung, sowie den Sinn der Lohnverheißungen der Schrift; er verteidigt ausführlicher Alter und Recht der Kindertaufe und präzisiert die Lehre vom Abendmahl dahin, daß Christus in ihm wirksam und substantiell gegenwärtig sei. Genaueres über die Geschichte der Loci ist in den einleitenden Bemerkungen CR XXI zu finden. Ihre Vorgeschichte ist bei Plitt-Kolde eingehend dargestellt.

Für die Ethik kommt Melanchthon als Bewahrer und Erneuerer der antiken Moraltradition wie als Vertreter der evangelischen Lebensauffassung in Betracht. Seine ausdrücklich der Moral gewidmeten Schriften bewegen sich vorwiegend in der ersteren Richtung. Wir haben von ihm Prolegomena und Scholien zu Ciceros Offizien XVI, 530. 617, und Kommentare zur nikomachischen Ethik und zur Politik des Aristoteles ib. 276 ff. Zeugen schon diese von dem nicht bloß formalen sondern auch inhaltlichen Interesse, das er der ethischen Arbeit der Alten entgegenbringt, so sehen wir ihn auch in seinen eigenen Schriften den Spuren jener folgen. Mehr noch als Aristoteles ist es jedoch Cicero, dem er sich anschließt. Die Epitome philosophiae moralis von 1538 (XVI, 21 ff.) be-

spricht in ihrem Eingang das Verhältnis der philosophischen Moral zum Gesetz Gottes und zum Evangelium. Die Moralphilosophie weiß zwar nichts von der Gnadenverheißung des Evangeliums, aber sie ist die Entfaltung des natürlichen Gesetzes, das Gott dem Menschen ins Herz gegeben hat und das deswegen einen Teil des göttlichen Gesetzes darstellt. Das infolge der Sünde nötig gewordene geoffenbarte Gesetz unterscheidet sich vom natürlichen nur durch seine größere Vollständigkeit und Deutlichkeit. Die Grundordnungen des sittlichen Lebens sind auch der Vernunft erkennbar, undeutlicher die Gebote der ersten, sicherer die der zweiten Tafel. Darum darf die Entwickelung der Moralphilosophie aus den natürlichen Erkenntnisprinzipien nicht versäumt werden; sie ist nützlich für Jurisprudenz und Politik und auch der Theologe kann aus ihr den Wert der staatlichen Einrichtungen und Gesetze sowie der ganzen bürgerlichen Lebensordnung erkennen lernen. Die philosophische Moral mit der justitia civilis, die sie lehrt, hat darum pädagogischen Wert für die justitia spiritualis, die das Evangelium erschließt. Es wird darum auch von Melanchthon zwischen natürlicher und geoffenbarter Moral nicht streng geschieden. Die Einteilung der Tugenden wird dem Dekalog entnommen p. 61 ff. und eingehend die Pflicht der Obrigkeit erörtert für die wahre, dem Evangelium gemäße Gottesverehrung Sorge zu tragen, p. 85 ff. Die zweite Bearbeitung dieser Schrift unter dem Titel Ethicae doctrinae elementa von 1550 ib. p. 165 ff. unterscheidet sich von der ersten nicht prinzipiell, sondern nur durch das stärkere Hervortreten der theologischen Interessen. Den Beitrag Melanchthons zur eigentlich christlichen Ethik müssen wir in Augustana und Apologie sowie in den Loci suchen. Hier hat er im Anschluß an Luther das evangelische Lebensideal gezeichnet, die freie Verwirklichung des göttlichen Gesetzes durch die im Glauben beseligte und von Gottes Geist erfüllte Persönlichkeit. Ihren Einheitspunkt finden die philosophische und die theologische Gedankenreihe in der Anerkennung der Würde des bürgerlichen Lebens, seiner Obrigkeit und seiner natürlichen Ordnungen, in welcher antike Moral und Reformation zusammentreffen. Daß das evangelische Lebensideal doch reicher ist und für Familie, Beruf und soziales Verhalten höhere Ziele steckt, kommt freilich nur unvollkommen zum Ausdruck. (Vgl. Luthardt, Melanchthons Arbeiten im Gebiet der Moral, 1884; Költzsch, Melanchthons philosoph. Ethik, 1889; Dilthey, Archiv für Gesch. d. Philos. VI, 355; H. Maier, ebendas. XI, 212 ff.) Als Schüler Melanchthons, die auf der Grundlage seiner ethischen Gedanken weitergebaut haben, sind zu nennen Dav. Chyträus, Nik. Hemming, Vict. Strigel, Paul von Eitzen (Luthardt, Gesch. d. chr. Eth. II, 94 ff.).

Dem Schriftstudium hat nicht bloß Melanchthons eigene Thätigkeit von Anfang bis zuletzt gegolten, er hat es auch im niederen und im höheren Unterricht sowie bei den Geistlichen gefördert (vgl. Unterricht der Visitatoren, Brevis discendae theologiae ratio 1530, CR II, 456 und die Reden XI, 775. 895). Sein Verhältnis zur Schrift ist nicht das freie, ursprüngliche, religiös-geniale Luthers, es ist mehr Reflexion und mehr gesetzliche Gebundenheit darin; aber darum ist seine Formulierung der Schriftautorität für die Folgezeit nur um so maßgebender geworden. Nachdem er schon in seinen Baccalaureatsthesen (Plitt-Kolbe, Urgestalt der Loci³, S. 251), der Defensio contra Eckium, CR I, 113 und dem Brief an Joh. Heß, 1520, I, 137 das protestantische Schriftprinzip ausgesprochen hatte, hat er dasselbe später in den Loci, wie in der Schrift De ecclesia et auctoritate verbi Dei, 1539, XXIII, 585 ff. weiter entwickelt. In späterer Zeit hat er auch bereits außer dem testimonium spiritus sancti Wunder, Weissagungen, die Standhaftigkeit der Märtyrer u. a. als Beweis für den Offenbarungscharakter der Schrift geltend gemacht. VII, 1078 ff. Sein bekannter Ausspruch: omnis theologus et fidelis interpres doctrinae coelestis necessario debet esse primum grammaticus, deinde dialecticus, denique testis (s. Strobel, Historisch-Litter. Nachr. v. Mel. Verdiensten um die H. Schrift, 1773), bezieht sich zwar nicht bloß auf die Exegese, sondern auf die Aufgabe der Theologie überhaupt; er ist aber immerhin auch für seine hermeneutischen Grundsätze bezeichnend. Er ist mit Luther aufs lebhafteste durchdrungen von der Notwendigkeit einer genauen Sprachkenntnis für die Auslegung der hl. Schrift, d. h. der griechischen Sprache des Neuen Testaments, aber auch der LXX (von der er eine neue Ausgabe bevorwortet hat, Basel 1545) und der hebräischen (vgl. mehrere seiner Reden in den declamationes über das hebräische Sprachstudium) — und weiter als Voraussetzung davon, der klassischen Sprachen überhaupt; dies vor allem im Gegensatze zu den „hallucinationes" der scholastischen Exegese und im Interesse der Reformation der Lehre. Melanchthon preist es als göttliche Wohlthat, daß die Schrift durch Luthers Bibelübersetzung auch in die Hände des Volkes gekommen sei, CR XI, 710. 729, und er ist Luthers steter Gehilfe bei diesem Werk gewesen, wie denn die Übersetzung der beiden Bücher der Makkabäer in Luthers

Bibel von Melanchthon herrühren soll. Auch eine 1529 in Wittenberg erschienene Lateinische Bibelübersetzung wird als gemeinschaftliches Werk von Melanchthon und Luther genannt (vgl. Bd III, S. 44). Aber für die Erkenntnis und Bewahrung der reinen Lehre fordert Melanchthon steten Rückgang zu den „Quellen", s. Kolosserbrief 1534: quemadmodum initio ecclesiae donum linguarum donatum est apostolis, ut evangelium spargere inter gentes possent, ita et hoc seculo videntur linguarum studia esse excitata ad ecclesiasticam doctrinam repurgandam. Übrigens ist ihm der grammaticus auch der Philolog im modernen Sinne, dem die Kenntnis der Geschichte, Archäologie, Geographie des Altertums zu Gebote stehen muß; und er weiß auch recht wohl, wie überhaupt ohne allgemeine wissenschaftliche Bildung und Kenntnisse eine Auslegung der Bibel nicht möglich ist, qui sacras literas sine aliarum artium ac literarum adminiculo tentant, nae illi sine pennis volaturi sibi videntur, CR I, 594. Das zweite Haupterfordernis für den biblischen Exegeten ist die Kenntnis der Grundsätze der Dialektik und Rhetorik, der ersteren für die logische Analyse und namentlich auch für die weitere Entwickelung des Gedankengehalts, der letzteren für die richtige Auffassung der stilistischen Form und der schriftstellerischen Komposition der Schriften, s. El. rhet. CR XIII, 419. Nur auf diesem Wege gewinnt man nach ihm das Verständnis des Ganzen und Einzelnen in- und miteinander, Post. II, 583. Es gilt das aber nicht nur von der einzelnen Schrift, sondern von der Bibel überhaupt im großen, daß das Einzelne nur aus dem Ganzen erklärt werden kann; man muß erklären ex analogia scripturae; übrigens faßt er die Analogie der Schrift nicht nur formal, sondern auch material als die Summe der Heilswahrheit, Rhet. CR XIII, 470 und 472, namentlich als den Grundgegensatz von Gesetz und Evangelium, ebendaselbst 468. Endlich versteht es sich eigentlich von selbst, daß Melanchthon eine richtige Erklärung der hl. Schrift nicht für möglich hält, objektiv ohne Erleuchtung durch den hl. Geist, subjektiv ohne lebendigen Glauben; im Kommentar zum Kolosserbrief vom Jahre 1534 sagt er: ich meine, geistliche Dinge können nicht erkannt werden, wenn unsere Herzen der hl. Geist nicht bewegt und lehrt; und ebenso verlangt er, daß mit dem Lesen der hl. Schrift Übungen in der Gottseligkeit verbunden werden müssen, wenn man die Gabe der Auslegung erlangen soll. Dieses donum interpretationis, das Licht, welches der hl. Geist in den Gläubigen anzündet, ist allezeit in der Kirche gewesen (wenn auch nicht an eine kirchliche Würde oder Mehrheit gebunden); daher legt gerade Melanchthon auch für die Schriftauslegung auf den consensus doctrinae großen Wert. Nur ist jede Ueberlieferung darauf anzusehen, ob sie eine sententia verae ecclesiae ist. So bleibt wenigstens in thesi festgehalten: judicem ipsum esse verbum Dei, CR XXI, 836; XXIII, 604. Was die Methode der Auslegung betrifft, so kämpft Melanchthon mit großem Nachdruck für die Einheit des Sinnes, und zwar des sensus literalis im Gegensatz gegen die quatuor sensus Scholasticorum, die er in dieser Hinsicht mit Spinnen vergleicht (prodigiosa metamorphosis quadrifariae interpretationis, CR XIII, 468). In derselben Stelle zeigt er, wie das Weitere, das man außer dem buchstäblichen Sinn in den Worten der Schrift suche, nur, sei es dogmatische oder praktische, Anwendung und Entwickelung sei, vgl. Post. II, 346. Melanchthon ist jedoch auch der Meinung, daß die Entwickelung des dogmatischen Gehaltes mittelst der Dialektik (das ratiocinari) wesentlich zur Aufgabe des Exegeten gehöre. Grammatische, etymologische Erklärungen finden wir am meisten in seiner Postille, die aus mündlichen Vorträgen hervorgegangen, und beim ersten Kapitel des Römerbriefes, wo er nach der Erklärung einer Reihe einzelner Wörter beifügte: hanc grammaticam ennarrationem addidi, ut juniores assuefiant ad diligentiam in consideranda proprietate verborum, CR XV, p. 840, womit zu vergleichen sind seine Bemerkungen über die Erklärung des ATs, CR XI, 715. Daraus müssen wir schließen, daß er diese grammatisch-philologische Erörterung hauptsächlich dem mündlichen akademischen Unterricht zugewiesen wissen wollte. In den Kommentaren dagegen, die er veröffentlicht hat, tritt das theologus debet esse grammaticus entschieden zurück gegen das andere: debet esse dialecticus et testis; die sachliche, dogmatische, apologetisch-polemische Erörterung nimmt fast den ganzen Raum ein, offenbar, weil es in dieser Zeit galt, vor allem die evangelische Wahrheit aus der Schrift festzustellen und zu bezeugen. Dieser überwiegend auf das Sachliche ausgehende, näher dogmatische Charakter seiner Exegese führt freilich dann auch bei ihm die Fehler mit sich, denen eine dogmatische Auslegung so leicht verfällt. Sein Bestreben, die genaueste Disposition im Texte nach den Regeln der Rhetorik aufzusuchen, geht ohne Willkür nicht ab, und seine Selbstrechtfertigung in s. disp. orat. in Ep. ad Rom. ist eine Selbstanklage. Und wenn auch seinen Ex-

klärungen im allgemeinen das Lob der Natürlichkeit und Verständigkeit nicht abgesprochen werden kann, so hält er sich doch, so streng er in der Theorie über die Allegorie urteilt, in der Praxis der Auslegung vom Allegorisieren nicht frei, aber er opfert nie, wie die eigentlichen Allegoriker, den buchstäblichen Sinn auf und behandelt die Allegorie wirklich 5 mehr als geistige Anwendung. Seine Allegorien sind — einzelne Verirrungen des Geschmacks abgerechnet — in der Regel nüchtern und praktisch, oft witzig, wie wenn er unter den Geigern und Pfeifern bei der Tochter des Jairus die consolationes philosophicas versteht. Von seinen Kommentaren sind die über die alttestamentlichen Schriften, Genesis, Proverbien, Daniel, Psalmen &c. weniger bedeutend als seine neutestamentlichen, wie er 10 auch von sich bekennt, daß er die lingua prophetica mediocriter verstehe, CR XI, 715. Unter den neutestamentlichen sind die wichtigsten seine wiederholten Auslegungen des Römerbriefs, zuerst 1522 von Luther ohne seinen Willen herausgegeben, dann neu bearbeitet 1532, 1540 und 1556, ebenso der 1527, dann in veränderten Ausgaben 1529, 1534 und 1559 erschienene Kommentar über den Kolosserbrief, beide mit vielen Exkursen. 15 Unter seinen Schriften über die Evangelien sind die Annotationes in Ev. Johannis 1523, aber auch die Enarratio in Evangelium Johannis 1536, zuerst unter Crucigers Namen erschienen, aber ihm wesentlich angehörig, dogmatisch nicht uninteressant. Im allgemeinen steht Melanchthon als Exeget hinter dem Tiefsinn Luthers zurück und wird von Calvin übertroffen durch das harmonische Verhältnis des philologischen und theologi20 schen Faktors der Auslegung. Dagegen darf man der Exegese Melanchthons „Besonnenheit und veredelte Popularität“ (Gaß, Geschichte der pr. Dogm., 1, 158) nachrühmen und hervorheben, daß die Kommentare Melanchthons, weil er am meisten unter den Reformatoren in der Weiterbildung seiner Theologie von der Schrift sich belehren und berichtigen ließ, mehrfach sehr bedeutsam in die Lehrgeschichte des Protestantismus eingegriffen 25 haben. Ueber Melanchthons hermeneutische Grundsätze, die in Flacius ihren Fortbildner gefunden haben, vergleiche Herrlinger, Theol. Melanchthons S. 347—89. Über seine Schriftauslegung Thilo, Melanchthons Dienst an Hl. Schrift, 1860 u. Cornill, Melanchthon als Psalmenerklärer 1897.

Auch für die historische Theologie in ihrem akademischen Betrieb ist das Vorbild 30 und die Anregung Melanchthons bis ins 17. Jahrhundert in erster Linie maßgebend gewesen, mehr als die an sich ja ungleich bedeutendere Leistung der Centuriatoren. Nachahmung fand namentlich die Behandlung der Kirchengeschichte im Zusammenhang mit der Staatsgeschichte, wie sie Melanchthon, seinerseits den griechischen Kirchenhistorikern seit Eusebius folgend, in der von ihm umgearbeiteten Chronik des Cario nach dem Schema der 35 vier danielischen Monarchien durchgeführt hatte, s. CR XII, 711 ff. Ferner haben wir von Melanchthon einen ersten protestantischen Versuch der Dogmengeschichte in der Schrift de ecclesia et auctoritate verbi Dei 1539, CR XXIII, 595, nachdem schon 1530 die Sententiae veterum aliquot patrum de coena domini vorangegangen waren. Der erstgenannten Schrift liegt die apologetisch-polemische Tendenz zu Grunde, 40 die Übereinstimmung der Evangelischen mit der ecclesia vera, d. h. mit den in allen Jahrhunderten zu findenden testes veritatis nachzuweisen, so jedoch, daß sowohl die Lehre der scriptores ecclesiastici, wie die Beschlüsse der Synoden der Beurteilung aus der Schrift unterworfen werden. Mit Vorliebe endlich hat Melanchthon in seinen Declamationes und in der Postille das biographische Element der Kirchengeschichte gepflegt und 45 gelegentlich für die Behandlung der christlichen Biographie ein Schema aufgestellt, CR XXV, 83 f.

Über Melanchthons Bedeutung für die Geschichte der Homiletik s. d. A. Bd VIII S. 297. Im Unterschied von Luther und seiner „heroischen“ Predigt gilt M. von alters her als Urheber einer mehr methodischen, speziell der thematischen Predigtweise in der 50 evang. Kirche. Aber von dem künstlichen Rhetorisieren und abstrakten Dogmatisieren einer späteren Zeit hält M. sich ferne sowohl in den Annotationes in Evangelia 1544, CR XIV, 163 f. und in den für den Vesperprediger an der Wittenberger Kirche, Fröschel, ausgearbeiteten Conciones in ev. Matthaei 1558, a. a. O. 535 f., als in deutschen, für den Meißener Dompropst Georg von Anhalt verfaßten Predigten (ein Auszug bei 55 Schuler, Gesch. der Veränderungen &c., I, 237, vgl. 70). Selbst als Prediger aufzutreten, konnte Melanchthon sich nie entschließen, schreibt er doch an Brenz geradezu: ego concionari non possum, CR III, 170. Melanchthons Postillen CR XXIV und XXV sind zwar ursprünglich aus der Absicht hervorgegangen, den in Wittenberg studierenden Ungarn, welche die deutschen Predigten in der Kirche nicht verstanden, diese Predigten zu 60 ersetzen durch eine Erklärung der ev. Perikopen, welche er an Sonn- und Festtagen in

seinem Hause und dann bei vergrößertem Zulauf auch anderer Zuhörer im öffentlichen Hörsale, namentlich im letzten Jahrzehnt seines Lebens gab; aber diese Erklärung, in lateinischer Sprache vorgetragen, war ein Mittelding zwischen Vorlesung und Predigt, indem er sich nicht auf das Erbauliche beschränkte, sondern auch Dogmatisches, Grammatisches und Historisches einflocht, in freierer, vertraulicher Vortragsweise. Für die beiden erstgenannten, mehr für die Gemeinde berechneten Evangelienerklärungen ist charakteristisch die Besprechung vieler ethischer Einzelfragen, ebenso für Melanchthons Catechesis puerilis 1532, CR XXIII, 117, ein Religionslehrbuch für jüngere Studierende, das eingehend, selbst kasuistisch, den Dekalog, dann — gut lutherisch — die Lehre von Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und guten Werken, endlich die Sakramente behandelt, nicht aber das Symbolum und das Vaterunser. Dagegen enthält der deutsche Katechismus Melanchthons 1549 (zunächst für seine Tochter aufgesetzt, abgedruckt bei Langemack, Histor. catechet. II, 496) ganz nach Luthers Anordnung die 10 Gebote, den Glauben und das Vaterunser, nebst kurzer Erklärung, vgl. Zezschwitz, System der Katechetik, II, 1, 314. 320. Ursprünglich für Melanchthons Schola privata bestimmt war das Enchiridion elementorum puerilium, CR XX, 394 ff., ein Lesebuch für den ersten lateinischen Unterricht, welches im humanen Geist Melanchthons den Elementen der kirchlichen Erziehung (Vaterunser, Ave Maria, Symbolum, Morgen- und Abendgebete &c.) und biblischen Lesestücken (Bergpredigt, Rö 12, Jo 13) auch moralische Sentenzen der 7 Weisen und ein Stück aus Plautus anreiht a. 1524.

Nehmen wir endlich hinzu, daß wir in der brevis discendae theologiae ratio 1530, CR II, 456 f. von Melanchthon die erste protest. Schrift über die Methode des theologischen Studiums besitzen, so sehen wir: Auf sämtlichen Gebieten der Theologie hat Melanchthon bahnbrechend oder doch fördernd gewirkt. Rothe hat nicht zu viel gesagt: „Was in der Reformationszeit für den Aufbau einer evangelischen Theologie in Deutschland geschehen ist, war sein Werk. Der eigentliche Begründer einer deutsch-evangelischen Theologie war Melanchthon" (Gedächtnisrede 1860, S. 23. 28). Aber weit hinaus über die Grenzen der Theologie, auch auf dem allgemein wissenschaftlichen Gebiet, läßt sich die maßgebende oder doch nachhaltige Einwirkung Melanchthons über ein Jahrhundert lang verfolgen.

Als Philologe und Pädagog ist Melanchthon der Geisteserbe der süddeutschen Humanisten, seines Oheims Reuchlin, eines Wimpheling und Rudolf Agricola, die im Unterschied von den Italienern, aber auch von dem Erfurter Kreis eine ethische Auffassung und Wertung der literae humanae vertreten. Die artes liberales sind ihm nie Selbstzweck oder bloß Mittel für idealen Genuß, obwohl er ihren Wert in letzterer Beziehung feinsinnig zu würdigen weiß, s. z. B. CR XI, 236. 373. Die klassische Bildung steht bei ihm auch nicht bloß im Dienst höfischer Repräsentation und Politik. Allerdings sehen wir Melanchthon auf den Reichstagen und Kolloquien und in den für ihre Zwecke verfaßten kirchenpolitischen Schriftstücken, dann in seinen Declamationes, in seinen lateinischen Poesien, die ja meistens Epitaphien, Dedikationen, Epigramme sind, s. CR X, auf protestantischer Seite eine ähnliche Stelle einnehmen, wie sie so mancher italienische Humanist als Orator oder poëta laureatus am Hof eines Fürsten oder des Papstes bekleidete, vgl. Burckhardt, Kultur der Renaissance in Italien I, 272. Die Alten sind ihm zunächst und zuerst die Quellen reineren Wissens, der historiae; auch für alle realen Wissenschaften, die Jurisprudenz, Medizin, Mathematik, Geschichte ist man an die Schriften der Alten gewiesen; namentlich aber bietet das klassische Studium für die Theologie das instrumentum dar, durch welches die Schrift aufgeschlossen und das reine Schriftverständnis bewahrt wird, s. CR XI, 858; V, 125. Weiterhin und hauptsächlich sind die Klassiker das trefflichste Bildungsmittel für die Jugend, und zwar ebenso wegen ihrer schönen Form, durch deren Verständnis und Nachahmung man feiner empfinden, richtig denken und sprechen lernt, als wegen ihres sittlich bildenden Inhalts (τὸ ἠθικόν CR XI, 404). Melanchthon kommt auf dem Gebiet der Philologie nicht als Herausgeber klassischer Schriftsteller, noch weniger als Kritiker in Betracht — sein Jugendgedanke, den reinen Aristoteles zu edieren, ist ein frommer Wunsch geblieben, — er dient mit seiner Philologie aus innerem Beruf (s. besonders die Epistola de se ipso CR IV, 720) ganz überwiegend der gelehrten Schule, durch seine Bearbeitungen der lateinischen und griechischen Grammatik, die bis ins 18. Jahrhundert im Gebrauch blieben, durch eine Reihe von Kommentaren CR XVI—XVIII, in denen ein reiches Wissen und im ganzen auch ein guter Takt und Geschmack nach Maßgabe der damaligen Hilfsmittel sich erkennen lassen, namentlich aber durch seine nach

allen Seiten auch auf dem Gebiete der Schule wirksame organisatorische Thätigkeit, durch welche er der Begründer der gelehrten Schule des evangelischen Deutschlands geworden ist (s. den von ihm gebilligten Plan der Schule von Eisleben 1525, die von ihm selbst herrührende Ratio scholae Norembergae nuper institutae 1526 und die sächsische Schulordnung in den Visitationsartikeln, CR XXVI 90—96; Hartfelder, Ph. M. 431 ff.). Es ist nun aber keine ausschließlich humanistische, sondern eine christlich humane Bildung, der die melanchthonische Gelehrtenschule dienen will. Der technische Schulbetrieb dient allerdings — nach dem Vorgang des Quintilian und Erasmus — in erster Linie der eloquentia, die durch lectio, exercitium styli, imitatio, declamatio — das lateinische Versemachen nicht zu vergessen — erzielt werden soll. Aber wesentliche Momente der eloquentia sind die scientia judicandi, und die eruditio (rerum cognitio), und sie bekommt einen sittlichen Gehalt, als Vorbedingung zur humanitas, im Gegensatz zur vita Cyclopica; eloquentia und sapientia sind unzertrennlich, CR IX, 689, XI, 865. Der Zweck, dem die Gelehrtenschule dienen will, ist der: ut mores literis ad virtutem, ad humanitatem, ad pietatem excitentur ac formentur, CR XI, 108. In der näheren Bestimmung dieses christlich humanen Bildungsideals unterscheidet sich nun aber Melanchthon deutlich von Erasmus, dessen pädagogische und methodologische Schriften er sonst hoch in Ehren hält. Die philosophia christiana, d. h. der zur Popularphilosophie sich verflachende Platonismus, den Erasmus, z. B. in dem Enchiridion militis christiani, gleichsam als eine esoterische Religion der Gelehrten dem positiven Christentum unterschieben will, wird von Melanchthon verworfen (vgl. Hartfelder S. 374 und CR XX, 701). Ihm vertritt das klassische Altertum die justitia civilis, die aber nur eine Vorstufe für die justitia spiritualis evangelii ist, wenn sie auch selbst non sine afflatu numinis sich entwickelt hat, XI, 408. So wird Melanchthon der auf Jahrhunderte wirksame Vertreter der necessaria conjunctio scholarum cum ecclesia, XI, 606. 238, während er allerdings die Aufrichtung und Unterhaltung der Gelehrtenschule, z. B. in den Visitationsartikeln, der weltlichen Obrigkeit zuweist. Nur für das gelehrte Schulwesen wollte Melanchthon sorgen, die weitergreifenden Gedanken Luthers für die Volksschule haben durch Brenz, auch Bugenhagen, nicht aber durch Melanchthon Verwirklichung gefunden. Auch der Muttersprache kommt dessen Fürsorge nicht zu gute. In der Lateinschule „sollen die Knaben dazu gehalten werden, daß sie lateinisch reden. Und die Schulmeister selbst sollen so viel möglich nichts denn lateinisch mit den Knaben reden, dadurch sie auch zu solcher Uebung gewöhnet und gereizet werden", CR XXVI, 95 f. Dagegen ergab sich die von Bernhardy gerügte Mittelmäßigkeit und Genügsamkeit der von Melanchthon herrührenden Schulverfassung: „der Zuschnitt eng, die Schule zünftig, vorzugsweise eine schola latina, berechnet auf Lesung einiger praktischer Autoren und lateinischen Stil" — auch aus den beschränkten Bildungsmitteln seiner Zeit, und aus dem an sich löblichen Streben, die Bildungselemente der klassischen Studien möglichst allgemein nutzbar zu machen, s. CR XII, 220: ea, quae necessaria sunt omnibus, quantum possumus, imitemur. In diesem Streben hat er es auch nicht verschmäht, in seiner schola privata seine „seltene Lehrgabe und sicher gehandhabte Methode" in den Dienst der Anfänger im Lateinischen in täglichem Unterricht zu stellen. Höher als das Latein wertet er das Griechische als die lingua eruditissima, optimarum artium magistra, historiae mundi ταμιεῖον, XI, 860; und er hat für das Gymnasium das Griechische als unerläßlich vertreten, s. Schmid, Encykl. II, 639. Nach dem Schulplan von Eisleben soll das Griechische erlernt werden aus dem Lehrbuch Ökolampads, als Lektüre werden empfohlen einige Dialoge Lucians, Hesiod und Homer. An der höheren Schule in Nürnberg war ein eigener Professor für das Griechische angestellt. Und an der Universität Wittenberg hat Melanchthon mit Vorliebe Vorlesungen über griechische Schriftsteller, den von ihm vor allen geschätzten Homer, aber auch über Thucydides, Demosthenes, Isokrates, Plutarch gehalten. Es ist wohl nicht Zufall gewesen, daß unter den Männern, welche auf der Erlanger Philologenversammlung 1851 gegenüber von einseitig humanistischen Tendenzen das Melanchthonische christlich-humane Bildungsideal vertraten, überzeugte und wirksame Freunde des Griechischen, ein Thiersch, Bäumlein, Nägelsbach vorne an gestanden sind. Paulsen II, 691. 431.

Die **Philosophie** Melanchthons ist neuestens, von Dilthey und Maier (Archiv für Gesch. d. Philos. VI., X. u. XI.), zum Gegenstand eindringender Untersuchung gemacht worden; mit Recht, da Melanchthon „in der Philosophie ebensogut, ja noch länger und unangefochtener als in der Theologie der Lehrer der ganzen deutsch-protestantischen Welt gewesen ist", Zeller, Gesch. der deutschen Philosophie S. 31. Seine philosophischen Kompendien sind bis gegen 1590 neu gedruckt worden; ihre geistige Nachwirkung wird erst

durch die Herrschaft der Leibniz-Wolffschen Schule abgeschlossen. Dilthey nennt sie „unübertroffene Muster von Klarheit, Ordnung und eleganter Angemessenheit des Vortrags" a. a. O. S. 347. Die erste Bekanntschaft mit den philosophischen Problemen vermittelte ihm, das ist bisher zuwenig beachtet worden, die Scholastik in ihren Ausgängen, in der via antiqua (Realisten) zu Heidelberg, in der via moderna zu Tübingen. Allerdings hat sich dann der junge Melanchthon mit der ganzen Verachtung des begeisterten Humanisten von den „Sophisten" abgewendet. Mit dem Plan, den reinen Aristoteles herzustellen, „die freien Künste aus ihren Quellen abzuleiten", CR XI, 6, ist Melanchthon nach Wittenberg gekommen. Unter den überwältigenden religiösen Impulsen Luthers hat er sich eine Zeit lang auch von dem rixator Aristoteles entschieden abgewendet (vgl. die Epistola Didymi Faventini und die Streitschrift gegen die Sorbonne). Aber er hat doch 1519 die Rhetorik und 1520 die Dialektik im Anschluß an den Humanisten Agricola herausgegeben. Und in den loci von 1521 und deren Vorarbeiten wird bei aller entschiedenen Leugnung der Freiheit doch dem natürlich sittlichen Bewußtsein in sichtlichem Anschluß ebenso an Rö 1 u. 2 wie an Cicero in der lex naturalis, in den principia theorica und practica (den *κοιναὶ ἔννοιαι* der Stoiker) ihr Recht gewahrt. Im Gegensatz zu der Wissenschaftsverachtung der Ultras der Reformation, eines Karlstadt, der Wiedertäufer schreibt er ironisch 1524 an Spalatin CR I, 695: sed heus tu homo theologus philosophari coepisti; nescis hoc tempore quantum cum philosophia theologis bellum sit? Ego summo labore curaque eam tueor, non aliter atque aras nostras et focos solemus. Die Mitte der dreißiger Jahre: loci von 1535, die Rede de philosophia 1536 und die epitome philosophiae moralis 1537 bringen den Aufriß der philosophischen Encyklopädie und das Verhältnis zur Theologie ins Reine. Dieses ist bezeichnet durch den Unterschied vom Gesetz und Evangelium. Ersteres, als lumen naturae, ist dem Menschen angeboren, es enthält auch die Elemente der natürlichen Gotteserkenntnis, wie es eine Eigentümlichkeit der melanchthonischen Theologie bleibt, daß sie auch für spezifisch christliche Lehren, von der Trinität, von der Rechtfertigung, von den Sakramenten Anknüpfungspunkte im natürlichen sittlich-religiösen Bewußtsein aufsucht. Aber durch die Sünde ist die natürliche sittliche Erkenntnis getrübt und geschwächt. Deswegen ist erneute Promulgation des Gesetzes durch Offenbarung notwendig und speziell im Dekalog gegeben. Und alles Gesetz, auch in der wissenschaftlichen Form der Philosophie, enthält nur Forderungen, Schattenrisse; deren Erfüllung ist erst im Evangelium, dem Objekt und der causa certitudinis der Theologie gegeben, durch welche auch die philosophischen Erkenntnisgrundlagen: Erfahrung, Vernunftprinzipien und Syllogismus erst ihre abschließende Befestigung erhalten, CR XIII, 651. Wie das Gesetz eine göttlich geordnete Pädagogie auf Christum ist, so hat seine Interpretin, die Philosophie, als moderata investigatrix veritatis der geoffenbarten Wahrheit als der praecipua rectrix opinionum et vitae sich unterzuordnen; auch der coetus philosophicus soll mit seiner Arbeit der Kirche Gottes dienen, deren Glied er ist, wie denn von den Lehrern der Artistenfakultät in Wittenberg Anerkennung des Daseins Gottes und der Glaube an Jesum Christum, unsern Herrn verlangt wurde, Hartfelder, Melanchthon Praecept. Germ. 444; s. die Statuten der Wittenberger Universität von 1546 CR X, 1011. Aber in der Duplizität von Gesetz und Evangelium ist auch eine relative Selbstständigkeit der Philosophie gewahrt; denn es ist nicht sowohl der Unterschied des Vernünftigen und des Übervernünftigen, wie in der Scholastik, sondern, wie später bei Leibniz der Unterschied der vernunftnotwendigen und der Erfahrungs- und Geschichtswahrheit, worauf bei Melanchthon der Unterschied von Philosophie und Theologie beruht, s. CR XIII, 589; XXIII, 390; XII, 220. Und in den realen Disziplinen der Philosophie erschließt sich ein selbstständiges Erfahrungsgebiet, auf dem Melanchthon mit sichtlichem Interesse verweilte. Die Philosophie gliedert sich dem Melanchthon nach dem Vorgang der Alten in die artes dicendi (Dialektik und Rhetorik), physiologia (Physik u. Psychologie einschl. Anthropologie) und praecepta de moribus CR XII, 689. Diese sämtlichen philosophischen Disziplinen hat Melanchthon in eigenen Lehrbüchern behandelt, die er immer neuer Bearbeitung unterzog. So erschienen de dialectica libri IV 1528 und in den dreißiger Jahren noch siebenmal, die erotemata dialectices 1547, letzte Ausgabe eigener Hand 1553; ebenso erschien die Rhetorik nach der ersten Ausgabe von 1519 noch dreimal 1521. 1531. 1542 in neuer Bearbeitung. Besonders wichtig ist der liber de anima 1540 und 1552 und die initia doctrinae physicae 1549. 1553. 1559 endlich die ethicae doctrinae elementa 1550. 1553. 1560. In allen diesen Schriften bekennt sich Melanchthon als Aristoteliker; er verlangt, daß man Angehöriger einer bestimmten und anständigen philosophischen Schule, einer

erudita philosophia sei. Diese ist weder in den Possen des Epikur, noch in den
sophistischen Hyperbolien der Stoiker zu finden; Plato läßt strenge Methode vermissen und
läßt sich in seinem idealen Schwung manchmal zu sehr gehen; die Philosophie des Aristoteles
empfiehlt sich durch gemäßigte Ansichten, gute Methode und gleichmäßige Pflege aller, auch
5 der real-philosophischen Disziplinen, CR XI, 282. 422 f. Aber es ist nun charakteristisch,
wie alle Spekulation, alle Metaphysik bei Aristoteles durch Melanchthon bis auf den
Namen hinaus eliminiert bezw. ins Populäre umgesetzt wird. So wollte Aristoteles nach
der Meinung Melanchthons mit dem Unterschied des *νοῦς ποιητικός* und *παθητικός*
nur darauf hinweisen, daß es produktive und nur rezeptive Talente giebt, CR XIII 147.
10 Ebensowenig hat Melanchthon den Begriff der Entelechie verstanden; über die Schreib-
weise *ἐνδελέχεια*, was Melanchthon nach dem Vorgang Ciceros mit **assidua agitatio**
übersetzte, XIII, 14, entzweite er sich mit Veit Amerbach derart, daß dieser Wittenberg
verließ, ThStK 1853, S. 31. Zu dem etwas bunten und nicht überall sehr konsistenten
philosophischen Gewebe des Eklektikers Melanchthon hat Aristoteles den Zettel, den Ein-
15 schlag vor allem die Popularphilosophie Ciceros hergegeben. Dilthey hat nachgewiesen, wie
stark Melanchthon die moral- und religions-philosophischen Schriften Ciceros **de officiis, de natura deorum**, in der Polemik gegen den Determinismus namentlich die Schrift
de fato ausgebeutet hat. Aber dadurch unterscheidet sich Melanchthon von der mittel-
alterlichen Scholastik, auch von den reinen Philologen, dadurch steht er auch höher als
20 die neue Scholastik des 17. Jahrhunderts, daß seine Philosophie vielmehr im Bund mit
den realen Wissenschaften, insbesondere mit der Naturforschung steht. In seiner Anthro-
pologie hat er die griechischen Mediziner, insbesondere den Galenus, aber auch die An-
fänge der Anatomie verwertet, was seiner Anschauung vom Menschen, insbesondere in
der Lehre von den Affekten, wo die **spiritus** eine große Rolle spielen, eine merkwürdig
25 realistische Färbung giebt. In seiner Physik verweilt Melanchthon mit besonderer Vorliebe
bei den Lehren der Astronomie. Die **motus coelestes**, aber auch die Gestalt der Erde, die
Pflanzen- und Tierwelt, die Form und Symmetrie des menschlichen Körpers, die Schönheit der
Sterne wie der Blumen und Gesteine, das ganze Universum ist ein wundervolles Bild,
das der Schöpfer dem Menschen zur reinen durch keine Nebenzwecke bestimmten Betrach-
30 tung als eine Quelle des köstlichsten Genusses dargeboten hat (Maier a. a. O. XI, 240).
Das Weltbild Melanchthons trägt freilich im Unterschied von dem eines Leibnitz und der
Aufklärung in dem Einfluß, der den Gestirnen auf die Geschicke des Menschen und in
dem beträchtlichen Raum, der den **portenta** und **prodigia** wie der Wirksamkeit guter und
böser Geister eingeräumt wird, noch mittelalterliche Färbung. Man darf aber nicht ver-
35 kennen, daß seinem Haften an diesen Dingen zugleich sein Interesse am Zweckzusammen-
hang der Welt, dem **vinculum naturae** CR XI, 298, der **sympathia mundi** VII,
472, zu Grunde liegt. Auf dem Gebiet der Ethik und des Rechts schließt er sich und
zwar in seinen späteren Jahren in steigendem Maße der vorhumanistischen wissenschaft-
lichen Überlieferung an. In den **Ethicae doctrinae elementa** behandelt er in aus-
40 giebiger Weise kasuistische Rechtsfragen und zwar im Anschluß an die Lehrer des römischen
Rechts, das er dem kanonischen Recht und dem deutschen Gewohnheitsrecht entschieden
vorzieht. Überraschend aber ist, wie namentlich in der Betrachtung des menschlichen
Willenslebens scholastische Überlieferungen sich geltend machen. Das göttliche Gesetz, zu
dem die Philosophie gehört, die in der göttlichen Ordnung gegründete ewige Ordnung,
45 aus der gleichermaßen das Natur- und das Moralgesetz fließt, ist die **lex aeterna** des
Thomas von Aquino, in dessen **Summa** man sich manchmal auch in den juristischen
Einzelerörterungen Melanchthons versetzt fühlt (Maier a. a. O. 231. 223). Die Frage nach
dem Primat des Willens vor dem Intellekt, die Melanchthon schon in der **Epitome
philosophiae moralis** erörtert, stammt von Duns Scotus, wie er diesem und Occam
50 zum Teil auch in der Erkenntnislehre folgt. Die Behandlung der Freiheitslehre teilt mit
Cicero doch eigentlich nur die Ablehnung der deterministischen Thesen der Stoiker, was
Melanchthon Positives hier beibringt, findet sich gleichfalls in der späteren Scholastik. So
die von Melanchthon wiederholt betonte Unterscheidung einer doppelten Art, wie der Wille
herrscht, nämlich despotisch über die ortsbewegende Kraft und politisch über das Herz, in-
55 dem er dessen Affekte durch Überredung beschwichtigt, XIII, 129 f. 153 f.; XVI, 207 ff.
(vgl. Siebeck, Zeitschrift für Philosophie 112. Bd, S. 208. 209 Anm. 4). Gerade indem
die Philosophie Melanchthons mit den Jahren immer mehr „an die herkömmliche Wissen-
schaft, an das geltende Recht, an die bestehende Gesellschaftsordnung anknüpft, zugleich aber
mit der humanistischen Aufklärung im Bunde steht und überall im Sinn einer maßvollen,
60 vom natürlichen Licht beherrschten Reform zu wirken sucht", hat sie wie keine andere

„werbende Kraft gezeigt, die Fähigkeit, die Bedenklichen für die Wissenschaft zu gewinnen, die Allzuraschen zurückzuhalten und so das neue religiöse Prinzip und die Kirche der Reformation in die geordnete Bahn der geschichtlichen Entwickelung und Ausbreitung einzuführen" (Maier a. a. O. 245).

Melanchthons Interesse und Einfluß geht aber über die Philosophie im engeren 5 Sinn hinaus. Von einem erheblichen Einfluß auf die Naturforschung — abgesehen von der Weiterführung überlieferter Gedanken und einer allgemeinen Empfehlung der Erfahrung und Beobachtung, CR XI, 205 — kann zwar nicht gesprochen werden. Das kopernikanische Weltsystem lehnt er von vornherein als absurde Neuerung ab. Der gesunde Menschenverstand und der Respekt vor der überlieferten Theorie ent- 10 rüstet sich in ihm gegen eine solche Verkehrtheit, XIII, 216. Dagegen verdient Melanchthon einen Platz in der Geschichte der Rechtswissenschaft durch seine naturrechtlichen Gedanken, die in Johann Oldendorp nnd Nik. Hemming Vertreter und Fortbildner fanden (vgl. Stintzing, Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft I, 283 ff. und Hänel, Zeitschrift für Rechtsgeschichte VIII, 249). Sehr nahe stand seinem Interesse die 15 Geschichte. Er hat sich für die Unternehmungen Aventins interessiert (s. einen Brief an diesen bei Krafft S. 58), hat die Annalen des Lambert von Hersfeld im Wittenberger Augustinerkloster 1525 aufgefunden und ihre Herausgabe veranlaßt, desgleichen die der Chronik des Abts Konrad von Ursperg und verschiedener provinzialgeschichtlicher Werke. Für Universalgeschichte ist er schon in Tübingen durch Revision und Korrektur der Chronik 20 des Nauclerus 1516 thätig und hat er später durch Überarbeitung der Chronik des Cario ein vielgebrauchtes Lehrbuch geschaffen. Über seine universalhistorischen Vorlesungen hat S. Berger ThStK 1897, 781 ff. Mitteilungen gemacht. Weiter sind zu nennen zahlreiche akademische Reden (Deklamationen) über Männer der vaterländischen Geschichte, wie er denn sein deutsches Vaterland in einem treuen Herzen trug, auch für den Kaiser als Schirmherrn des 25 Rechts und des Friedens gut deutsche Pietät bis ans Ende bewahrt und öfters die kaiserliche Autorität gegen „die Praktiken der Päpste" verteidigt hat. So steht Melanchthon recht eigentlich im Mittelpunkt des gesamten wissenschaftlichen Lebens der Nation. Er hat demselben auf den Universitäten des protestantischen Deutschland eine neue gesicherte Heimstätte gegeben (s. Hartfelder, Phil. Mel. S. 506 ff.). Unter seiner Mitwirkung wurden 30 reformiert die Universitäten in Wittenberg, Tübingen, Leipzig, Rostock, Heidelberg, neu gegründet die in Frankfurt a. O., Marburg, Königsberg, Jena. Insofern durfte ihn Schlottmann in seiner Festschrift zum Melanchthonjubiläum 1860 den reformator reipublicae literariae nennen. Ein Reformator der Wissenschaft ist freilich Melanchthon nicht gewesen; denn er war wohl ein ungewöhnlich vielseitiges Talent, aber kein genialer, 35 bahnbrechender Geist. Aber die Idee der inneren Einheit aller Wissenschaften, des orbis literarum hat er bewußt in seiner Seele getragen, ihre gemeinsame Beziehung zu den von der Reformation vertretenen höchsten Lebenszwecken lebendig zu erhalten, das war der leitende Gedanke des unermüdlich und, unter immer schwierigeren Verhältnissen, doch erfolgreich thätigen Mannes. So ist Melanchthon in der Reformationszeit der wirksamste 40 Vertreter des Bundes der evangelischen Kirche und der erneuerten Wissenschaft, der Praeceptor Germaniae im edelsten und umfassendsten Sinn gewesen (vgl. die Würdigung seiner Wirksamkeit bei Dilthey a. a. O. VI, 226 ff.).

Werfen wir zum Schluß noch einen Blick auf Melanchthons persönliche und häusliche Verhältnisse, um das Bild seines Wesens nach dieser Seite zu ergänzen. Original- 45 porträts Melanchthons haben wir von drei berühmten zeitgenössischen Malern, von Holbein ein kleines Rundbild in der kgl. Gallerie zu Hannover, nach Woltmann (Holbein I, 359) „das vorzüglichste Porträt des Reformators; alle Feinheit des geistigen Lebens ist festgehalten". Der Kupferstich von Dürer giebt uns den Melanchthon von 1526: „ein durchgeistigtes, fast durchscheinendes Antlitz; in der hochgewölbten Stirn, dem zarten An- 50 satz der Haare, dem feinen dialektischen Lächeln am Munde, den schmächtigen, sanften Zügen an Wange und Kinn liegt eine eigene rührende Verbindung siegreicher Intelligenz mit Kindergutheit. Es ist der Spiegel einer Seele von zartester Sittlichkeit" (Dilthey). Die Bilder von der Hand, vielfach auch nur aus der Werkstätte des Lukas Cranach (s. Dohme, Kunst und Künstler Deutschlands, I. Bd, XIII. 34) zeigen uns den Melanchthon der 55 späteren Jahre, abgearbeitet, manchmal äußerlich fast dürftig und unscheinbar, aber mit dem Ausdruck der Milde und des Friedens auf dem durchgeistigten Gesicht, in dem doch auch der Scharfsinn des Dialektikers sich nicht verleugnet. Bei verhältnismäßig kleiner, hagerer Statur ist ihm das von Camerarius gerühmte Ebenmaß der Körperbildung und das schöne leuchtende Auge bis zu Ende eigen geblieben. Ganz gesund war er eigentlich 60

nie, und wie er mit einem solchen schwächlichen Körper eine solche Last der Arbeit und Sorge tragen konnte, läßt sich nur aus der außerordentlichen Regelmäßigkeit seiner Lebensordnung und seiner großen Mäßigkeit begreifen. Äußerst genügsam in Nahrung und Kleidern und seinem Körper keineswegs weich, ist er doch für die Mängel der Wittenberger Kost nicht unempfindlich (Post. IV, 165) und ein Freund von „ehrbaren Gastmahlen mit ehrbaren Männern" nicht um des Essens willen, sondern „um die Freundschaft zu erhalten und zu erneuern", Post. III, 79. Auf Geld und Gut legte er keinen Wert; ja er gab, wie seine ihm hierin gleichgesinnte Gattin in seiner unbegrenzten, auch oft mißbrauchten Wohlthätigkeit und Gastfreiheit oft fast mehr her als er hatte, so daß sein alter treuer schwäbischer Diener, Johann, häufig Mühe hatte, die Wirtschaft aufrecht zu erhalten. Herzgewinnend ist das innige, liebreiche und kindliche Wesen, das Melanchthon im Schoße des häuslichen Lebens entfaltete; in dieser ecclesiola Dei, wie er so schön sagt, fand er neben allem Leide, das ihm auch hier nicht erspart war, immer die reinsten Freuden und den süßesten Trost; seine Zärtlichkeit gegen seine eigenen, aber auch gegen fremde Kinder war, sagt sein Freund Camerarius, nur zu groß. Es kann dafür kein rührenderes, aber auch bezeichnenderes Bild geben, als wenn ein französischer Gelehrter zu seinem großen Erstaunen ihn antrifft in der einen Hand das Wiegenband, in der andern ein Buch. Ebenso schön tritt seine edle Seele heraus in der Art, wie er die Freundschaft mit einem großen Teile seiner Zeitgenossen pflegte; Post. III, 287 sagt er: im ganzen Leben giebt es nichts Süßeres und Lieblicheres, als den gegenseitigen Austausch mit Freunden. Wie teilte er mit seinem Freunde Camerarius, welchen er dimidium animae meae nennt, alle Sorgen und Freuden des Lebens in einer Freundschaft, von der er gewiß hofft, daß auch der Tod sie nicht lösen werde; aber sein Geist und Herz war reich genug zum lebendigsten Austausch mit so vielen anderen Männern in der Nähe und Ferne; daher auch seine ausgebreitete Korrespondenz für ihn nicht nur eine Pflicht oder gar eine Last, sondern ein Bedürfnis und Genuß war, CR I, CXXXIII. V, 36 und 321; und diese Briefe sind um so wichtiger, je rückhaltloser er in der Regel sich hier ausspricht (Cam. S. 59) und damit den Kommentar zu seinem ganzen Leben giebt. Es war aber auch nicht nur Freundschaft der Worte, sondern der aufopfernden That; eine eigentümliche Probe davon sind die Reden und andere wissenschaftliche Arbeiten, welche er seinen Kollegen und Freunden anfertigte und sogar unter ihrem Namen zu ihrer Empfehlung herausgab, wie Heerbrand in der oratio funebris von Melanchthon sagt: suo labore et sudore libros scriptos et alia interdum sub amicorum nomine, ut ipsos quoque celebres redderet, edidit. Aber nicht nur gegen Freunde, sondern gegen jedermann war er in seiner Herzensgüte zu Dienst und Hilfe bereit. Und wie er im äußeren Umgang mit den Menschen von Natur freundlich und leutselig war, war er auch von Herzen wohlwollend gegen jedermann, ein Feind von Mißgunst, Neid, Verkleinerungs- und Spottsucht. Sein ganzes Wesen, seine Bildung und natürliche Feinheit befähigten ihn besonders zum Verkehr mit Gebildeten und Hochgestellten, während es ihm schwerer wurde, sich in die derbere Art des Volkes zu finden. Sein Widerwille gegen alles Rohe, Unordentliche, Gemeine und Unanständige beruhte übrigens nicht nur auf natürlicher Geschmacksantipathie, sondern ebensosehr auf seinem sittlichen Ernste. Wenn auch nichts weniger als rigoros und pedantisch im Lebensverkehr — liebte er doch auch heitern Scherz und Witz —, erlaubte er weder sich selbst noch anderen eine Überschreitung der Grenzen des Edlen, Ehrbaren und Anständigen. Die gelegentliche Heftigkeit, die ihm Baumgärtner in einem Brief an Spengler von 15. September 1530, CR II, 372 — also aus einer für Melanchthon besonders qualvollen Zeit — zum Vorwurf macht, kann dieses allgemeine Urteil nicht aufheben. Den reinen, keuschen Sinn Melanchthons mußten auch seine Feinde anerkennen; in der Postille sagt er einmal: oft wiederhole ich den Vers casta Deus mens est, casta vult mente vocari. Daß Melanchthons Offenheit zuweilen an seiner übergroßen Vorsicht und Friedensliebe eine Schranke fand, kann nicht bestritten werden. Man darf aber nicht vergessen, daß auch eben wieder sein unbefangen vertraulicher Briefwechsel es ist, der uns diesen Mangel kennen lehrt. Und gerade hier offenbart er ein hohes Maß von Aufrichtigkeit in der Selbstbeurteilung. Insbesondere seiner Abhängigkeit von Luther ist er sich stets dankbar bewußt gewesen (vgl. das Testament von 1539/40: Ago gratias reverendo Domino Doctori M. Luthero primum quia ab ipso evangelium didici CR III, 827) und hat über seine eigenen Leistungen immer mit großer Bescheidenheit geurteilt; er bekennt seine Fehler sogar seinen Feinden gegenüber (Flacius) und läßt sich Tadel und Zurechtweisung auch von solchen, die weit unter ihm standen, gefallen, wenn er sich auch der Ungerechtigkeit erwehrt, vgl. Post. II, 249, besonders aber das Gut-

achten über A. Osianders Buch von der Rechtfertigung: „daß Osiander mich mit hochbeschwerlichen Reden schmähet, daran er mir Unrecht thut, das will ich Gott befehlen, der aller Menschen Herz siehet ... Ich bin zu diesen großen Sachen wider meinen Willen gezogen worden, und erkenne mich viel zu geringe ... Ich weiß wohl, daß alle meine Schriften viel zu gering und schwach sind, darum ich sie auch unserer Kirchen Urteil allezeit unterworfen" CR VII, 893. Ebenso aber war er auch unempfänglich für Lob und Schmeichelei; ad Scarabaeum, CR V, 753: Illis immodicis laudibus, quas in me utraque manu congeris, non delector, et essem arrogantissimus, si eas agnoscerem; quare ita ad me, ut studiorum socium, scribes. Noch viel weniger buhlte er um Ehre, Ruhm und Gunst der Menschen; in dem Responsum ad criminationes Staphyli vom Jahre 1558, also am Ende seines Lebens, sagt er: „ich habe Dienst gethan, so viel mir Gott Kräfte verliehen, für den wissenschaftlichen Unterricht der Jugend in meinem Lehramte, und habe in diesem Schulstaub keinen glänzenden Namen gesucht." Diese seine Demut und Bescheidenheit aber hatte ihren letzten Grund in seiner persönlichen Frömmigkeit, die überhaupt das Element bildet, in welchem sein ganzes Wesen und Leben sich bewegte, wie er ja selbst gerne den Spruch wiederholt: *ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν*, und bei jedem Geschäft und wichtigen Ereignis seines Lebens das Wort auszusprechen pflegte: unser HErr Gott helf und sey uns gnädig. Dabei ist zu beachten das große Gewicht, welches er auf die Regelmäßigkeit des täglichen Gebetes und der andächtigen Betrachtung des göttlichen Wortes und ebenso auf die Teilnahme am öffentlichen Gottesdienste legte. Kann man seiner Frömmigkeit nicht die Tiefe und Kraft Luthers zuschreiben, weil sie bei ihm nicht durch so schwere innere Kämpfe und Anfechtungen sich hindurchrang, so kann man ihr doch die Wärme und Lauterkeit nicht absprechen. Alle diese Eigenschaften und Züge, die wir bisher kennen gelernt haben, vereinigen sich zu dem Gesamteindrucke, daß wir zwar keinen großartigen, tiefgründenden, geschlossenen und energischen Charakter vor uns haben, aber doch eine edle Persönlichkeit, die man nicht ohne Liebe und Verehrung betrachten kann, ja der man sogar in ihren Fehlern und Schwachheiten die Teilnahme nicht versagen kann, welche der tragische Konflikt einer großen, schwierigen geschichtlichen Aufgabe mit einer ihr nicht ganz gewachsenen Kraft und einem widerstrebenden Temperamente erwecken muß. Es liegt nahe bei der selbstverständlichen und auch offen zu Tage liegenden Verwandtschaft zwischen dem, was Melanchthon als Mann der Kirche und Wissenschaft und was er als Mensch war, einen einheitlichen Ausdruck für sein ganzes Wesen zu suchen; man wollte es finden in dem „künstlerischen Elemente seines Wesens" (so Georgii, Tübinger theol. Jahrb. 1843, III); und allerdings, wenn man das Maßhaltende, Vermittelnde, Versöhnende, das Sinnigfeine und nach Formvollendung Strebende, sowie das Menschlichschöne in seinem ganzen Thun und Wesen ins Auge faßt, könnte man geneigt sein, von einem solchen künstlerischen Elemente zu reden. Allein Melanchthons Sinn für die schöne Form steht doch ganz im Dienst verständiger Klarheit und sittlichen Zartgefühls. Weit eher kann man, wenn eine zusammenfassende Bezeichnung gebraucht werden soll, sagen: in Melanchthon stelle sich die humanitas im ganzen vielsagenden klassischen Sinne des Wortes, nur getragen und geläutert vom sittlichen Ernste und der religiösen Wärme des Christentums dar, aber doch auch nicht ganz ohne die Mängel und Schwächen dieses klassischen Ideals (vgl. Rothe a. a. O. S. 19).

Es ist merkwürdig, aber begreiflich, wie das Urteil über Melanchthon seit seinem Abtreten vom Schauplatze zwischen Lob und Tadel, zwischen Bewunderung und bitterster Ungunst gewechselt hat; denn das Thermometer des Urteils über ihn zeigt in seinem Steigen und Fallen auch zugleich den Wechsel der theologischen Standpunkte, wie sie in den repräsentativen Gestalten Luthers und Melanchthons ihren Vordermann, wenigstens ihren Geistesgenossen suchten. Nur daß Luther auch von den Gegnern seines Standpunktes noch bewundert wurde und werden konnte und für Melanchthon das Lob oft in dem gefunden wurde, worin er zu tadeln ist. Von Leonhard Hutter, dem Haupt der Wittenberger Theologen zu Anfang des 17. Jahrhunderts, wird erzählt, daß er bei einer öffentlichen Disputation, bei welcher die Autorität Melanchthons geltend gemacht wurde, aus Wut darüber das an der Wand hängende Bild Melanchthons herunterriß und vor aller Augen mit Füßen trat (Galle S. 156). Diese Handlung ist jedenfalls ein Bild dessen, was dem Andenken Melanchthons nun länger als ein Jahrhundert hindurch widerfuhr, indem nur wenige Stimmen es wagten, ein Wort zu seinen Gunsten zu reden. Noch nachdem im Jahre 1760 zum erstenmal der Jahrestag seines Todes gefeiert worden, und die Stimmung sich bereits entschieden zur Anerkennung Melanchthons umgewendet

hatte, hat der Hauptpastor Götze in Hamburg sich als Repräsentanten des alten Luthertums mit Angriffen gegen Melanchthon legitimiert. Die veränderte theologische Anschauungsweise hat dann nicht nur das Interesse für seine Person und Schriften neubelebt, sondern sie ist sogar häufig in das entgegengesetzte Extrem rationalistischer, dann unionistischer Parteilichkeit für ihn ausgeschritten. Im Gegensatz dazu ist man neuestens wieder mehr auf die Schwächen Melanchthons aufmerksam geworden. Die Feier seines 400jährigen Geburtstages 1897 hat im ganzen mehr dem Humanisten als dem Theologen gegolten; allein ein gerechtes Urteil wird nicht verkennen, daß Melanchthon sich eben durch seine humanistische Bildungsreform vor allem auch um die Kirche und Theologie der Reformation verdient gemacht hat. († **Landerer** u. † **Herrlinger**) **Kirn.**

Melanchthonische Schule s. Philippisten.

Melchiades (**Miltiades** u. a. Varianten), römischer Bischof, gest. 314.

Nach dem Catal. Liber. ist er im Jahre 311 ordiniert worden, aber der Katalog bestimmt seine Regierungszeit auf 3 Jahre, 6 Monate und 8 Tage, seinen Tod auf den 10. (11.) Januar 314; also ist er schon im Jahre 310 Bischof geworden, und zwar am 2 Juli („Miltiades ann. III m. VI d. VIII, ex die VI nonas Julias a consulatu Maximiano VIII solo, quod fuit mense Sept. Volusiano et Rufino [über diese doppelte Bezeichnung s. Duchesne, Lib. Pontif. I p. 168; statt „Volusiano et Rufio" lies „Rufino Volusiano et Eusebio"], usque in III id. Januar. Volusiano et Anniano coss."). Nach dem Papstbuch war er afrikanischer Herkunft: „natione Afer; hic constituit nulla ratione dominico aut quinta feria ieiunium quis de fidelibus agere, quia eos dies pagani quasi sacrum ieiunium celebrabant [diese Angabe ist wenig glaubwürdig]; et Manichei inventi sunt in urbe [das wird richtig sein]; ab eodem die fecit ut oblationes consecratas per ecclesias ex consecratu episcopi dirigerentur, quod declaratur fermentum" [s. hierüber Duchesne p. 169]. Bestattet ist er im Coemet. Callisti; de Rossi (Roma sott. II, p. 188f.) will seine Gruft rechts neben der alten Papstgruft gefunden haben. Das Toleranzedikt des Galerius, die Eroberung Roms durch Konstantin, das Toleranzedikt des Konstantin und Licinus fallen in die Zeit dieses Papstes. Von Gallien aus hat Konst. an M. geschrieben (Euseb., h. e. X, 5; der in der Adresse mitgenannte Marcus ist wohl der spätere römische Bischof, der damals Archidiakon war) und ihm nebst anderen Bischöfen das Richteramt in der Donatistensache übertragen. M. hielt daher am 2. Oktober 313 im Palast der Kaiserin Fausta auf dem Lateran eine Synode ab, über welche Optatus (de schism. Donat. I, 22ff.) nach den Akten berichtet. Anwesend waren „Miltiades episcopus urbis Romae et Reticius [Augustod.] et Maternus [Agripp. civit.] et Marinus [Arelat.] episcopi Gallicani et Merocles a Mediolano, Florianus a Sinna, Zoticus a Quintiano, Stennius ab Arimino, Felix a Florentia Tuscorum, Gaudentius a Pisis, Constantius a Faventia, Proterius a Capua, Theophilus a Benevento, Sabinus a Terracina, Secundus a Praeneste, Felix a tribus Tabernis, Maximus ab Ostia, Euandrus ab Ursino, Donatianus a Foro Claudii". Die Synode schloß mit dem für Cäcilian günstigen, für Donatus ungünstigen Urteil des Miltiades: „cum constiterit Caecilianum ab his, qui cum Donato venerunt, iuxta professionem suam non accusari nec a Donato convictum esse in aliqua parte constiterit, suae communioni ecclesiasticae integro statu retinendum merito esse censeo." Die Synode von Arles hat M. nicht mehr erlebt. — Unecht sind ein pseudoisidorisches Schreiben, dem Gratian vier Dekrete entnommen hat, und ein weiteres Dekret bei Gratian. **Adolf Harnack.**

Melchioriten s. Hoffmann Melchior Bd VIII S. 222, 28.

Melchisedek. — Die Kommentare zu Gen c. 14; Rösch, Die Begegnung Abrahams mit Melchisedek, ThStK 1885, 321ff.; Kittel, Gesch. d. Hebräer, 162f.; Wellhausen, Composition des Hexateuch[2], 311f.; Hommel, Die altisraelitische Ueberlieferung, 150ff. Art. „Melchisedek" im Handwörterbuch d. bibl. Altert.[2], 990f.; Cheyne, Art. „Melchizedek" in Encyclopaedia Biblica 3014f.

Melchisedek (מַלְכִּי־צֶדֶק, LXX *Μελχισεδεκ*) wird Gen 14, 18—20 als König von Salem und Priester des El ʿeljon erwähnt. Als Abraham von dem Siege über die verbündeten Könige zurückkehrte, brachte M. ihm Brot und Wein und segnete ihn mit den

Worten: gesegnet sei Abram von El ʿeljon, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, und gesegnet sei El ʿeljon, der deine Feinde in deine Gewalt gegeben hat! wonach Abram ihm den Zehnten von allem gab. Außerdem treffen wir Melchisedek noch einmal in dem 110. Psalm, aber leider in einem Satze, dessen Deutung streitig und unsicher ist. Nach der gewöhnlichen und durch das Zeugnis der alten Versionen immerhin relativ sichersten 5 Erklärung wird dem im Psalm verherrlichten Herrscher gesagt: Jahve hat geschworen, und er bereut es nicht: du sollst für immer Priester sein, nach der Weise Melchisedeks. In den Apokryphen wird M. nicht erwähnt, da im Buche der Jubiläen an der betreffenden Stelle (c. 13) eine Lücke vorzuliegen scheint. Was wir sonst über M. lesen, beruht entweder auf den erwähnten alttestamentlichen Stellen oder auf späteren Phantasien und be- 10 sitzt keinen selbstständigen geschichtlichen Wert. So ist an den bekannten Stellen des Hebräerbriefes (5, 6. 10. 6, 20. c. 7) die ganze tiefsinnige Darstellung nur durch eine mittelst der eigentümlichen alexandrinischen Exegese ausgeführte Analyse des im AT gezeichneten Bildes gewonnen. Bei den späteren Juden, den Kirchenvätern und im christlichen Adambuche (s. Ewald, Jahrbb. d. bibl. Wissenschaft 5, 111 ff. 120) werden jene 15 biblischen Züge durch allerlei kühne Kombinationen und Spekulationen erweitert, aber ebenfalls ohne Benutzung eines selbstständigen Stoffes.

Die Darstellung Gen 14, 18—20 ist im höchsten Grade merkwürdig und steht vereinzelt da im übrigen alttestamentlichen Zusammenhange. Während sonst die Kanaanäer die höchste Potenz des unreinen Heidentums bezeichnen und den Israeliten überall als war- 20 nendes Beispiel vorgestellt werden, begegnet uns hier ein kanaanäischer Fürst als Verehrer eines höchsten Gottes, der Erde und Himmel geschaffen hat, und mit dem Abraham ausdrücklich seinen eigenen Gott identifiziert (V. 22). Ja so weit geht Abraham in der Anerkennung dieses Gottes, daß er seinem Priester Melchisedek den Zehnten von allem giebt und damit sein Eigentum als diesem Gott angehörig bezeichnet. Für Abraham ist in 25 diesen Versen Melchisedeks Priestertum die höchste priesterliche Autorität, die Vertretung des einen wahren Gottes. Diese seltsame Discrepanz wird von dem Erzähler gar nicht berührt und noch weniger erklärt, und wir fragen deshalb vergeblich, woher M. seine Religion hatte, ob etwa als Rest einer reineren Uroffenbarung oder als Resultat einer religiösen Reflexion. An geschichtlichen Anknüpfungen fehlt es allerdings nicht vollständig, denn 30 Eljon erinnert an die von Philo Bybl. erwähnte kanaanäische Gottheit *Ἐλιοῦν ὁ ὕψιστος* (Euseb. Pr. evang. 1, 10, 11) und der zweite Teil des Namens Melchisedek bedeutet möglicherweise nicht „Gerechtigkeit", sondern enthält einen phönizischen Gottesnamen Sidik (vgl. Baudissin, Studien z. semit. Religionsgesch. 1, 15). Aber dabei bleibt die Hauptsache, der Monotheismus Melchisedeks unerklärt, und die ganze plötzlich erscheinende 35 und ebenso plötzlich verschwindende Gestalt behält den rätselvollen Charakter, der zu allerlei religionsgeschichtlichen Spekulationen reizt, ohne ihnen eine befriedigende Grundlage zu geben. Ihre nächste Parallele hat sie in Jitro und seinem Verhältnisse zu Moses; aber bei einem Beduinen der Wüste ist eine solche Erscheinung durchaus nicht so auffällig wie bei einem Fürsten der entarteten Kanaanäer. 40

Der einzige sonstige konkrete Zug in der Schilderung ist die Angabe, daß M. König von Salem war. Über die Bedeutung dieses Wortes hat seit alter Zeit Uneinigkeit geherrscht. Mehrere Erklärer folgen Hieronymus (Epist. 73, vgl. auch den Reisebericht der Pilgerin Silvia, Gamurrini 58 ff.), der Salem mit einem Ort, 8 römische Meilen südlich von Skythopolis identifizierte, während andere Saleim Jo 3, 23 oder Salem Judith 4, 4 45 herbeiziehen. Aber hiergegen spricht entschieden, daß diesen Ortschaften sonst nirgends eine größere Bedeutung beigelegt wird, während wir an dieser Stelle doch einen wichtigeren Ort erwarten. Dazu kommt, daß Salem an einer anderen Stelle (Ps 76, 3) Jerusalem bezeichnet, und so werden wohl die Recht haben, die im Anschluß an Josephus (Arch. 1, 180) das Wort hier ebenso verstehen. Eine weitere Bestätigung findet diese Erklärung 50 darin, daß das V. 17 erwähnte Schawe- oder Königsthal nach Josephus (Arch. 7, 243) nicht weit von Jerusalem lag, und vielleicht in dem an Melchisedek erinnernden Namen Adonisedek für einen König von Jerusalem, Jos 10, 1. Und andererseits ist der früher gegen diese Deutung geltend gemachte Einwand, daß Jerusalem in den älteren Zeiten Jebus hieß, durch die Amarna-Briefe hinfällig geworden, nach welchen der Name Uru- 55 salim schon um 1400 v. Chr. üblich war. Aber bei weitem wichtiger sind noch zwei andere Punkte, die erst durch jene Erklärung in das rechte Licht gerückt werden, nämlich erstens, daß die typische Bedeutung Melchisedeks in Ps 110 ohne Zweifel zum Teil darauf beruht, daß er als König von Jerusalem gedacht wurde, und zweitens, daß die Ehrung Melchisedeks durch Abrahams Zehntenabgabe ungleich verständlicher wird, wenn er in der 60

Stadt Priester war, an deren Tempel später die Zehnten der Israeliten gebracht wurden.

Die Frage nach der Historizität der Melchisedekerzählung Gen 14, 18—20 kann vollständig nur in Verbindung mit der Frage nach dem historischen Werte des ganzen 14. Kapitels behandelt werden (s. den Artikel Abraham). Indessen ist von einigen Neueren die Vermutung ausgesprochen, daß die betreffenden Verse nicht zum ursprünglichen Texte gehören, teils weil V. 21 die natürliche Fortsetzung von V. 17 bilde, teils weil der Inhalt von V. 18—20 nicht mehr zu den Umgebungen stimme. Wenn es nämlich heißt, daß Abraham dem Melchisedek den Zehnten von allem gab, so kann man entweder diesen Ausdruck von der gemachten Beute verstehen, und dann stimmt es nicht gut zu V. 22 f., wonach Abraham gar nichts von der Beute haben wollte, oder er bezieht sich auf Abrahams Eigentum überhaupt, dann aber hat die Bemerkung mit dem ganzen Zusammenhang nichts zu thun. Betrachtet man diese Gründe als entscheidend, so müssen natürlich die fünf letzten Worte von V. 22, die Jahve durch „El 'eljon, Schöpfer des Himmels und der Erde" erklären, als nachträgliche Erweiterung gestrichen werden. Indessen läßt sich die Inkongruenz zwischen V. 18—20 und der Umgebung auch dadurch erklären, daß der Erzähler Stoffe verschiedenen Ursprungs benutzt hat, vgl. besonders Gunkel, der umgekehrt in V. 22 Jahwe (nach einigen LXX Handschriften) streichen will. Bei so unsicheren Verhältnissen läßt sich die Frage nach der historischen Bedeutung der Melchisedek-Erzählung nur durch allgemeine Erwägungen beantworten. Gegen den absolut geschichtlichen Charakter der Verse läßt sich vor allem der schon erwähnte Umstand geltend machen, daß der Verfasser einige sich von selbst aufdringende Fragen unbeantwortet läßt. Er interessiert sich nicht für den reinen geschichtlichen Zusammenhang, sondern für die tiefere Bedeutung des Erzählten; für ihn ist Melchisedek keine einfache geschichtliche Person, sondern Verkörperung eines Begriffes, dessen hohe Bedeutung durch die Zehntenabgabe Abrahams Ausdruck findet. Weist dies schon auf eine spätere Abfassungszeit hin, so liegt eine weitere Bestätigung des Resultates in der Namensform Salem für Jerusalem; denn selbst wenn das hohe Alter des Namens Jerusalem durch die Amarna-Briefe gesichert wird, so hat die ohne Zweifel bedeutungsvolle Verkürzung des Namens in Salem nur eine Parallele in dem späteren 76. Psalm. Wenn man nun weiter hinzunimmt, daß Ps 110 nach der freilich keineswegs sicheren, aber in mehreren Beziehungen doch am besten befriedigenden Erklärung der makkabäischen Zeit anzugehören scheint, und ferner, daß die Makkabäer nach Josephus (Arch. 16, 163) und Assumptio Mosis 6, 1 (wo Charles und Clemen wohl ohne Grund summos für summi lesen wollen) „Priester des höchsten Gottes", also ganz wie Melchisedek, genannt werden, so liegt die Frage allerdings sehr nahe, ob nicht Gen 14, 18—20 eine freie Schöpfung dieser späteren Zeit sei, und den Zweck habe, die Hohenpriester in Jerusalem durch ein altes Gegenbild der Patriarchenzeit zu verherrlichen. Aber näher betrachtet ist ein solcher Schluß, wie auch Gunkel mit Entschiedenheit betont, höchst unwahrscheinlich. Der Gedanke an einen rechtgläubigen kanaanäischen König wäre einem Juden der späteren Zeit kaum eingefallen, zumal wenn diesem Priester durch die Zehntenabgabe Abrahams die denkbar höchste Ehre zu Teil wird. Eine so frappante Vorstellung läßt sich kaum anders als durch die Annahme eines überlieferten Stoffes erklären, von dessen geschichtlichen Zusammenhange wir freilich nichts sicher wissen können, da er durch die rein religiöse Behandlung der Erzähler verloren gegangen ist, der aber auch in seiner jetzigen Gestalt neben vielen anderen Spuren die hohe Bedeutung hat, eine Ahnung von dem einstigen Reichtum der israelitischen Traditionen zu erwecken.

F. Buhl.

Melchisedekianer s. die Art. Monarchianer und Marcus Eremita oben S. 283, 17.

Melchiten, Name der Katholiken in den durch die Araber eroberten Provinzen des römischen Reichs, im Unterschiede von den Monophysiten so genannt wegen ihrer Verbindung mit dem Kaiser (מֶלֶךְ), und daher von den Arabern mehr bedrückt als die Monophysiten.

Meldenius, Rupertus, um 1630. — Litteratur: Friedrich Lücke, Ueber das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches In necessariis unitas u. s. f., Göttingen 1850; derselbe in ThStK, 1851, S. 905—938, Nachträge zu dieser Schrift. A. Tholuck, Lebenszeugen der lutherischen Kirche, Berlin 1859, S. 415 ff.; Paul Tschackert in AdB, Bd 21, S. 293.

Rupertus Meldenius heißt der wahre oder pseudonyme Verfasser einer kleinen zum kirchlichen Frieden mahnenden Schrift, die etwa um das Jahr 1630 in Deutschland erschienen ist und auf welche Friedrich Lücke (vgl. Bd XI S. 674) wieder aufmerksam gemacht hat. Lücke glaubt nämlich in diesem Meldenius den Verfasser des bekannten kirchlichen Friedensspruches: „in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas", entdeckt zu haben. Die Schrift des Meldenius, welche Lücke im Anhange der genannten Abhandlung wieder hat abdrucken lassen, lag ihm damals nur in einem Abdruck derselben vor, welchen Johann Gottlieb Pfeiffer in seinen Variorum auctorum miscellanea theologica, Lipsiae 1736, 8°, p. 136—258, veranstaltet hat; seitdem ist sie aber selbst wieder entdeckt, nämlich von Schubart auf der Kasseler Bibliothek (vgl. Lücke in ThStK 1851, S. 905 ff.) und von Klose auf der Hamburger Stadtbibliothek (vgl. den Artikel Kloses in der ersten Auflage dieser Encyklopädie). Es sind zwei Exemplare desselben Druckes, wie Herr Bibliotheksdirektor Dr. Robert Münzel in Hamburg durch genaue Vergleichung beider Exemplare festgestellt hat. Das Schriftchen erschien sine loco et anno in Quart. Da der Abdruck der Schrift bei Lücke nach Pfeiffer in einigen Worten von diesem Drucke abweicht, wobei die Änderungen nicht immer als Korrektur von wirklichen oder vermeintlichen Druckfehlern gelten können, so könnte Pfeiffer vielleicht einen anderen Druck vor sich gehabt haben. Nach dem Hamburger und Casseler Exemplar ist der Titel der Schrift: PARAENE|SIS VOTIVA | Pro Pace Ecclesiae | Ad | Theologos Augustanae Confessionis. | auctore | Ruperto Meldenio Theologo. | Vignette | Ex sent. Ambros. | *Pax est nostra fides; ubi lis est: Sana laborat* | *Relligio, vel ibi Relligio omnis abest,* | ; der Titel ist in eigentümlichen Randleisten, rechts und links befinden sich nach der Mitte des Blattes zu gerade abgeschnittene, verzierte Säulen, oben und unten Balken, auf welchen Eulen und Knochen angebracht sind. Die Schrift besteht mit dem Titel aus 7³/₄ Bogen, also 31 Blättern in Quart; sie ist nicht paginiert. Da über Ort und Zeit des Druckes sich keinerlei Angabe findet, so lassen sich beide nur mutmaßen. Die Titelvignette, die sich am Ende der ersten Seite des letzten Blattes wiederfindet, findet sich auch bei Drucken von Johann Friedrich Weiß in Frankfurt a. M. und zwar gerade auch bei zwei Schriften, die einen ähnlichen Inhalt haben, wie die des Meldenius, aus den Jahren 1621 und 1640, nur daß sie in diesen Drucken an den drei Ecken noch eine Spitze hat, die in unserer Schrift, vielleicht um sie unkenntlich zu machen, abgestoßen ist. Aus der paraenesis selbst ergiebt sich, daß sie in Deutschland nach dem Tode von Johann Arndt (gest. 11. Mai 1621, vgl. Bd II, 110, 20) und zwar, als schon wieder heftige Streitigkeiten über dessen Rechtgläubigkeit ausgebrochen waren, und zu einer Zeit, als die Jesuiten schon begonnen hatten, die Beschränkung des Augsburger Religionsfriedens auf die Bekenner der Augustana invariata auch politisch auszubeuten (vgl. Lücke a. a. O. S. 46 ff.), geschrieben ist, was uns auf die Zeit von 1627—1629 weist. Da ferner die paraenesis des Meldenius, worauf Klose aufmerksam macht, in einer im Jahre 1635 gedruckten Schrift (Stabilimentum irenicum. Oder: Christliche, trewhertzige vnd Auffrichtige Erinnerung u. s. f., Franckfurt 1635, 4°, S. 9 und 10) schon citiert wird, so muß sie vor dieser erschienen sein. Wir werden sie also in die Zeit zwischen 1627 und 1635 zu setzen haben. Nach Gustav Schwetschke, Codex nundinarius, Halle 1850, erschienen gerade in den Jahren 1629 und 1630 lateinische Schriften ohne Angabe des Druckortes und Verlegers (und wohl auch des Jahres?), aber die Meßkataloge dieser Jahre enthalten unsere Schrift nicht. Da unser Verfasser darüber spottet, daß die streitsüchtigen Theologen bis quotannis ad nundinas Francofurtenses nomina sua mittant (Blatt B 4, r; bei Lücke S. 99), so hat er seine Schrift vielleicht gar nicht auf die Messe geschickt, sondern nur mehr privatim verbreitet. Der Verfasser ist bisher völlig unbekannt geblieben; daß Meldenius ein Pseudonym sei, scheint deshalb wahrscheinlich, weil, wenn der Verfasser nicht unbekannt bleiben wollte, für das Erscheinen der Schrift s. l. et a. kein rechter Grund erfindlich ist. Unter diesen Umständen mag auch, daß er sich Theologus nennt, eine Fiktion sein. Jedenfalls ist er ein höchst gebildeter, des Hebräischen und vor allem des Griechischen und Lateinischen wohl kundiger, in den damaligen theologischen Streitigkeiten wohl bewanderter orthodoxer Lutheraner, der aber nicht ausschließlich Gewicht auf die reine Lehre legen will, sondern bei allem notwendigen Streite doch Mäßigung und Liebe will walten lassen. Die damalige Streittheologie, wie sie aus *φιλοδοξία, φιλαργυρία* und *φιλονεικία* (Blatt B 3, r; Lücke S. 97) hervorgehe, verurteilt er aufs schärfste und ermahnt die Theologen dann vor allem zur Demut und Liebe. Diese ernste und eingehende Ermahnung schließt er mit den Worten: „Verbo dicam: Si nos servaremus in necessariis unitatem, in non necessariis libertatem,

in utrisque charitatem, optimo certe loco essent res nostrae" (Blatt F 2, v; Lücke S. 128), um dann anzugeben, was nach seiner Ansicht die necessaria und die non necessaria seien. Den Schluß der Schrift bildet eine ausführliche Verteidigung Johann Arndts, aus welcher u. a. hervorgeht, daß Meldenius ihn persönlich gekannt und ihm nahe gestanden hat; er gehört offenbar selbst zu denen, die viventem familiariter norant (H 1, v; Lücke S. 142), wenn er auch nicht sagt, daß er sein Schüler gewesen sei (vgl. Bd II S. 487, 58).

Ob Meldenius nun, wie Lücke annimmt, für den Erfinder des „Spruches": in necessariis unitas u. s. f. zu halten ist, ist recht schwer zu entscheiden. Lücke selbst hat schon in den Studien und Kritiken (a. a. O. S. 916) darauf hingewiesen, daß dieselbe Formel in einer Schrift von Gregor Frank (gest. 1651) Consideratio theologica de gradibus necessitatis dogmatum Christianorum, Frankf. a. d. O., 1628, sich finde, wo es heißt: „Summa est: servemus in necessariis unitatem, in non necessariis libertatem, in utrisque charitatem!" Es wird kaum möglich sein, zu entscheiden, ob Frank den Ausspruch von Meldenius hat, oder ob umgekehrt Meldenius ihn von Frank hat, oder ob beide ihn von einem dritten haben. Hätte man nur die Wahl zwischen Frank und Meldenius, so möchte man nach der ganzen pointierten Art, in der letzterer schreibt, und nach der Art der Anführung (verbo dicam) wohl geneigt sein, mit Lücke Meldenius für den Urheber zu halten. In diesem Falle wäre seine paraenesis vor oder spätestens in dem Jahre 1628 geschrieben, was zu den früher gemachten Angaben paßt. — Bei Richard Baxter lesen wir in seiner Schrift: The true and only way of concord of all the christian churches vom Jahre 1679: „I once more repeat to you the Pacificators old and despised words: Si in necessariis sit (esset) unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas, optimo certe loco essent res nostrae." Das weist wegen der Schlußworte auf Meldenius und nicht auf Frank; aber möglicherweise doch auch auf einen anderen Pacificator, der Meldenius', Franks und Baxters Quelle sein könnte. Die Sache bedarf noch weiterer Untersuchung.

Carl Bertheau.

Meletius von Antiochien, gest. 381, und das meletianische Schisma. — Quellen: Synodalschreiben bei Mansi III; Briefe des Basilius von Cäsarea aus den Jahren 371—378; Epiphanius haer. 73; Gregor v. Nyssa, Oratio funebris in magnum Meletium, 381 (im folgenden citiert nach den bei Krabinger am Rande gedruckten Seiten des tom. III der ed. Morell., vgl. Bd VII, 147, 12 und 57); Chrysostomus, hom. in S. Meletium, 386 oder 387 (ed. Montfaucon II, 518—23; vgl. Rauschen, Jahrbücher, s. u., S. 252 Anm. 8); zerstreute Notizen bei Hieronymus, Rufin, Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Philostorgius und im Chronicon paschale.

Litteratur außer der vor den AA. „Arianismus" (Bd II, 6) und „Flavian v. Antiochien" (Bd VI, 93) genannten: AS 12. Febr. (Februar II, 585—600); Tillemont, Mémoires VIII, éd. de Venise 1732 (341—378 und 760—768); Ch. W. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien u. s. w. IV, Leipzig 1768 (S. 410—502); G. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius, Freiburg 1897; F. Loofs, Eustathius von Sebaste, Halle 1898; J. Gummerus, Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius, Leipzig 1900.

1. Die persönliche Geschichte des Meletius von Antiochien ist in vieler Hinsicht ein Komplement derjenigen des Eustathius von Sebaste (vgl. Bd V, 627, 57 f.): was diesem an Anerkennung abgezogen ist, ist jenem zu gute gekommen. Der gewiß sehr alte Titel eines kleinen pseudo-athanasianischen Fragments bezichtigt den Meletius der Heuchelei (vgl. Bd V. 621, 9), noch 377 ward er in Rom als „Arianer" bezeichnet (Basil. ep. 266, 2 ed. Ben. III, 413), und seine erste Absetzung traf ihn nach Philostorgius (5, 5), weil er „des Meineids überführt war", nach dem Chron. pasch. (ann. 362, ed. Dindorf I, 547) „wegen seiner Gottlosigkeit und wegen anderer Übelthaten"; — heute gehört er zu den Heiligen des griechischen und römischen Kalenders (12. Febr.). Im Hinblick auf das entgegengesetzte, unverdiente Schicksal des Eustathius würde man den Meletius für einen lediglich von der Kirchenpolitik kanonisierten Heiligen zu halten versucht sein, wenn unser Wissen von seiner Tugend nur auf den Briefen des Basilius und auf den bei Gregor v. Nyssa geradezu abschreckenden, bei Chrysostomus wenigstens nicht innerlich fassenden Leistungen der Predigt-Rhetorik jener Zeit ruhte. Doch wird dies erfreulicherweise verboten durch die ehrliche Anerkennung, die Epiphanius um 376 dem vorzüglichen Rufe des ihm dogmatisch und kirchenpolitisch ferner stehenden Meletius hat zu teil werden lassen (haer. 73, 35 ed. Petavius p. 883). Meletius muß ein wegen seiner [asketischen] Sittenstrenge und wegen seines ehrwürdigen, freundlichen und leutseligen Wesens in weiten

Kreisen hochgeschätzter Mann gewesen sein. Eine eindrucksvolle Folie für seine asketische Heiligkeit wird seine vornehme Herkunft (Greg. Nyss. p. 589 C), seine Wohlhabenheit und seine Bildung gewesen sein: er stammte aus Melitene in Armenia minor (Philost. 5, 5, vgl. mit Chrysost. 1, p. 520 D; dazu H. Gelzer, ABA, 1. Cl. XXI. Bd S. 534, 20 und 538, 219), besaß im nördlicheren Teile dieser Provinz ein Landgut in 5 Getasa (Basil. ep. 99, 3; vgl. Loofs S. 26 Anm. 1) und muß, wie seine erhaltene Predigt (Epiphan. haer. 73, 29—33) und manches Ereignis seines Lebens beweist, weltmännische Bildung besessen haben. Aber in dogmatischer Hinsicht ist Meletius zunächst durchaus kein „Heiliger" gewesen. Er taucht in der Geschichte zuerst — bald nach 357 — als ein Anhänger der hoffähigen Friedenspolitik des Acacius (vgl. Bd II, 33, 23 ff. 10 und I, 125, 32 ff.) auf: mit Acacius, Uranius v. Tyrus u. a. stand er parteimäßig den Homoiusianern Basilius v. Ancyra (vgl. Bd II, 435 f.), Georg v. Laodicea (vgl. Bd VI, 539 ff.) Eustathius v. Sebaste (vgl. Bd V, 627 ff.) u. a. gegenüber (Epiphan. haer. 73, 23 p. 870 C, vgl. 27 p. 875 C), und als Eustathius v. Sebaste auf einer Synode von Melitene (wohl 358; vgl. Bd V, 629, 10) abgesetzt wurde, ward er zu seinem Nachfolger 15 bestellt (vgl. Loofs, S. 86). Die Homoiusianer haben diese Einsetzung des Meletius schwerlich anerkannt. Um so glaublicher ist die Nachricht, daß Meletius aus Unmut über die Widerspenstigkeit seiner Diöcesanen sein Bistum Sebaste aufgegeben und sich nach Beröa zurückgezogen habe (Theodoret h. e. 2, 31, 2 f.). Daß er auch in Beröa Bischof gewesen ist, scheint Sokrates anzunehmen (2, 44, 2); aber gewiß mit Unrecht (Tillemont 20 VIII, 762 f.). Von Beröa aus kam er nach Sokrates (a. a. O.) im Herbst 359 zur Synode nach Seleucia (Bd II, 36, 35 ff.) und unterschrieb hier das Bekenntnis der Acacianer. Die Annahme, daß Sokrates hier Irriges berichte (so auch Möller in der 2. Aufl. dieses A.), scheint mir nicht gerechtfertigt (vgl. Loofs, S. 64 Anm. 2). Denn Meletius hat nicht nur, wie auch die homoiusianischen Deputierten von Seleucia, die neue „homöische" 25 Friedensformel von Nice (vgl. Bd II, 37, 33 und V, 629, 23) acceptiert (Philost. 5, 1: *τῷ τόμῳ τῶν ἑσπερίων ὑπέγραψε*), — noch nach der Synode von Konstantinopel, welche die Homoiusianer zurückdrängte (Frühjahr 360), besaß er die Gunst der Hofpartei: als Eudoxius v. Antiochien am 27. Januar 360 Bischof von Konstantinopel geworden war (Bd V, 579, 37), ward Meletius auf den erledigten antiochenischen Bischofsstuhl erhoben. 30 Nach Theodoret (2, 31, 1—5, vgl. 32, 1) geschah dies in Gegenwart des Kaisers unter bedeutsamer Mitwirkung des Eusebius v. Samosata (vgl. Bd V, 621, 1). Ersteres zu bezweifeln, liegt gar kein Grund vor: Konstantius überwinterte in Antiochien, erst im März 361 brach er von dort auf (Gwatkin S. 293). Gleich nach seinem Einzuge, noch 360, wird der vakante Bischofsitz besetzt worden sein (Hieron. ann. Abr. 2376 b, cf. a; vgl. 35 Bd V, 626, 54). Daß Eusebius v. Samosata hierbei eine Rolle gespielt hat, darf trotz der sagenhaften Färbung des Theodoretischen Berichtes festgehalten werden, wenn nur das anerkannt bleibt, was selbstverständlich ist und durch Epiphanius (haer. 73, 28 p. 876 A) wie Hieronymus (ann. Abr. 2376) auch ausdrücklich bezeugt wird: daß die Partei des Acacius den Meletius erhob. Doch mögen neben der von den Acacianern vorausgesetzten 40 Zugehörigkeit des Meletius zu ihrer Gruppe den Meletius noch andere, uns unbekannte Umstände empfohlen haben. Die Beteiligung des Eusebius v. Samosata bei seiner Erhebung, der glänzende Empfang, den man nach Theodort (2, 31, 5) ihm bereitete, als er von Beröa aus in Antiochien einzog [?], und die beispiellose Verehrung, die man nach Chrysostomus (p. 519 A ff.) ihm alsbald [?] in Antiochien entgegenbrachte, legen, wenn 45 man diesen Nachrichten Glauben beimißt, diese Vermutung nahe. Doch war die Freude der Antiochener nur von kurzer Dauer: ein Monat war kaum vergangen (Chrysost. 1, p. 520 A), da verlor Meletius bereits sein Bistum wieder (wohl schon im neuen Jahre 361). Wie dies zuging, ist nicht mehr sicher erkennbar. Es ist eine alte, schon bei Epiphanius (haer. 73, 28 p. 876 C) und bei Chrysostomus (p. 519 D) nachweisbare, auch 50 von Philostorgius (5, 5) tradierte Überlieferung, daß die theologische Haltung des Meletius seine Parteigenossen enttäuscht habe. Schon nach den Andeutungen des Epiphanius (haer. 73, 28 p. 876 C und 34 p. 882 B), vollends nach der Erzählung der orthodoxen Historiker des 5. Jahrhunderts (Rufin 1, 24 MSL 21, 496; Theod. h. e. 2, 31, 7. 8; Socr. 2, 44, 4; Soz. 4, 28, 6 f.) hat dabei eine Predigt des Meletius — nach dem 55 Bericht des Epiphanius seine erste (haer. 73, 28) — eine Rolle gespielt: ihre Orthodoxie (vorsichtiger Epiphanius haer. 73, 28: *ὡς οἱ πλείους φασιν ὀρθοδόξως*) erbitterte die Acacianer. Theodoret weiß noch Genaueres zu erzählen. Meletius, so hören wir von ihm, habe diese Predigt gleich nach seinem Einzuge auf Geheiß des Kaisers und in seiner Gegenwart gehalten, nachdem Georg von Laodicea und Acacius über denselben, vom Kaiser 60

vorgeschriebenen Text (Pr. 8, 22: ὁ κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ, — eine Schriftstelle, der gegenüber ein Theologe jener Zeit Farbe bekennen mußte!) gepredigt hätten. Diese Predigtkonkurrenz, so horrend sie ist, ist Thatsache. Acacius und Georgius — schwerlich der Laodicener (vgl. Bd VI, 540, 20 ff.), eher der Alexandriner (Gummerus S. 182 und 157 Anm. 6; vgl. Bd II, 39, 44 ff.) — waren auch nach Hieronymus (ann. Abr. 2376) die hervorragendsten der bei der Einsetzung des Meletius beteiligten Bischöfe; und, was wichtiger ist, die Predigt des Meletius ist erhalten (Epiphan. haer. 73, 29—33) und läßt erkennen, daß sie in der That in Gegenwart des Kaisers (30 p. 878 C) und nach anderen Predigten über den gleichen Text (31 p. 879 C) gehalten ist. Auch das ist urkundlich sicher, daß die zu Meletius haltenden Antiochener schon im Jahre 362, zur Zeit der Synode von Alexandria, als im Grunde orthodox beurteilt werden konnten (vgl. Bd II, 40, 4 ff.). Aber trotz alledem ist die Beurteilung, welche jene Predigt des Meletius, die in der That seine erste antiochenische gewesen zu sein scheint, bei den πλείονες des Epiphanius und bei den Historikern des 5. Jahrhunderts gefunden hat, unhaltbar, und die Verknüpfung der Absetzung des Meletius mit dieser seiner homiletischen Leistung muß als ein erbauliches Märchen bezeichnet werden. Schon der Umstand, daß Chrysostomus von dieser famosen Predigt ganz schweigt, legt diese Annahme nahe. Beachtenswert ist auch, daß Sokrates (2, 44, 4 = Soz. 4, 28, 6) von den ersten Predigten des Meletius sagt, sie seien rein ethische gewesen; denn wenn dies auch irrig ist, so bezeugt es doch eine ungünstige orthodoxe Tradition über die Anfänge der Thätigkeit des Meletius in Antiochien. Entscheidend ist die Predigt selbst. Sie ist zwar nicht arianisch: das ἔκτισε steht dem Redner nicht im Widerspruch zu dem ἐγέννησε, das dem Sohne eine einzigartige Entstehung wahrt, denn es soll nur [gegen Marcell!] die hypostatische Selbstständigkeit des Sohnes sichern (31 p. 880 B); allein, obgleich die Ausführungen dieser Art mit homoiusianischen Anschauungen zusammentreffen (Gummerus S. 182 f.), so ist doch die Predigt nicht einmal homoiusianisch, geschweige denn homousianisch. Weder von „ewiger Zeugung", noch von Homoiusie oder Homousie redet sie; sie entspricht vielmehr mit ihrem Eingangshinweis auf den „Frieden", mit ihrer Schlußmahnung gegen alles Streiten, mit ihrer zweimaligen Verwendung des bloßen ὅμοιος (30 p. 879 A, 31 p. 879 D) und der dreimaligen Erklärung, daß die gegebenen christologischen Formeln „genügten" (30 p. 879 A, 31 p. 880 B, 31 p. 879 D), durchaus dem, was man von einem „homöischen" Hofbischof, der nicht heimlicher Arianer war, erwarten muß. Diese Predigt kann den Meletius nicht gestürzt haben. Es fehlt auch nicht an Nachrichten, welche den nicht sofort, sondern erst nach Monatsfrist (Chrysost. 1 p. 520 A; vgl. oben) erfolgten Sturz des Meletius auf andere Ursachen zurückführen. Von dem Chronicon paschale (vgl. oben) will ich schweigen. Bedeutsam aber ist, daß als Grund für die Absetzung des Meletius neben seinem orthodoxen Eifer von Chrysostomus (1 p. 519 D) mehrere Exkommunikationen genannt werden, welche die Feinde der Wahrheit erbittert hätten, von Philostorgius (5, 5) der Umstand, daß Meletius des Meineids überführt sei (ἐπιορκίαις ἁλούς, lies: ἐπιορκίας oder ἐπ' ἐπιορκίαις). Epiphanius (haer. 73, 35 p. 883 B) weiß, daß „einige" behaupten, Meletius sei nicht seiner Orthodoxie wegen, sondern infolge kirchenrechtlicher Händel abgesetzt — weil zwischen ihm und seiner Priesterschaft Reibereien entstanden seien, und weil er Leute in die Kirchengemeinschaft aufgenommen habe, die er früher anathematisiert habe —; Hieronymus (ann. Abr. 2376) berichtet lediglich, Meletius sei abgesetzt „cum presbyteros, qui ab Eudoxio antecessore suo depositi fuerant, suscepisset". Hieronymus und die τινές bei Epiphanius sind nun freilich Gegner des Meletius (Tillemont VIII, 764, note VII); allein Chrysostomus und Philostorgius weisen auf ähnliche „kirchenrechtliche Händel" hin. Man ist deshalb m. E. gezwungen, anzunehmen, daß bei der ersten Vertreibung des Meletius — die auch in Bezug auf die Umstände, die sie begleiteten, in der Tradition mit späteren konfundiert ist (vgl. Epiphan. haer. 73, 34 p. 882 C mit Chrysost. 2 p. 520 A—E; Tillemont VIII, 763 f.) — dogmatische Gründe zunächst nicht im Spiele gewesen sind.

2. Aber es wäre die Entstehung der orthodoxen Überlieferung trotz der Macht der Lüge im 4. Jahrhundert rätselhaft, und die Haltung der dem Meletius treuen Antiochener schon vor der Rückkehr des Meletius kaum begreiflich, wenn nicht Meletius, noch ehe er von Antiochien in seine Heimat (Chrysost. 2 p. 520 D) reiste, seinen Anhängern einen antiarianischen Impuls gegeben hätte. Daß dies geschehen ist, sagt Hieronymus (ann. Abr. 2376) ausdrücklich: exilii justissimam causam subita fidei mutatione delusit. Das ist Parteinachricht. Aber sie erweist sich als zuverlässig, wenn das, was sie berichtet, aus der Situation sich als das allein Glaubliche erweisen läßt. Und das ist hier

der Fall. Meines Erachtens erklärt sich die „subitā fidei mutatio" bei Meletius aus der Art, wie er ersetzt ward. Sein Nachfolger wurde Euzoius, der einst mit Arius zugleich von Alexander v. Alexandrien anathematisiert war (Theod. 2, 31, 10; vgl. ep. Alex. bei Theod. 1, 4, 61). Man braucht nur anzunehmen, daß Meletius die Einsetzung dieses Mannes in Antiochien noch miterlebte, — und alle Berichte werden begreiflich. Diesem zweifellosen „Arianer" gegenüber wird Meletius einen dogmatischen Gegensatz empfunden haben, wird seine Diöcesanen ermahnt haben, nicht Kirchengemeinschaft mit ihm zu halten. Ein Teil der Antiochener ist dem gefolgt und ist in schismatischer Opposition zu Euzoius dem verbannten Meletius treu geblieben (Chrysost. 2 520 C—E). Ob diese Gemeinde des Meletius gleich jetzt — noch unter Konstantius —, wie die Berichte zu sagen scheinen, oder erst nach seinem Tode (Nov. 361) in der Altstadtkirche, der sog. „apostolischen", ihre besondern Gottesdienste zu halten begann, wissen wir nicht; jedenfalls hatte sie zur Zeit der Synode von Alexandria (362, wohl noch im Frühjahr, vgl. Bd II, 39, 51 f.) an dieser Kirche ihren Mittelpunkt (tom. ad Ant., Mansi III, 348 A; Theod. 2, 31, 11; Chron. pasch. ann. 362 p. 548). — Sie waren nicht die einzigen Anti-Arianer in Antiochien. Zwar hatten seit der Absetzung des Eustathius im Jahre 330 (vgl. Bd V, 626, 54 ff.) Männer der antinicänischen Oppositionspartei mit mehr oder minder arianisierender Tendenz den antiochenischen Bischofsstuhl innegehabt: Paulinus (gest. wohl 331; vgl. Bd V, 626, 41 ff. und Boschius AS Juli IV, 42), Eulalius (gest. wohl 332; Boschius p. 42 ff.), Euphronius (gest. wohl 333; Boschius p. 44) — bis hierher ist die Reihe unsicher —, Flacillus (ca. 333 bis ca. 341, sicher nachweisbar 335 in Tyrus, Mansi II, 1145 D, und sicher vor der Synode von Sardika gestorben, Mansi III, 56 E; vgl. Bd II, 26, 21), Stephanus (ca. 341—344; vgl. Bd II, 28, 10 und Boschius p. 46—48), Leontius (344—357; vgl. Bd II, 28, 10 und V, 578, 45) und Eudoxius (357—360; vgl. Bd V, 577 ff.); aber es hatte sich in schismatischer Sonderstellung eine kleine eustathianische Partei in Antiochien gehalten, an deren Spitze zur Zeit der Absetzung des Meletius ein Presbyter Paulinus stand. Diese Eustathianer hielten, das *ὁμοούσιος* des Nicänums altnicänisch im Sinne der *μία ὑπόστασις ἤ οὐσία* deutend, das Reden der Meletianer von *τρεῖς ὑποστάσεις* für arianisch (vgl. Bd II, 19, 29; 32, 45 ff.; VIII, 62, 21 ff.); die beiden antiarianischen Gruppen fanden sich deshalb nicht zusammen, obwohl die Meletianer einer Anerkennung des *ὁμοούσιος* im Sinne der spätern Jungnicäner (vgl. Bd II, 41, 31 ff.) im Laufe der Zeit (vgl. auch Bd II, 38, 29 f.) immer geneigter geworden sein müssen. — So lagen die Dinge, als die Synode von Alexandria tagte (Frühling 362). Meletius, dem freilich Julians Regiment ebenso wie dem Athanasius (vgl. Bd II, 39, 29. 51) eine Beendigung seines Exils gebracht hat (Theod. 3, 4, 2), war noch nicht zurückgekehrt (Socr. 3, 9, 3; Soc. 5, 12, 2; nur hierzu paßt der tom. ad Antioch.; — daß erst der zurückkehrende Meletius die Altstadtkirche für sich „geraubt" habe, ist eine ungenaue Nachricht des Chron. pasch. ad ann. 362). Die Synode von Alexandria suchte zu vermitteln (vgl. Bd II, 40, 12 ff.); jedoch unter der Voraussetzung, daß die Gemeinde der Altstadtkirche den Eustathianern sich anschließen werde, wenn man sie zur Kirchengemeinschaft zulasse (tom. ad Ant., Mansi III, 348 AB, 352 C). Es ist daher fraglich, ob die Gesandten der Synode, Eusebius v. Vercelli und Asterius v. Petra (tom., Mansi III, 345 D; vgl. Hefele I^2, 729 f.), etwas ausgerichtet hätten, auch wenn nicht Lucifer v. Calaris die Situation dadurch erschwert hätte, daß er, vor Eusebius nach Antiochien kommend, den Paulinus zum Bischof geweiht hätte (Hieronym. ad ann. 2378 g; Theod. 3, 5; Socr. 3, 6; vgl. Bd XI, 667, 29 ff.). Paulinus hat zwar später das alexandrinische Synodalschreiben unterschrieben, die Möglichkeit orthodoxer Deutung der *τρεῖς ὑποστάσεις* also anerkannt (Nachschrift des Athanasius zum tom. ad Ant., Mansi III, 353 D = Epiph. haer. 77, 21); er würde das auch wohl gleich gethan haben. Doch die Meletianer hätten einen Anschluß der bischofslosen Eustathianer an ihren Bischof fordern müssen. Daran aber hatte auch das Synodalschreiben nicht gedacht. Nach der Ordination des Paulinus und der Rückkehr des Meletius (die ihr bald gefolgt sein muß) war der Schaden völlig unheilbar; Antiochien hatte drei Bischöfe, deren jeder seinen Anhang hatte: Euzoius, Meletius und Paulinus. Die Spannung zwischen den beiden letzteren behielt auch trotz der Synode von Alexandria eine dogmatische Färbung. Und man kann das verstehen. Denn als Meletius zur Zeit Jovians (363) mit einer antiochenischen Synode das *ὁμοούσιος* im Sinne des *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* acceptierte und die Annahme der Kreatürlichkeit des Geistes (vgl. Bd XII, 46, 28) verwarf (Synodalbrief bei Mansi III, 366 f.), hat auch der allen Nicänern sehr verdächtige Acacius dem Synodalbeschlusse zugestimmt (vgl. Bd I, 126, 48). Die Eustathianer empfanden

— wohl mehr der **Personen**, als der Worte wegen — den Synodalbeschluß als eine
Ablehnung des Nicänums (Hieron. ad ann. 2379 k); auch Athanasius hat alsbald den
Paulinus anerkannt (Basil. ep. 214, 2 MSG 32, 785 C), und als er Ende 363 in Antiochia
war (vgl. Bd II, 40, 31 ff.), — angeblich (Basil. ep. 258, 3 p. 952 A; 89, 2 p. 472 A)
5 gegen seines Herzens Wunsch — nur mit ihm Kirchengemeinschaft gehalten. Auch bei den
Homoiusianern, die in dieser Zeit in das Nicänum sich zu finden begannen (vgl. Bd V,
629, 30 ff.), hat das Mißtrauen gegen ihren frühern Gegner Meletius, der jetzt ihres Sinnes
war, [trotz Basil. ep. 268, 3 p. 922 A] anscheinend noch angedauert: bei den Verhand-
lungen, die sie mit Liberius von Rom pflogen (vgl. Bd V, 629, 38 ff.), ist Meletius nicht
10 beteiligt gewesen (vgl. die Namenliste Socr. 4, 12, 22), sein Gegner Eustathius, den auch
Hilarius als einen sanctissimus vir geachtet hatte (vgl. Bd VIII, 62, 30), besaß dort
noch alles Vertrauen (vgl. Bd V, 629, 37 ff.). Leidend aber wurde Meletius, faktisch der
älteste Jungnicäner, von dem wir wissen, schon jetzt in die Gemeinschaft seiner nach-
gebornen Gesinnungsgenossen hineingezogen: als Kaiser Valens 365 von Antiochia aus
15 alle unter Konstantius Exilierten aufs neue verbannte (vgl. Bd II, 41, 5 f.), wurde auch
Meletius wieder vertrieben (Socr. 4, 2, 6; Soz. 6, 7, 10; Theod. 4, 13; vgl. Tille-
mont VIII, 765 und z. T. gegen ihn Gwatkin S. 267). Und dies Exil ist nicht das
letzte für Meletius gewesen: „auch in der Zahl seiner Kämpfe wahrte er die *τριάς*“
(Greg. Nyss p. 501 B und 592 A). Das zweite Exil scheint infolge eigenmächtiger,
20 durch die politischen Wirren ermöglichter Rückkehr des Meletius spätestens 367 ein Ende
gefunden zu haben (vgl. Tillemont VIII, 765; Loofs S. 45). Das dritte und letzte
begann dann, als Kaiser Valens abermals in den Orient kam, Ende 371 oder Anfang
372 (vgl. Tillemont X, 526; Loofs S. 45; — hierher scheint das *νύκτωρ φυγαδεύε-
ται* bei Epiph. haer. 73, 34 p. 882 C zu gehören), und währte, bis Valens' Tod
25 (9. August 378) die Verhältnisse gründlich änderte. Während dieses dritten Exils des
Meletius starb Euzoius (376; coss. bei Socr. 4, 34, 4); aber er erhielt an dem Thra-
zier Dorotheus einen homöischen Nachfolger (Philost. 9, 14; Socr. 5, 3, 2); das an-
tiochenische Bistum blieb bis zur Vertreibung des „Arianers“ Dorotheus durch die Staats-
gewalt (380; vgl. Bd II, 42, 15 f.) dreifach besetzt. Ja bis über diesen Zeitpunkt hinaus.
30 Denn um 375 war ein vierter Bischof hinzugekommen, dessen Anhänger sich bis in die Zeit
des Sozomenos hielten (Soz. 6, 25, 2): Vitalius, ein von Meletius geweihter Presbyter
(Soz. 6, 25, 1), war von Apollinaris für seine Gedanken gewonnen, hatte sich dann zur
Gemeinde des Paulinus gehalten, war aber mit Paulinus auseinander gekommen und
von Apollinaris zum Bischof geweiht worden (Epiphan. haer. 77, 20 p. 1014 C;
35 Theod. 5, 4, 1; vgl. Bd I, 672, 8 und 676, 2; Rade, Damasus S. 98 ff.).

3. Die Gemeinschaft der Leiden (vgl. Basil. ep. 268, 3) hat — wie es scheint, erst
nach dem zweiten Exil des Meletius — ihn, der zuerst offen die [jungnicänische] Wahrheit
vertreten hatte (Basil. a. a. O.), mit der aus dem Kreise der Homoiusianer hervorwachsen-
den Gruppe der Jungnicäner zusammengeführt: während der Zeit zwischen seiner zweiten
40 Rückkehr und seiner dritten Vertreibung stand Meletius in Korrespondenz mit dem ihm
damals noch persönlich unbekannten Basilius v. Cäsarea (Basil. ep. 57 ad Mel., anni 371).
Basilius vor allem hat dann den Meletius zu dem „Großen“ gemacht, als der er in der
jungnicänischen Überlieferung gilt. Ihm, wie ich glaube (vgl. Bd V, 629, 51 ff.), hat er
373 seinen frühern Freund Eustathius geopfert. — In den Mittelpunkt der kirchenpoli-
45 tischen Situation rückte dann Meletius durch die von Basilius im Namen vieler Gesin-
nungsgenossen geführten Verhandlungen mit den Altnicänern in Alexandria und im Occi-
dent (vgl. Bd II, 438, 32 ff.). Denn wie Athanasius, so hatte auch der Occident von
Anfang an (vgl. Mansi III, 623 D) den Paulinus anerkannt, den Meletius ignoriert;
den Jungnicänern aber war Paulinus, wie die gesamte altnicänische Anschauung, sabellia-
50 nisierender oder „marcellischer“ Neigungen verdächtig (Basil. ep. 263, 5; vgl. 69, 2),
Meletius dagegen der ehrwürdige Vertreter der Orthodoxie. Die Anerkennung des Me-
letius auch im Occident war daher für die Jungnicäner ein Wunsch von **prinzipieller**
Bedeutung, für den Occident aber eine in Rücksicht auf Paulinus **unmögliche** Zu-
mutung. Die Verhandlungen, deren Verlauf hier nicht verfolgt werden kann (vgl. Hefele I^2;
55 Rade, Damasus; zur Chronologie auch Loofs, Eustathius), haben daher zwar eine An-
näherung zwischen den Jungnicänern und dem Occident herbeigeführt, aber eben des Me-
letius wegen die Spannung doch nicht zu beseitigen vermocht: noch 377 mußten die Ge-
sandten der Orientalen es erleben, daß Petrus von Alexandrien vor Damasus von Rom
den Meletius und seinen Freund Euseb von Samosata als „Arianer“ bezeichnete (Basil.
60 ep. 266, 2 p. 993); und wenn auch das offizielle Abendland so nicht urteilte, mehr war

doch nicht zu erlangen als dies, daß die Occidentalen — vielleicht erst nach der großen antiochenischen Synode von 379, die eine Reihe abendländischer Bekenntnisse acceptierte (vgl. unten), — unter Anerkennung der Orthodoxie des Meletius und unter Wahrung der Rechte des Paulinus eine Verständigung zwischen den beiden oder wenigstens einen Vertrag empfahlen, der den Überlebenden vor einer Fortsetzung des Schismas schütze (s. den Hinweis auf ein früheres Schreiben im Brief „Sanctum“ von 381, Mansi III, 631 C, und das Schreiben „Quamlibet“ — vgl. Bd II, 42, 2 ff. — ib. 623 E). Für die Orientalen ward durch dies alles die Person des Meletius nur bedeutungsvoller. Er war, als er, vom Konfessor-Ruhme umstrahlt, nach dem Tode des Valens aus seinem dritten Exil von Armenien nach Antiochien zurückkehrte (wohl erst 379), der angesehenste aller orientalischen Orthodoxen, ihr kirchenpolitischer Führer, ihr „Berater“ und „Feldherr“ (Greg. Nyss. p. 587 C; vgl. 588 D). Unter seinem Vorsitz versammelte sich deshalb in Antiochien im September oder Oktober 379 (vgl. Bd VII, 150, 20 ff.) die große, von 153 Bischöfen (Mansi III, 462 AB) besuchte Synode, auf welcher die Orientalen ihre dogmatische Übereinstimmung mit dem Occident konstatierten (Mansi III, 511 ff.; Rade S. 114 ff.); er hatte seine Hand im Spiele bei der Einsetzung Gregors v. Nazianz in Konstantinopel (vgl. Bd II, 43, 51; vgl. Greg. Nyss. p. 592 B); er präsidierte der sog. 2. ökumenischen Synode, die 381 dort tagte (Bd II, 43, 60 ff.); er weihte den Nazianzener zum Bischof der Hauptstadt (Greg. Nyss. p. 592 B). Auch Theodosius, der neue Herrscher des Ostens, huldigte, sobald er die Verhältnisse des Orients wirklich kennen gelernt hatte (vgl. Bd II, 42, 10 ff.), der Bedeutung des Meletius: er zeichnete ihn bei dem Empfang der Synodalen im Palaste in außergewöhnlicher Weise aus (vgl. Bd II, 43, 54 ff.), und als Meletius nicht lange nach Beginn der Synodalverhandlungen starb (Bd II, 44, 17), hat der Kaiser in lebhaftester Weise seine Teilnahme bezeugt (Greg. Nyss. p. 594 D). Die Leiche ward nach Antiochien transportiert; der Sarg des „Heiligen“ fand in einer der antiochenischen Kirchen seine, den Kirchgängern sichtbare Ruhestätte (Chrysost. p. 518 B).

4. Nach dem Tode des Meletius hätte das Schisma leicht aus der Welt geschafft werden können, wenn die Meletianer in Antiochien und die ganze jungnicänische Partei des Orients nun den Paulinus anerkannt hätten. Der Occident hatte längst einen solche Beendigung des Schismas gewährleistenden Vertrag beider Parteien zu Gunsten des Ueberlebenden empfohlen (vgl. Mansi III, 631 C, vgl. oben in Nr. 3). Daß ein Vertrag derart wirklich zu stande gekommen ist (Socr. 5, 5, 6 = Soc. 7, 3, 4; Theod. 5, 4, 15), darf freilich bezweifelt werden (Rade S. 119 f.); doch selbst Gregor v. Nazianz empfahl der Synode von Konstantinopel lebhaft die Anerkennung des Paulinus (Bd II, 44, 20 f.). Der gute Rat fand aber keine willigen Ohren (vgl. Bd II, 44, 25 ff.): durch die Wahl Flavians (vgl. den A. Bd VI, 93 ff.) ward das Schisma neu befestigt. Denn die Occidentalen hielten den neuen Gegenbischof des Paulinus vollends für illegitim: eine — wohl in Mailand — unter dem Vorsitz des Ambrosius 381 gehaltene Synode erklärte sich in einer Eingabe an Theodosius scharf gegen die Bestellung Flavians (vgl. Bd II, 44, 54 ff.); eine römische Synode von 382, der Paulinus anwohnte (vgl. Hefele II², 40), soll sogar — wir haben ihre Akten nicht — den Diodor v. Tarsus (vgl. Bd IV, 672 ff.) und Acacius v. Beröa (vgl. Bd I, 125), die Flavian geweiht hatten, exkommuniziert haben (Soz. 7, 11, 3). Auch die orientalischen Gesinnungsgenossen Roms, die Bischöfe von Ägypten, Arabien und Cypern, die bisher zu Paulinus gehalten hatten, erkannten Flavian nicht an (Socr. 5, 10, 32; Theod. 5, 23, 2). Kaiser Theodosius hat anscheinend die Neuwahl nicht gutgeheißen (vgl. Bd II, 45, 10 ff.); er drängte auf eine Verständigung zwischen Orient und Occident (vgl. Bd II a. a. O.) und hat vielleicht auch auf dem orientalischen Friedenskongreß von 383 (vgl. Bd V, 600, 6 ff.) über die Sache verhandeln lassen (Socr. 5, 10, 32 vgl. oben; Walch IV, 457); ja er hat, obwohl Flavian bei ihm eine persona grata gewesen sein muß (vgl. Bd VI, 94, 31), auch später noch die antiochenische Bischofsfrage als eine offene behandelt. Nur so erklärt sich, was er that, als Paulinus gestorben war — die Zeit ist unsicher, unsere Kunde über alles Folgende z. T. recht unsicher; ca. 388 (Tillemont VIII, 372) mag es gewesen sein —, und die Eustathianer an seiner Stelle den durch seine Freundschaft mit Hieronymus bekannten Antiochener Evagrius (vgl. Bd V, 623, 52), den Übersetzer der vita Antonii des Athanasius (Hieron. catal. 125, wo auch ein diversarum hypotheseon tractatus des Evagrius erwähnt ist) erhoben hatten (Socr. 5, 14, 1 = Soz. 7, 15, 1; — ob die Wahl-Irregularitäten, von denen Theodoret 5, 23, 3 erzählt, geschichtlich sind, erscheint mir fraglich). Obwohl Evagrius kaum irgendwo außerhalb seiner Gemeinde offizielle Anerkennung fand (Tillemont X, 536) — Ägypten erkannte jetzt keinen der antiochenischen Bischöfe an (Ambros.

ep. 56, 2 MSL 16, 1170), und das Abendland scheint gleichfalls eine zwar für Evagrius freundliche, aber zuwartende Stellung eingenommen zu haben (vgl. den ganzen Brief 56 des Ambrosius) —, so hat doch Theodosius noch jetzt den Flavian zu bestimmen versucht, sich — d. h. die Legitimität seines Bistums — einer Prüfung zu unterwerfen. Unsere
5 Quellen (Theodoret h. e. 5, 23, 4 ff. und Ambros. ep. 56) geben uns anscheinend nur von Bruchstücken der geführten Verhandlungen Kunde; überdies erhalten wir bei Ambrosius z. T. nur Andeutungen, bei Theodoret nur unsichere parteiische Traditionen. Sicher ist, daß Theodosius eine Synode in Capua (Winter 391 auf 392; vgl. Bd III, 314) beauftragte, über die antiochenischen Wirren zu verhandeln; und es scheint so, als ob
10 Theodosius dem Flavian zugemutet hätte, sich in Capua zu stellen (Tillemont X, 235. 536). Flavian aber kam nur bis Konstantinopel, wußte eine Winterreise nach Rom als unmöglich hinzustellen (Theod. 5, 23, 4; vgl. Ambros. ep. 56, 1). In Capua beschloß man, allen Orthodoxen die Kirchengemeinschaft zu geben, die Untersuchung der Sache Flavian-Evagrius dem Bischof Theophilus v. Alexandria und den übrigen ägyptischen Bi-
15 schöfen, die bisher neutral gewesen seien, zu überweisen (Ambros. ep. 56, 2 und 6). Theophilus hat dann tyrannico spiritu, wie die antiochenische Tradition sagt (Nestor., sermo 12, 5 bei Mar. Merc. MSL 48, 852), an Flavian geschrieben; der aber wußte [abermals nach Konstantinopel citiert, Theod. 5, 23, 5 ff.; vgl. Bd VI, 93, 43] den Kaiser für sich zu gewinnen und kam so mit dem Protest gegen eine Prüfung der Legitimität
20 seines Episkopates durch (Ambros. ep. 56, 3 ff.). Nicht lange danach — *οὐ πολὺν χρόνον* [nach seiner Erhebung] *ἐπιβιώσας* (Socr. 5, 15, 2) — starb Evagrius (ca. 393), und Flavian wußte es zu verhindern, daß er einen Nachfolger erhielt (Socr. a. a. O.). Doch blieben die Eustathianer in ihrer schismatischen Stellung, und die Anerkennung Alexandrias und Roms hatte Flavian noch immer nicht. Kaiser Theodosius, der jetzt (394)
25 bei einer [keineswegs sicheren] zweiten Anwesenheit in Rom dem Abendlande eine Anerkennung Flavians angeraten haben soll (Theod. 5, 23, 8), hat den Frieden auch nicht mehr erlebt. Der Antiochener Chrysostomus hat als Bischof von Konstantinopel (seit 26. Februar 398) alsbald nach seiner Weihe (Theod. 5, 23, 12: 17 Jahr nach 381) ihn herbeigeführt. Er verständigte sich zunächst — wohl gelegentlich seiner Weihe — mit Theo-
30 philus v. Alexandrien und gewann ihn dafür, in Rom für Flavian einzutreten (Soz. 8, 3, 3). Dem Acacius von Beröa (vgl Bd I, 125, 6), der seitens des Chrysostomus ein Schreiben über seine Stuhlbesteigung nach Rom bringen sollte (Pallad. vita Chrys. 4, Chrys. ed. Montfaucon XIII, 16 B), ward der alexandrinische Presbyter Isidorus (vgl. Bd IV, 103, 39) und [nach Theodoret] eine Reihe antiochenischer Gesandten beigesellt, und
35 diese Gesandtschaft vermittelte den Frieden zwischen Rom, Alexandria und Flavian (Soz. 8, 3, 3 ff.; Socr. 5, 15, 6 ff.; Theod. 5, 23, 11 ff.). Die eustathianische Gemeinde wurde dann in der nächsten Zeit immer mehr von der Flavians aufgesogen. Ihre letzten Reste, die noch immer besondern Gottesdienst hielten, sind erst durch Flavians zweiten Nachfolger, Alexander, 85 Jahre nach Ausbruch des Schismas (Theod. 3, 5, 2), also
40 415, gewonnen worden; Alexander feierte die endliche Herstellung der Einheit durch eine Prozession, welche die Gemeinde der Eustathianer in ihrem Heim abholte und mit ihr nach der Hauptkirche zog (Theod. 5, 35, 4). Eine kirchliche Veranstaltung derart war damals noch etwas völlig Neues (Theod. a. a. O.). **Loofs.**

Meletius von Lykopolis. Das Urteil über die Persönlichkeit und das Schisma des
45 M. hängt ab von der Beurteilung der beiden Hauptquellen und ihres Verhältnisses zu einander. Die erste, das Historiae fragmentum de schismate Meletiano ist erhalten im Cod. Veronensis LX 58 saec. VIII, entdeckt und herausgegeben von Sc. Maffei in den Osservazioni letterarie T. III, 1738, p. 11 ff., wiederholt von demselben in der Istoria teologica, 1742, App. p. 254 ff., von Gallandi Bd 4 p. 67 f., Routh Bd 4[2] p. 91 ff., MSG 10 p. 1565 ff.
50 und 18 p. 509 f. — Es ist ein Fragment einer alexandrinischen KG, von einem treuen Unterthanen des Patriarchen geschrieben. Was davon in der Hs. steht und gedruckt ist, umfaßt nichts als die Vorgeschichte des Meletianischen Schismas: zwei von Meletius handelnde Briefe, der erste an ihn gerichtet von vier unterägyptischen Bischöfen, die sich im Kerker von Alexandrien befinden, der zweite von Petrus von Alexandrien an seine Gemeinde; sie sind verbunden
55 durch einen kurzen historischen Bericht über den Erfolg oder vielmehr die Erfolglosigkeit des ersten und über die Veranlassung des zweiten Briefes. Der Verfasser besaß also die Originalurkunden und war über alle Personalien vorzüglich unterrichtet. Das schlechte Latein der Briefe ist nicht immer verständlich, an manchen Stellen vermutlich entstellt durch Fehler des Uebersetzers oder der handschriftlichen Ueberlieferung. Trotzdem ist die Sprache der Urkunden
60 so deutlich, daß sich ein Bild von den Ereignissen, die sich damals abspielten, gewinnen läßt.

Unterägypten stand unter dem Zeichen der Verfolgung, die plötzlich hereingebrochen war. Vier Bischöfe, Phileas von Thmuis, sowie Hesychius, Pachomius und Theodor, deren Sitze ebenfalls in der Nähe von Alexandrien zu suchen sind, waren von ihren Gemeinden entfernt und in Alexandrien gefangen. Mit Presbytern und Diakonen vereint waren sie dort täglicher Schmach und ständiger Versuchung ausgesetzt, und sahen dem Martyrium oder der Deportation entgegen. Schon waren manche aus ihrer Umgebung in die Bergwerke abgeführt worden. Von Hause aus wurden sie öfter aufgesucht, aber die Verbindung war nicht regelmäßig; und für die Bedürfnisse der Gemeinden vom Gefängnis aus Sorge zu tragen, war unmöglich. So sind die Gemeinden nur schlecht versorgt, und bei dem mangelnden Zusammenhalt sowie der steten Gefahr fielen viele ab. Die geistliche Versorgung lag in der Hand einiger herumreisender Bischöfe und Prediger, die nicht immer ihre Pflicht thaten, so daß die Unzulänglichkeit der Einrichtung offenkundig war. Der Notstand war um so größer, als auch Alexandrien ohne kirchliches Oberhaupt war, denn Petrus hatte seine Stadt verlassen. Da er sich nicht bei den Märtyrern im Gefängnis befand, hatte er wohl einen Versteck aufgesucht. In dieser Zeit hatte nur ein Mann das Herz auf dem rechten Fleck. Der Bischof Meletius von Lykopolis in der Thebais reiste unter den notleidenden Gemeinden umher, wie es scheint, im Einverständnis mit Petrus von Alexandrien. Er kam in die vier Gemeinden, deren Bischöfe eingekerkert waren. Die Not dort war offenkundig. Von den Bischöfen hatte man lange nichts gehört, und man munkelte, sie wären gestorben. So setzte er auf Bitten der Gemeinden dort neue Bischöfe ein. Seine Handlungsweise, so energisch und praktisch sie war, stand in mehrfacher Hinsicht in Widerspruch mit dem kirchlichen Herkommen. Zunächst war es allgemeiner Grundsatz geworden, daß kein Bischof in fremden Parochien Weihen vornehmen dürfe. Sodann hatte sich seit längerer Zeit der Bischof von Alexandrien zum kirchlichen Oberhaupt der Provinz zu machen gewußt und seine Einwilligung wäre, zumal bei einem so außerordentlichen Vorgehen, nach allgemeinem Urteil einzuholen gewesen. Da Meletius das unterlassen hatte, wurde ihm sein Auftreten als Streben nach dem kirchlichen Prinzipat in Ägypten ausgelegt; der Verdacht lag um so näher, als Meletius nach Epiphanius h. 68, 1 als Bischof von Lykopolis die zweite Stelle in Ägypten ohnehin einnahm. Da sich nun hinterher mit Gewißheit herausstellte, daß die vier Bischöfe, die ohne Willen und Wissen Nachfolger erhalten hatten, noch am Leben waren, so konnte es nicht ausbleiben, daß sich in den Gemeinden eine Rechtspartei bildete, welche die Eingekerkerten als ihre rechtmäßigen Oberhäupter ansah, und sie von dem Geschehenen schleunigst unterrichteten. Der Brief der Vier ist das erste erhaltene Aktenstück. Sie fühlen sich persönlich verletzt und führen Meletius zu Gemüte, daß sie als Bischöfe und Märtyrer eine doppelte Berücksichtigung hätten erwarten dürfen. Vor allem beklagen sie die Verletzung des kirchlichen Herkommens. Entschuldigungen, wie die mit der Not der Zeit, dem Mangel an Nachrichten aus dem Gefängnis und dem Wunsch der Gemeinden nach neuen Bischöfen, lassen sie nicht gelten: es brauchte nichts überhastet zu werden. Sie berichten das Geschehene auch an Petrus von Alexandrien und scheinen erwartet zu haben, daß Meletius sich wenigstens hinterher mit ihnen und mit Petrus ins Einvernehmen setzen werde. — Hier setzt der alexandrinische Historiker mit seinem Bericht ein. Meletius hat sich nicht entschuldigt, auch nicht den Metropoliten um nachträgliche Bestätigung ersucht. Die Ereignisse selbst gaben ihm Recht: die vier Bischöfe starben mit vielen anderen, Presbytern und Diakonen, in Alexandrien den Märtyrertod. Da begab er sich an die Stelle, die die wichtigste und gefährdetste zugleich war, nach Alexandrien. Er fand die Stadt von ihrem Bischof verlassen, und bald kam auch dort eine Gelegenheit, einzugreifen. Petrus hatte vor seinem Weggang zwei Presbyter beauftragt, die abgeführten Christen im Gefängnis und im Bergwerk zu besuchen; beide waren geflohen. Meletius schloß sie aus der Kirchengemeinschaft aus, und ordinierte zwei andere an ihrer Stelle, wiederum, ohne sich mit dem zuständigen Gemeinderegiment in Beziehung zu setzen. Mit der Exkommunikation und der Weihe hatte er aufs neue zwei Handlungen begangen, die nur dem einheimischen Bischof zustanden; er hatte dem Bischof, dessen Metropolitanrechte er schon vorher mißachtet hatte, in sein Bischofsrecht eingegriffen. Die Antwort ließ nicht auf sich warten: es ist die zweite der Urkunden. Petrus weist in kurzen Worten seine Gemeinde an, den kirchlichen Verkehr mit Meletius abzubrechen, bis er zurückkommen und die Angelegenheit geprüft habe. Meletius ist vorläufig exkommuniziert. Damit bricht die Quelle ab. — Die hier berichteten Ereignisse sind vielleicht nach Eusebius h. e. VIII, 13, 7 und IX, 6, 2 zu datieren, weil dort der Tod der vier Bischöfe zugleich mit dem des Petrus (gest. 25. Nov. 311 nach Seeck ZKG XVII 66; 310 nach v. Gutschmid Kl. Schriften II, 426; 312 nach C. Schmidt TU, N. F. V 4b

S. 33) erwähnt wird; und Eusebius war zeitweise ein Augenzeuge der Verfolgung in Ägypten gewesen. Danach würden die Anfänge des meletianischen Schismas erst in die letzte Verfolgung des Jahres 311 fallen. Nach einer konfusen, aber im Datum zuverlässigen Notiz des Martyrologium Hieronymianum wäre Phileas von Thmuis am 4. Februar gestorben.

Die zweite Quelle über die Anfänge des Meletianismus ist in Epiphanius h. 68 eingearbeitet, also nicht im Wortlaut erhalten. Vielleicht reichte sie ursprünglich nur bis c. 10 (Dindorf III 141, 31), so daß sie die Jahre 311—346 beschrieben hätte; Athanasius wird noch als lebend vorausgesetzt. Der Verfasser ist ein Alexandriner, interessiert für die kirchlichen Angelegenheiten, wie damals jedermann, aber weder Theologe noch Historiker. Seine Darstellung leidet an offenbaren Fehlern, z. B. in der Patriarchenliste (133, 8), dem Todesjahr des Arius (134, 29; 137, 18), der Regierungszeit der Kaiser (130, 17); er weiß überhaupt nicht viel mehr als landläufige Anekdoten (vgl. 141, 9). Der Wert seiner Erzählung beruht darauf, daß er die Ereignisse als Parteigänger des Meletius selbst erlebt hatte, der er geblieben war bis zum Uebergang der Meletianer zum Arianismus. Er selbst war ein Verehrer des Athanasius, und er dehnt seine Anhänglichkeit an den Episkopat auf die Vergangenheit aus, indem er Petrus so gut Recht giebt wie Meletius. Seine Schilderung der Anfänge des Meletianismus hat dadurch den Vorteil, von einem nach Kräften unparteiischen Schriftsteller entworfen zu sein.

Danach war Petrus mit Meletius zugleich im Gefängnis zu Alexandrien gewesen, mit ihnen noch viele andere, Bischöfe, Mönche, Presbyter und andere Kleriker, unter denen der Bischof Peleus (vgl. Eusebius De mart. Pal. 13, 3) als Freund des Meletius genannt wird. Die Verfolgung dauerte schon eine Weile; eine Anzahl war Märtyrer geworden, andere hatten sich durch ein Opfer die Befreiung aus dem Kerker erkauft, und sich dadurch selbst von der Kirche ausgeschlossen. Es waren das teils Kleriker verschiedener Rangstufen, teils Soldaten. Da sie Reue empfanden, wandten sie sich, um ihre Aufnahme in die Kirche zu bewerkstelligen, an die Christen im Gefängnis, die während der Haft schon irgend welchen Mißhandlungen ausgesetzt gewesen waren, oder Gelegenheit gehabt hatten, ein öffentliches Bekenntnis ihres Glaubens abzulegen, und die daher auf den Namen eines Märtyrers Anspruch hatten. Die alexandrinischen Märtyrer gruppieren sich um Meletius, der als ihr Haupt und Sprecher erscheint. Ihr Votum wird mit Recht als wohlerwogen bezeichnet (131, 31). Sie warnen zunächst vor einer übereilten Wiederaufnahme der Gefallenen: sonst möchte das schlimme Beispiel die Standhaften im Kerker verleiten, ebenfalls in schimpflicher Weise die Freiheit zu suchen und durch Vermittelung der Märtyrer ihre kirchliche Rehabilitation zu bewerkstelligen (131, 27). Wenn die Verfolgung aufgehört habe, stehe der Wiederaufnahme der Gefallenen nichts im Wege, natürlich nach geraumer Bußzeit; die gefallenen Kleriker sollten auch dann ihres Ranges verlustig bleiben (132, 3). — Die abweisende Antwort der Märtyrer wurde dem Bischof Petrus berichtet, wohl von den Gefallenen selbst, und dann jedenfalls nicht ohne Lamentationen. Nach unserer Erzählung wäre Petrus weich geworden und hätte anders entschieden: es sollte sogleich den Gefallenen eine Bußzeit bestimmt werden, und die Kleriker unter ihnen sollten nach geschehener Buße auch wieder in ihr Amt eingesetzt werden. Als die Märtyrer bei ihrer Meinung blieben, nahm Petrus Anlaß zu einer auffallend scharfen Maßregel: mitten im Gefangenenraum hängt er seinen Mantel als Scheidewand auf und läßt durch den Diakonen als den Herold der Kirche zu einer itio in partes auffordern. Die Übereilung bestraft sich sofort durch sich selbst: die Märtyrer gehen zu den Märtyrern, darunter auch eine Anzahl ägyptischer Bischöfe, Petrus bleibt mit einem kleinen Häuflein allein. Nur eine Synode konnte entscheiden. Vorläufig standen sich die beiden Gruppen im Gefängnis gegenüber; sie verweigerten sich gegenseitig Gebets- und Abendmahlsgemeinschaft (133, 5).

Zu einer Synode ist es nicht gekommen. Petrus wurde Märtyrer in Alexandrien; Meletius, Peleus und viele andere wurden nach den Kupferbergwerken von Phaino in Arabien deportiert. Auf dem Wege dorthin nahm Meletius in Gaza, Eleutheropolis und Jerusalem Weihen von Klerikern vor. Er nannte seine Gemeinschaft die „Kirche der Märtyrer“, baute hier und dort eigene Kirchen, und hielt sich selbst im Gefängnis von den ehemaligen Anhängern des Petrus fern. Peleus und Nilus wurden Märtyrer in Phaino (Eusebius De mart. Pal. 13, 3); Meletius wurde mit vielen anderen nach dem Aufhören der Verfolgung befreit. Er kehrte nicht nach Lykopolis, seinem Bischofsitz, zurück, blieb vielmehr in Alexandrien als Haupt seiner Märtyrerkirche.

Soweit die Quelle des Epiphanius. Ihr Bericht ist mit allen Details so glaubwürdig wie möglich. Auch steht sie nicht mit den Maffeischen Urkunden in Widerspruch, wie man bisher annahm. Wie viele andere gab Möller (2. Aufl. dieser PRE) dem Lateiner in Verona

den Vorzug, während Seeck (ZKG 17, 66 f.) ihn für eine Fälschung erklärte. Aber ein Gegensatz zwischen beiden Quellen existiert nicht. Die lateinischen Urkunden sind ein zufällig herausgerissenes Stück aus einer größeren historischen Darstellung; die dort berichteten Ereignisse haben kurz vor den bei Epiphanius erzählten stattgefunden. Denn die Situation, die Epiphanius voraussetzt, ist verständlich nur durch die Vorgänge, die wir aus den lateinischen Urkunden kennen. Der Bischof von Lykopolis wäre kaum in das Gefängnis von Alexandrien gelangt, wenn er sich nicht vorher dort aufgehalten hätte, und gerade das berichtet der Lateiner. Daß er dort als das Haupt der Märtyrer auftrat und angesehen wurde, ist erst in vollem Maße begreiflich, wenn man sich an seine großen Verdienste um die Kirche Aegyptens erinnert, die man eben aus dem Lateiner erfährt. Die Konkurrenz zwischen ihm und Petrus, die mit einem scharfen Bruch geendet hatte, läßt uns erst ihr Verhalten im Gefängnis verstehen. In demselben Raume beisammen, denselben Quälereien ausgesetzt und das gleiche Schicksal vor Augen, verkehren doch die beiden ersten Bischöfe Aegyptens nicht miteinander, sondern lassen sich durch Mittelspersonen über ihre gegenseitigen Absichten unterrichten (132, 16. 26). Die Scheidung im Kerker war nur eine Konsequenz der voraufgegangenen Exkommunikation des Meletius. Die Berichte der lateinischen Urkunden und des Epiphanius fügen sich gut aneinander. Die Zeit, die zwischen den beiden Ereignissen liegt, kann nur Tage oder Wochen betragen. Das oben (S. 560, 3ff.) gefundene Datum über die Anfänge des Meletianismus bestätigt sich dadurch aufs neue. Alles hat sich wenige Wochen vor dem Tode des Petrus zugetragen.

Meletius hatte seiner Gemeinschaft denselben Namen beigelegt, den jene Partei in Karthago trug, die gegen den Bischof Mensurius fronbierte, aus der dann später der Donatismus hervorging (St. Baluzius, Miscellanea II, 74: Acta Saturnini etc.). Die „Märtyrerkirche" fühlte sich der katholischen Kirche gegenüber als die strenge Gemeinschaft der reinen Christen (Epiph. III, 136, 16. 23), ähnlich wie die Novatianer und Donatisten, obwohl die äußerst geringfügige Differenz zwischen den Voten des Meletius und des Petrus in der Gefallenenfrage ihnen zu solcher Prätension kaum den Schein eines Rechtes gab, eher vielleicht noch das persönliche Auftreten der beiden Häupter in der Verfolgung. Die katholische Kirche hatte mit den Meletianern keine Gemeinschaft, weil Petrus den Meletius ausgeschlossen hatte. Das hinderte aber nicht ein freundschaftliches Verhältnis zwischen beiden Parteien, und auch die ehemaligen Beziehungen des Arius zum Meletianismus scheinen vor der Nicänischen Synode das Einvernehmen nicht gestört zu haben. Arius war nämlich nach der Vita Petri, die, namentlich in der einen lateinischen Übersetzung (Spicil. Romanum T. 3 p. 673 ff.; MSG 18, 453 ff.; MSL 129, 691 ff.), wertvolle Nachrichten erhalten hat, schon bei dem ersten Auftreten des Meletius in Alexandrien dessen Anhänger gewesen, was die Maffeischen Urkunden bestätigen (Routh IV [2], 94). Damals noch Laie, aber voll Ehrgeiz, hätte er sich bald dem Bischof Petrus wieder angeschlossen, und wäre von ihm zum Diakonen ordiniert worden. Als Petrus dann aber Meletius exkommunizierte (s. oben S. 559, 56), habe er seinen Mißmut darüber nicht verhehlt, und sei deshalb von Petrus mit derselben Strafe belegt worden. Sein Versuch, Petrus durch angesehene Presbyter zur Wiederaufnahme zu bewegen, sei fehlgeschlagen (Spicil. Romanum III, 675 ff.); erst später sei seine Buße angenommen, und er selbst Presbyter geworden (a. a O. 692). Nach der übereinstimmenden Schilderung des Sozomenus h. e. I, 15 wäre das schon unter Bischof Achillas geschehen. Zur Zeit Alexanders befand sich also Arius in der Großkirche; und Meletius soll Alexander den Dienst erwiesen haben, Arius wegen seiner ketzerischen Predigten in der Baukaliskirche anzuzeigen (Epiphanius 68, 4). Den guten Beziehungen zum alexandrinischen Episkopat hatten die Meletianer die günstige Behandlung seitens der Väter von Nicäa zu verdanken; die Persönlichkeit und das Vorleben des Meletius werden Eindruck gemacht haben; auch hoffte man wohl, eine Verbindung des Meletianismus mit dem Arianismus verhindern zu können. Ein Schreiben der Synode (erhalten bei Sokrates h. e. I, 9; Theodoret h. e. I, 8) an die Bischöfe Ägyptens verfügt, unter Hervorhebung der besonderen Milde, daß Meletius sich nach Lykopolis zu begeben habe, als Bischof, aber ohne Ordinationsrecht. Die Kleriker seiner Gemeinschaft sollten aufs neue geweiht, und dann in ihrem Grade anerkannt werden, aber immer den katholischen Klerikern im Range nachstehen; auch wurde ihnen das Recht zu wählen abgesprochen, aber bei Wohlverhalten ein Avancement in der katholischen Kirche in Aussicht gestellt. Die Stelle des Meletius wurde als künftig wegfallend bezeichnet; offenbar hatte er einen katholischen Kollegen, der als der rechtmäßige Bischof von Lykopolis galt. Und um künftighin alle Aspirationen des Stuhls von Lykopolis unmöglich zu machen, wurden in c. 6 Nicaea 325 die Metropolitanrechte Alexandriens über ganz Ägypten ausdrücklich anerkannt. Um den Beschluß der Reichssynode auszuführen, forderte Alexander von Meletius eine Liste der Kleriker seiner Partei, die dieser auch einreichte. Sie enthielt die Namen von 29 Bi-

schöfen in Ägypten; in Alexandrien waren vier Presbyter, drei Diakonen und ein Militärgeistlicher thätig gewesen (die Liste ist erhalten bei Athanasius Apol. c. Arianos c. 71, MSG 25, 376 f.). Danach hat Meletius den Beschluß der Synode angenommen, dem Alexander seinen Klerus vorgestellt und seine Kirchen übergeben, und in Lykopolis seinen Aufenthalt genommen (Sozomenus h. e. II, 21). Trotzdem ist die Hoffnung, seine Partei der Kirche wieder zuzuführen, nicht in Erfüllung gegangen, sei es, daß die Durchführung auf Schwierigkeiten stieß, oder der populäre Arianismus ihr den Rücken stärkte. Der Umschwung in der Stimmung der Meletianer muß sich rapide vollzogen haben, wenn es wahr ist, daß Meletius selbst den Bischof Johannes Archaph zu seinem Nachfolger bestimmte (Sozomenus II, 21), und noch Alexander, der selbst fünf Monate nach seiner Rückkehr von Nicäa starb (s. Gutschmid, Kl. Schriften, II, 427), gegen die Meletianer scharf vorgegangen wäre (Epiphanius h. 68, 5). Meletius wäre danach um die Jahreswende 325/6 gestorben. Sein Nachfolger führte eine Gesandtschaft nach Konstantinopel, um die Sonderstellung der Meletianer durchzusetzen, also die Annullierung des Beschlusses von Nicäa. Als sie nicht vorgelassen wurden, traten sie mit Eusebius von Nikomedien in Verbindung, der ihr Verlangen beim Kaiser mit Erfolg befürwortete, und so das Bündnis zwischen Meletianismus und Arianismus sanktionierte (Epiphanius h. 68, 5. 6). Die aus so verschiedenen Quellen entsprungenen Bewegungen einigten sich in der Kirchenpolitik und flossen zusammen, so daß der Volksmund zwischen beiden nicht mehr unterschied (Sozomenus h. e. II, 21). Dem Athanasius machten sie viel zu schaffen. Schon bei seiner Wahl hatten sie einen Gegenkandidaten aufgestellt, Theonas, der aber nach drei Monaten starb (Epiph. 68, 7); in der Folge kam es zu blutigen Zusammenstößen in den Kirchen; mehrere seiner schärfsten Gegner waren Meletianer. Ihren Beschuldigungen hatte er seine Absetzung durch die Synode von Tyrus 335 zuzuschreiben, wo Johannes als Bischof der Meletianer anerkannt wurde. A. vergalt ihren Haß mit gleicher Münze. Seine Nachrichten über Meletius geben den Klatsch der Athanasianer wieder, sie sind nachweislich falsch oder höchst unwahrscheinlich (Apol. c. Ar. 59; Hist. Arian. ad monachos 78; ad episc. Aeg. 22; MSG 25, 356 f. 787 f. 589 B). Auch das Datum, das er an letztgenannter Stelle über die Anfänge des Meletianismus giebt (a. 306), läßt sich gegenüber den älteren und besseren Quellen nicht halten. Noch in der Mitte des fünften Jahrhunderts muß es Meletianer in Ägypten gegeben haben (Sokrates I, 9), die auch unter den Mönchen eine besondere Gruppe bildeten (Theodoret h. e. I, 9; haer. fab. IV, 7, MSG 83, 425). H. Achelis.

Meletius Pegas, Patriarch von Alexandrien im 16. Jahrhundert. — Litteratur: Die sehr zerstreute Litteratur ist genannt bei Ph. Meyer, Die theol. Litteratur der griech. Kirche im 16. Jahrhundert, Leipzig 1899, S. 53 f., worauf hier der Kürze halber verwiesen werden muß. Außerdem Regel, Analecta Byz.-Russica 1891, S. CXCLIX und Papadopulos Kerameus, *Παϊσίου Ἀγαποστολίτου ἱστορία τοῦ ὄρους Σινᾶ* 1891, S. 157—165.

Meletios Pegas (*ὁ Πηγᾶς*), aus guter kretischer Familie stammend, wurde um 1540 geboren, studierte in Padua; im achten Jahrzehnt an den Höfen der Patriarchen von Alexandrien und Konstantinopel angestellt, bestieg er den Thron des Patriarchen von Alexandrien im Jahre 1590 und starb 1601 oder 1602 (das Datum seines Todes nach dem Briefe des Joseph Scaliger vom 13. Mai 1602 in der Sammlung der Epp. Scal. Ed. Francof. 1628, S. 349).

M. ist einer der wenigen wissenschaftlich gebildeten griechischen Theologen des 16. Jahrhunderts. Er ist einer der bedeutendsten Verteidiger seiner Kirche gegen den Katholicismus, namentlich auch an den konfessionellen Kämpfen in Polen Ende des 16. Jahrhunderts beteiligt. Von protestantischen Gedanken nicht unberührt, stand er dem Protestantismus doch wohl ablehnend gegenüber, wenn auch nach Scaligers Brief ei magna cum iis Hollandis, qui istic (in Ägypten) negotiantur, familiaritas intercedebat. Kyrillos Lukaris war sein Schüler und Nachfolger im Amt.

Seine bedeutendste Schrift ist der *στρωματεύς*, der von der wahren Kirche handelt und zugleich gegen den Primat des Papstes polemisiert, gedruckt im *Τόμος χαρᾶς* des Patriarchen Dositheos von Jerusalem, Bukarest 1705, S. 553—604, wahrscheinlich auch benutzt in der Apocrisis des pseudonymen Christophoros Philalethes, vgl. JdTh 1877. Frommann, Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentinischen Kircheneinigung. In dieser Schrift des M. klingen Gedanken Augustins an. Allgemeine Polemik gegen Rom treibt auch sein Dialog „*Ὀρθόδοξος Χριστιανός*“, gedruckt in Wilna 1596 (Herzogl. Bibliothek in Wolfenbüttel). Auch seine *Ὀρθόδοξος διδασκαλία*, 1769 von Neophytos

Kapsokalybites herausgegeben, wird ähnlichen Zweck verfolgen (mir unzugänglich). Mit einer Reihe von dogmatischen Sendschreiben hat M. in die polnischen Konfessionsstreitigkeiten eingegriffen, so mit dem Brief an König Sigismund III. von Polen, auch bei Regenvolscius, Systema Historico-Chronologicum Eccl. Slavonicarum etc., Trajecti ad Rhenum 1652, 467, an den Bischof Hypatius Potei von Wladimir und Brest, ebenda erwähnt S. 466, und einer Reihe von Schreiben, die Nikodemus Metaxas 1627 in Konstantinopel hat drucken lassen; Titel: *Τοῦ μακ. πατρ. ἡμ. Μελετίου — περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πάπα ὡς ἐν εἴδει ἐπιστολῶν* (Gött. Universitätsbibliothek). Hinsichtlich der Abendmahlslehre stand M. dagegen dem Katholicismus nahe, vgl. die beiden Briefe an Kyriakos Photinos und Gabriel Severus, die Renaudot herausgegeben hat: Gennadii Patr. Const. etc. opuscula, Paris 1709. In seiner *ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν εὐσεβείας πρὸς Ἰουδαίους ἀπολογία*, Leontopolis 1593 tritt M. gegen die Juden auf. In anderen Briefen, die Nikodemus Metaxas a. a. O. veröffentlicht hat, beantwortet er eine Reihe von Fragen verschiedenen Inhalts, ein Beweis dafür, wie sein Rat gesucht wurde. Daß M. auch für die innere Entwickelung und den Ausbau seiner Kirche thätig war, zeigt seine gewichtige Teilnahme an der Synode von 1593 in Konstantinopel (verschiedene Akten derselben bei Dositheos von Jerusalem, *τόμος ἀγάπης* 1698 und Papadopulos Kerameus in der *Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη*, S. 73 ff.). Unter den zahlreichen Ineditis des M. sind seine Predigten hervorzuheben, die sich mehrfach handschriftlich erhalten haben. Ph. Meyer.

Meletius Syrigos, gest. 1664. — Litteratur: Ueber die Familie der Syrigoi: *Ἐκκλ. Ἀλήθεια*, Jahrg. 8, S. 81: Kurze aber im ganzen zuverlässige Biographie in der Ausgabe der unten zu nennenden *Ἀντίῤῥησις* von Dositheos Patr. v. Jerusalem, abgedruckt auch bei *Ζαβίρας, Νέα Ἑλλάς* herausg. von Georgios Kremos, Athen 1872, S. 443—445 u. bei Legrand, Bibliographie Hellénique du dix-septième siècle Bd II, Paris 1894, S. 470 bis 472; Renaudot, Gennadii Patr. Const. De sacramento Eucharistiae etc., Paris 1709; Schelstrate, Acta orientalis ecclesiae contra Lutheri haeresin Romae 1739, Bd I S. 393 ff. La perpetuité de la foi etc., Ausgabe von Lausanne 1781 ff. Bd V, S. 36. 80 f. 178 f. 299. 313 ff. 353. 443. 462; Fabricius, Bibl. Graec. ed. Harl. Bd XI, S. 474 f. Demetracopulos Graecia orthodoxa 1872, S. 158 f.; Sathas, *Νεοελληνικὴ Φιλολογία*, Athen 1868, S. 255 ff.

Meletios Syrigos (*Συρίγος, Συρῖγος* oder *ὁ Συρίγου*) stammt aus einer kretischen Familie und ist 1586 geboren. Er hat in Padua abendländische Bildung sich angeeignet. Mönch in einem kretischen Kloster wurde er bald von hier vertrieben, da er gegen die Katholiken zu polemisch auftrat. Nach einem kürzeren Aufenthalt in Alexandrien wandte er sich 1630 nach Konstantinopel und erhielt hier die Stellung eines *διδάσκαλος καὶ πρωτοσύγκελλος τῆς μεγάλης ἐκκλησίας*. In dieser Position hat er orthodoxe Theologie auf Katheder und Kanzel mit Begabung und Erfolg gelehrt. Er war ein überzeugter Gegner des Kyrillos Lukaris und hat hieraus kein Hehl gemacht. Nach dem Tode des Meisters richtete er seine Feindschaft gegen dessen Jünger, z. B. gegen den Meletios von Athen (Legrand a. a. O. IV, S. 520). Als größter orthodoxer damaliger Theolog wurde er von seiner Kirche 1642 zu der Synode von Jassy gesandt, um die Confessio orthodoxa (vgl. d. A. Mogilas unten) mit zu redigieren. Von ihm stammt auch die griechische Übersetzung der Conf., deren Original scheinbar der Cod. 360 in der Bibliothek des Metochion des hl. Grabes in Konstantinopel ist (vgl. Papadopulos Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη* Bd IV, Petersburg 1899, S. 334). M. hinderte auch die Verteilung der neugriechischen Bibelübersetzung des Maximos Kalliupolites (vgl. oben Bd III S. 118,42), die im Dienste der Kyrillschen Bewegung stand, und nahm dafür die Strafe der Verbannung von dem Patriarchen Parthenios dem Älteren, der dem englischen Gesandten zu Gefallen die Verbreitung der Übersetzung gestattet hatte, 1644 gern auf sich (Dositheos, *ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων* 1715, S. 1173). Erst nach dem im Jahre 1651 erfolgten Tode des Parthenios konnte M. sicher wieder in Konstantinopel bleiben. Er starb in Galata 1664.

Die Bedeutung des M. liegt nicht auf wissenschaftlichem Gebiet (vgl. die gute Charakteristik von Eugenios Aitolos in dessen Leben von Anastasios Gordios bei Sathas *Μεσαιων. Βιβλ.* III, 423—479, besonders S. 437), sondern in seinem Wirken gegen die Kyrillsche Bewegung. In diesem Sinne schrieb er auch das Werk, das allein herausgegeben ist von seinen Schriften, die *Ἀντίῤῥησις κατὰ τῶν καλβινικῶν κεφαλαίων καὶ ἐρωτήσεων Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως*. Einzige Ausgabe von Dositheos 1690 (Legrand a. a. O. II, S. 438). Auszüge bei Schelstrate a. a. O., La perpetuité etc. a. a. O.,

Renaudot a. a. O. S. 156 f., De Moni, Histoire crit. de la Creance — des Nations du Levant, Frankfurt 1684, S. 203 ff. M. versucht hierin Artikel für Artikel die Confessio des Kyrill von 1629 zu widerlegen. Unter den nicht herausgegebenen Schriften des M. sind namentlich seine Predigten (vgl. Sathas S. 258 ff.), seine Akoluthien auf die Märtyrer des 17. Jahrhunderts (Eugenios Bulgaris Ἐπιστολὴ πρὸς Πέτρον τὸν Κλαίρκιον, ed. Koromilas 1844, S. 29 f.) und die Übersetzung der Apologie des Kaisers Kantakuzenos gegen den Islam zu erwähnen (vgl. Ehrhard bei Krumbacher², Gesch. der Byz. Litt., S. 106). Ph. Meyer.

Melito, Bischof von Sardes. — Die ältere Litteratur, die von U. Chevalier, Repertoire des sources histor., Bio-Bibliogr. p. 1559. 2740; Richardson, Bibl. Synopsis p. 110 f. verzeichnet wird, ist kaum noch brauchbar. Die umfangreiche und für ihre Zeit verdienstliche Abhandlung von F. Piper über M. ThStK 11 (1838), S. 54—154 ist in den meisten Punkten überholt. Alles Material ist zusammengefaßt von Harnack, Die Ueberlieferung d. Apologeten (TU I, 240 ff.; ders., Gesch. d. altchristl. Litterat. I, 246 ff.). Daneben bleibt der gründliche Art. von Salmon DchrB III, 894 ff. noch immer brauchbar. Die Dissertation v. C. Thomas, Melito v. Sardes, Osnabrück 1893, hat die Litteratur vermehrt, aber nicht bereichert. Ausgaben der Fragmente: a) die griechischen Fragmente hat Routh, Reliquiae sacrae² I, 115 ff. gesammelt und bearbeitet. Ferner Otto, Corpus Apologet. Christian. saec. II, vol. IX, p. 410 sqq. vgl. p. 433 sqq. Ein Stück über die Taufe bei Pitra, Analecta sacra II, p. 3 sqq. und Mercati, Symbolae Melitonianae ThQ 76 (1894), S. 597 ff. b) Die syrischen Fragmente finden sich bei W. Cureton, Spicilegium Syriacum: containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion, London 1855. Ferner bei Pitra, Spicilegium Solesmense II, XXXVII sqq. LVI sqq. Otto, l. c. p. 497 sqq. [c) ein kleines armenisches Fragment unter dem Namen eines nicht näher bezeichneten Bischofs Meliton ist von Martin bei Pitra, Analecta Sacra IV, 16 veröffentlicht worden. Mit M. v. S. hat es nichts zu schaffen]. Deutsche Uebersetzung der syrischen Apologie von B. Welte, ThQ 44 (1862), S. 384 ff. B. Gröne in d. BKV. Ueber das Verhältnis der Fragmente unter dem Namen Melitos zu denen unter dem Namen des Irenäus und Alexander von Alexandrien s. G. Krüger, Melito v. Sardes oder Alexander v. Alexandrien? ZwTh 31 (1888), S. 434 ff. Eine vortreffliche Zusammenfassung der neueren Litteratur über M. bei A. Ehrhardt, D. altchristl. Litteratur u. ihre Erforschung von 1884—1900 (Straßb. theol. Studien, herausgeg. von Ehrhardt und Müller, I Suppl., Freiburg 1900), S. 258 ff.

Über das Leben des Melito sind wir außerordentlich schlecht unterrichtet. Die spärlichen Nachrichten, die wir über ihn besitzen, reichen kaum weiter als dazu, ungefähr seine Lebenszeit festzulegen. Nach einem erhaltenen Bruchstück, das den Eingang der Schrift „über die Passafeier" bildete, schrieb er dieses Werk zu einer Zeit, als Servilius [wahrscheinlich mit Rufin in Sergius zu korrigieren] Paulus Prokonsul in Asien, und Sagaris Märtyrer geworden war (Euseb., h. e. IV, 26, 3). Das Amtsjahr dieses Prokonsuls wird auf 164/165 berechnet (Waddington, Fastes des prov. Asiat. p. 226 ss.; Keim, Aus d. Urchristentum 155 setzt das Jahr 167), die Schrift „über die Passafeier" mithin um 166 angesetzt (Renan, Marc-Aurèle p. 198). Als Polykrates von Ephesus um 195 an die römische Gemeinde in Sachen des Osterstreites schrieb, erwähnte er unter den kleinasiatischen Autoritäten auch Melito, den er einen Eunuchen (Rufin erläutert den Ausdruck propter regnum dei eunuchum) nennt und einen Mann, der im hl. Geiste gewandelt sei (Euseb., h. e. V, 24, 4). Daß ihn Clemens von Alexandrien gekannt und gelegentlich bekämpft hat, wissen wir durch Eusebius (h. e. IV, 26, 4). Tertullian machte sich in seinem verlorenen Werke de ecstasi darüber lustig, daß man ihn in kirchlichen Kreisen für einen Propheten angesehen habe (vgl. dazu den Ausdruck des Polykrates ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον) und tadelte, wie es scheint, sein rhetorisches Pathos (declamatorium ingenium, doch ist das vielleicht ein Epitheton aus dem Komplimentierbuch des Hieronymus, der de viris inl. 24 diese Notiz erhalten hat). Aus diesen spärlichen Nachrichten ergiebt sich, daß die Blütezeit Melitos in die Regierungsjahre des Mark Aurel fällt, daß er ehelos lebte und daß er in den Gemeinden als geistbegabter Bischof galt.

Ueber seine schriftstellerische Thätigkeit wissen wir, dank der Sorgfalt Eusebs, besser Bescheid, wenn wir auch von der Mehrzahl der Schriften allein die Titel kennen. Euseb hat seinem Bericht über Melito (h. e. IV, 26) ein Verzeichnis der Abhandlungen einverleibt, die ihm bekannt geworden waren und die er wahrscheinlich in einem Corpus Melitonianum in der Bibliothek zu Cäsarea vereinigt gefunden hat. Die Titel scheint Euseb wörtlich aus der Handschrift entnommen zu haben; doch ist die Überlieferung nicht ungetrübt. Dieses Verzeichnis umfaßt folgende Nummern: 1. eine Schrift

in zwei Büchern über das Passa, von Clemens von Alexandrien bekämpft (*Μελίτωνος περὶ τοῦ Πάσχα δύο*); 2. von der (rechten) Lebensweise und den Propheten (*περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν*, Rufin: de optima conversatione; sed et de prophetis; Syrer: *περὶ πολιτείας καὶ περὶ προφητῶν*; Hieronymus: de vita prophetarum, was wohl nur auf flüchtiger Lesung des Euseb beruht). Der Schwierigkeit, die die eigenartige Fassung des Titels bietet, würde man leicht entgehen, wenn man läse *περὶ πολιτείας ἢ προφητῶν*. Man könnte dann vermuten, daß in der Abhandlung als die rechte Lebensweise die der „Propheten" geschildert war, nicht die der montanistischen, sondern der kirchlichen „Propheten", der Unverheirateten und Geistbegabten, deren einer Melito selbst gewesen ist. Aber gegenüber der einstimmigen Bezeugung des *καὶ* wird man sich kaum zu einer solchen Änderung entschließen dürfen, so leicht sich auch bei den Excerpten, die aus stenographischen Aufzeichnungen übertragen sein werden, derartige Fehler unterlaufen und schon in die Originalausgaben der KG eindringen konnten; 3. von der Kirche (*περὶ ἐκκλησίας*); 4. vom Sonntag (*περὶ κυριακῆς*); 5. über den Glauben des Menschen (*περὶ πίστεως ἀνθρώπου*; so die besten Hss. des Euseb, Rufin, Syr., Hieronymus; der auffallende Titel erklärt die Konjektur *περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, die sich in mehreren Hss. des Euseb findet, und die möglicherweise in der That das Richtige trifft. Da aber Euseb ohne Zweifel *περὶ πίστεως* schrieb, hat man kein Recht, klüger sein zu wollen als er, auch wenn es nur ein Versehen seinerseits ist, dem wir den jetzigen Titel verdanken); 6. von der Schaffung des Menschen (*περὶ πλάσεως*, Syr. *περὶ πλάσεως αὐτοῦ*, doch ist der Zusatz des Suffixes beim Syrer wohl nur eine durchsichtige Glättung); 7. vom Glaubensgehorsam (*περὶ ὑπακοῆς πίστεως* so Rufin und der Syrer, der nach dem Armenier zu korrigieren ist); 8. von den Sinneswerkzeugen (*περὶ αἰσθητηρίων*; die griech. Hss. bieten 7 und 8 vereinigt: *περὶ πίστεως ὑπακοῆς αἰσθητηρίων*, was jeder vernünftigen Interpretation widerstrebt. Rufin übersetzt de obedientia fidei, de sensibus und Nicephorus hat in derselben Weise die Titel getrennt. Der Syrer hat den zweiten Titel weggelassen, Hieronymus den ersten. Daraus ist zu schließen, daß die Verderbnis bereits sehr alt ist und vielleicht irgendwie schon in die Originalausgabe zurückgeht); 9. vom Geist und Leib (*περὶ ψυχῆς καὶ σώματος*; so Syr. Hieronymus und die Ueberschrift des syr. Fragmentes Nr. XIII bei Otto; die meisten griechischen Hss. fügen noch *ἢ νοός* hinzu, das einen sehr auffallenden Titel ergäbe. Rufin las *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ νοός*. Die zuverlässigste Hs. (Paris 1431, ebenso 1437 und Niceph.) liest *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ἢν, ἐν οἷς*, was nicht bloße Verlesung sein kann. Vielleicht hat Otto mit seiner Vermutung teilweise recht und der Zusatz ist eine verstümmelte Glosse und lautete ursprünglich *ἢν ἐν ἐνίοις* [*ἐνδοτέρω*], d. h. die Worte standen in einigen Exemplaren weiter unten; s. zu Nr. 14. Die Randbemerkung wurde dann halb in den Text eingefügt und so entstand der jetzige Titel); 10. von der Taufe (*περὶ λουτροῦ*); 11. von der Wahrheit (*περὶ ἀληθείας*); 12. vom Glauben (*περὶ πίστεως*); 13. von der Geburt Christi (*περὶ γενέσεως Χριστοῦ*; so nach Rufin: de fide, de generatione Christi; ebenso Syrer. Die besten griech. Hss. lesen: *περὶ πίστεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ*; ein Teil der Hss. und Nicephorus *περὶ γενέσεως καὶ πίστεως Χριστοῦ*. Harnack [TU I, 1, 247 Anm. 347] hält dies für den ursprünglichen Titel und die andere Lesart für eine dogmatische Korrektur. Das wäre denkbar. Aber die vortreffliche Bezeugung gebietet, zunächst bei der ersteren Lesart stehen zu bleiben). Mit Nr. 13 ist wohl auch die von Anastasius Sinaita (*Ὁδηγός* 12 p. 260 Gretser) citierte Schrift *περὶ σαρκώσεως Χριστοῦ* zu identifizieren, die nach diesem Citat mindestens drei Bücher gezählt hat. Ist diese Identifizierung richtig, so war sie gegen Marcion gerichtet); 14. von der Prophetie (*περὶ προφητείας*; Rufin: de prophetia eius [d. h. Christi]; Syr.: *περὶ τοῦ λόγου τῆς προφητείας αὐτοῦ*. Hieronymus: de prophetia sua. Danach fügen Paris. 1431, 1437 Rufin, Syr. noch den Titel von Nr. 9 *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος* ein); 15. von der Gastfreundschaft (*περὶ φιλοξενίας*, einige Hss. haben hier den Titel von Nr. 9 zugesetzt, woraus sich ergiebt, daß in einem alten Exemplar, vielleicht dem Original, die Worte am Rand nachgetragen waren); 16. der Schlüssel (*ἡ κλείς*; der Titel steht so im Syr.); 17. vom Teufel (*περὶ τοῦ διαβόλου*); 18. von der Offenbarung des Johannes (*περὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου*; 17 u. 18 sind getrennt nach Rufin, Syr., Hieronymus; die griechischen Hss. scheinen die beiden Titel zu einem einzigen zu verschmelzen und ihnen folgt Harnack); 19. von der Körperlichkeit Gottes (*περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ*, auch von Origenes zu Gen 1, 26 bezeugt [VIII, 49 sq. Lomm.]); 20. Apologie an Antoninus (*τὸ πρὸς Ἀντωνῖνον βιβλίδιον*); 21. Auszüge (*ἐκλογαί*); 22. vielleicht eine Schrift von dem Leiden Christi (*εἰς τὸ πάθος*), von Anastasius Sinaita (*Ὁδηγός* 12 p. 216 Gretser) citiert; der Titel ist

schwerlich wörtlich wiedergegeben [vgl. oben unter Nr. 12]; denn die Form widerspricht
der bei M. sonst üblichen und *εἰς τὸ πάθος* einfach mit *περὶ τοῦ πάθους* gleichzusetzen,
geht nicht an.
Die geringfügigen Reste dieser ausgedehnten Schriftstellerei erstrecken sich über die
5 Schrift von der Taufe, von der Passafeier, die Apologie, von der Euseb ein etwas umfangreicheres Stück aufbewahrt hat, sowie über die Auszüge, deren Anfang bekannt ist.
Die griechischen Fragmente, die Anastasius Sinaita mitgeteilt hat (s. oben Nr. 13. 22),
werden unter Titeln citiert, die Euseb nicht nennt; ein kleines Fragment bei Origenes zu
Ps 3 (XI, 411 sq. Lomm.) mag der Schrift vom Teufel angehören, während man die
10 in der Genesiscatene (Fragm. IX—XII bei Otto) gewöhnlich den Auszügen zuweist.
Endlich hat Harnack (SBA 1898, S. 517 ff.) wahrscheinlich zu machen gesucht, daß ein
in einem Londoner Papyrus (The Oxyrynchus Papyri ed. Grenfell u. Hunt I, p. 8)
enthaltenes Fragment, das vom Geiste der Prophetie handelt, aus M.s Schrift *περὶ προφητείας* stamme. Etwas einigermaßen Sicheres ist darüber aber nach Lage der Sache
15 nicht auszumachen. Dazu kommen noch einige syrische Bruchstücke, die sich in Florilegien
erhalten haben. Sie sind ohne Zweifel aus indirekter griechischer Ueberlieferung geflossen. Denn keine Spur weist darauf hin, daß die syrische Kirche die Schriften, denen
sie entnommen sind, je vollständig besessen hat. Von diesen syrischen Fragmenten ist das
erste (XIII bei Otto) nach der Überschrift dem *λόγος περὶ ψυχῆς καὶ σώματος* ent-
20 nommen; das zweite (XIV bei Otto) einem *λόγος περὶ σταυροῦ*, das dritte (XV bei Otto)
dem *λόγος περὶ πίστεως*, während das letzte (XVI bei Otto) lediglich die Überschrift: „von
Melitôn, dem Bischof der Stadt Atiqa". Die verwickelte Überlieferungsgeschichte dieser
Fragmente, von denen in den Hss. XV auch dem Irenäus, XIII u. XVI auch Alexander
von Alexandrien zugeschrieben werden, hat Krüger (ZwTh 31 [1888], S. 434 ff.) klar
25 und erschöpfend erörtert. Er hat die Rätsel der Überlieferung so zu lösen gesucht, daß er
annahm, alle Fragmente gehörten einer einzigen Schrift des Melito an, die den Titel
führte *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος καὶ εἰς τὸ πάθος*; diese Schrift wurde von Alexander
von Alexandrien einer Predigt zu Grunde gelegt und vielfach wörtlich ausgeschrieben. In
der That ist das der einleuchtendste Lösungsversuch der komplizierten Frage. Immerhin
30 scheint ein sicheres Urteil erst dann abgegeben werden zu können, wenn die Hss., aus denen
diese Überlieferungsgeschichte zu entnehmen ist, genauer geprüft sein werden. Die Überlieferung griechischer Namen ist bei den Syrern häufig unzuverlässig und dogmatische
Korrekturen an verdächtigen Namen sind nicht selten vorgenommen worden.
Über die untergeschobenen Schriften ist noch ein kurzes Wort nötig. An der Spitze
35 steht die syrische Apologie unter seinem Namen (p. כב sqq. bei Cureton, p. 501 sqq. bei
Otto). Daß sie nicht mit der von Euseb erwähnten identisch sein kann, beweist der Umstand, daß die aus dieser mitgeteilten Sätze sich in jener nicht finden. Sie ist wohl, wie
Nöldeke ausführte (JpTh 13 [1887], S. 345 f.), ein syrisches Originalwerk (vgl. auch
Hollenberg, Deutsche Zeitschrift f. christl. Wissensch. u. christl. Leben 1856, Nr. 14). Wie
40 sie zu dem Namen des M. gekommen ist, bleibt dunkel. Auch ihre Abfassungszeit ist
nicht sicher zu ermitteln. Harnack (TU I, 1, 262 ff. Gesch. d. altchr. Lit. II, 1, 522 ff.)
läßt sie unter Caracalla geschrieben sein, Seeberg meint, daß er die Apologie des Miltiades
sein möge und setzt sie daher unter Antoninus Pius (FGNK V, S. 238 ff. Anm.). Unter
dem Namen des M. hat Pitra (Spicil. Solesm. II, p. 1—519; III, p. 1—307)
45 eine lateinische Clavis scripturae veröffentlicht, in der er bis zuletzt eine Bearbeitung
der *κλείς* des Melito erblickte. Daß Steitz (ThStK 1857, S. 584 ff.) die Unechtheit
bereits schlagend erwiesen hat, machte auf den Herausgeber ebensowenig Eindruck wie die
Einwände von Rottmanner und Duchesne (Bulletin crit. 1885, 47 ss.; p. 196 s.). Sogar nach Pitras Tod ist die Idee noch einmal aufgelebt (vgl. Rottmanner ThQS 78
50 [1896], S. 614 ff.). Über die angebliche Beteiligung M.s an der Legendenfabrikation s.
Lipsius, Apokr. Apostelgesch. u. Apostellegenden I, 86. 107 ff. 121 f. Über einen pseudomelitonischen Apokalypsenkommentar, der nur durch einen schlechten Mönchswitz diesen
Namen erhalten zu haben scheint, vgl. Harnack TU I, 1, S. 274.
Die Bedeutung, die M. für die Kirchen- und Dogmengeschichte besessen hat, zutreffend
55 zu charakterisieren, ist bei dem Materiale, das uns für die Beurteilung seiner Person zu
Gebote steht, unmöglich. Die Überschriften seiner Werke können zu einem Rätselspiele herausfordern und Piper hat ein solches betrieben. Das ist zwecklose Verschwendung von
Scharfsinn. Daß er zu den zahlreichen praktischen und dogmatischen Fragen seiner Zeit
Stellung genommen hat, lassen uns die Titel der Schriften, die er verfaßt hat, noch er-
60 raten, und es ist nicht zu bezweifeln, daß eines der wichtigsten Kapitel der Kirchen-

geschichte vor uns weit klarer aufgeschlagen läge, wenn wir diese Schriften noch besäßen. Daß er sich an den Passastreitigkeiten beteiligt hat, die der großen Spaltung in der Osterfestfrage vorangingen, ist bereits oben (S. 564, 41) berührt worden. Ebenso wird man mit Grund annehmen dürfen, daß ihn die montanistische Bewegung beschäftigte und ohne Mühe kann man Titel, wie die *περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν, περὶ ἐκκλησίας*, oder *περὶ προφητείας* damit in Verbindung bringen. Ihn einen Montanisten zu nennen (Schwegler, Montanismus S. 223, Anm. 5) geht nicht an, dagegen spricht schon die Art, wie sich Tertullian über ihn geäußert hat. Seine Stellung in dieser Sache läßt sich begreifen, wenn wir ihn mit Irenäus vergleichen, mit dem er auch in anderer Hinsicht eine gewisse Verwandtschaft zeigt. Sein sittlicher Rigorismus, der ihn auch praktisch zur Verwerfung der Ehe trieb, seine Schätzung der Prophetie und des Geistes erklären, warum man ihn in die Nähe des Montanismus gerückt hat. Noch mehr aber lehrt er uns die Verbreitung des Montanismus verstehen. Denn er zeigt, wie die Gedanken, die von diesem mit so großer Energie betont wurden, in der Luft lagen und wie es nur eines Anstoßes bedurfte, daß die bei vielen noch lebendige altertümliche Anschauungsweise zu bestimmten Gebilden führte. Daß M. philosophisch gebildet gewesen sei, hat man je und je angenommen (Baumgarten-Cousius, Compend. d. christl. DG I, 81 b unter Hinweis auf die Schriften *περὶ πλάσεως, περὶ αἰσθητηρίων*; Loofs, Leitfaden z. Studium d. DG § 21, 5). Daß er das Christentum als eine „Philosophie" bezeichnete (Euseb., h. e. IV, 26, 7), beweist dafür noch nicht viel. Wenn das wirklich seine Meinung vom Wesen seiner Religion gewesen wäre, hätte er es sicherlich nicht mit den „anderen Religionen" (*ἄλλαι θρησκεῖαι*) zusammengestellt. Er wollte ohne Zweifel durch diesen Ausdruck die politische Harmlosigkeit hervorheben. Doch zeigen die Ausführungen in seiner Schrift „über die Seele und den Leib", daß er ungeachtet seiner praktischen Interessen auch theologischer Spekulation nicht abhold war. In seiner Christologie hat er den Unterschied der beiden Naturen scharf hervorgehoben, und wenn Anastasius Sinaita genau citiert, so hat er sogar den Satz formuliert: „als Gott und zugleich als vollkommener Mensch hat er uns seine beiden Wesenheiten verbürgt, seine Gottheit durch die Wunder während der drei Jahre nach der Taufe, seine Menschheit aber in den dreißig Jahren vor der Taufe" (*θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν, τὴν μὲν θεότητα αὐτοῦ διὰ τῶν σημείων ἐν τῇ τριετίᾳ τῇ μετὰ τὸ βάπτισμα, τὴν δὲ ἀνθρωπότητα αὐτοῦ ἐν τοῖς τριάκοντα χρόνοις τοῖς πρὸ τοῦ βαπτίσματος*). Daß er auch die Apokryphen von den kanonischen Schriften zu unterscheiden wußte (vgl. das Bruchstück aus den Eklogen bei Euseb., h. e. IV, 26, 14), zeigt, daß seine theologische Bildung über das gewöhnliche Maß hinausging. Über seine Gotteslehre ist an der Hand des Titels *περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ* mancherlei gefabelt worden. Es wird in dieser Schrift wohl derselbe Realismus zur Geltung gekommen sein, den Tertullian vertritt (Baur, Lehrb. d. chr. DG², S. 102).

Daß M. bei der Kirche in Mißkredit gekommen ist, läßt sich begreifen. Schon Euseb ist ihm gegenüber vorsichtig gewesen. Die folgenden Jahrhunderte haben, von Anastasius und den Catenenschreibern abgesehen, über ihn kaum mehr gewußt, als was aus Euseb zu lernen war. Der Dunst theologischer Spekulationen hatte die hellen Lichter der kleinasiatischen Kirche verbleichen lassen.

Erwin Preuschen.

Melius, Peter, gestorben 1572. — Quellen: Dr. Stephan Veßprémi, „Succincta Medicorum Hungariae et Transsylvaniae Historia", Vindobonnae 1778, I. Bd S. 104—113; Fr. A. Lampe, „Historia Ecclesiae Reformatae in Hungaria . . ." Trajecti ad Rhenum, 1728; Samuel Klein, „Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften evangelischer Prediger in allen Gemeinden des Königreichs Ungarn", Leipzig 1789, I. Bd S. 109; Franz Tóth, „Túl a tiszai püspökök élete" (das Leben der Bischöfe jenseits der Theiß), Raab 1812; Franz Balogh, „Melius Péter hatása", die Wirkung des Peter Melius, Professor-Antrittsrede, Debrezin 1866; dasselbe deutsch in dem Blatte „Der Evang. Sonntagsbote aus Oesterreich" Nummer 7. 8, Wien 1867; von demselben, „A magyar prot. egyháztörténelem részletei" (Teile der ungarischen protestantischen Kirchengeschichte), Debrezin 1872; Emerich Révész, „Emlédbezéd Melius Péter halála idejének háromszázados fordulata alkalmával" (Gedenkrede an dem dreihundertjährigen Todestage des Peter Melius), Debrezin 1873; Eugen Zoványi, „Melius Péter mint exegeta" (Peter Melius als Exeget), Sarospatak 1887; „A Pallas Nagy Lexikon" XII. Kötete („Der große Pallaslexikon" XII. Bd), Budapest 1896; E. Böhl, „Confessio Helvetica", Wien 1866: Prefatio et monumenta pietatis; von demselben, „Recent dogmatic thought among the protestants in Austria-Hungary", [The Presb. and Ref. Review], New-York 1891, Januar; H. Heppe, „Theodor Béza", Elberfeld 1861, S. 240—244.

Peter Melius, ungarischer Reformator, Schriftsteller, Pfarrer und Superintendent. Er wurde zu Horhi (Somogyer Komitat) aus einer adeligen Familie geboren. — Sein Familienname war Juhász, welchen er jedoch mit dem griechisch übersetzten Melius vertauschte. Zuerst taucht er in der Matrikel der Wittenberger Universität auf, am 25. Oktober 1556. Von hier wurde er 1558 als Pfarrer nach Debrezin berufen, wo er bis zu seinem Tode diente. — In dieser Zeit begannen die Nachfolger der milderen Richtung Melanchthons unter der Wirkung der Werke Bullingers und Calvins, sich von den Bekennern der Augsburger Konfession zu trennen. — Da der am 27. März 1557 abgehaltene Siebenbürger Landtag — wo die Lutheraner in Überzahl waren — nur „dem päpstlichen und lutherischen Glauben" die Freiheit sicherte, und die gemeinschaftliche Tordner Synode der siebenbürger, sächsischen und ungarischen Lutheraner (1. Mai 1558), zufolge des von Melanchthon erbetenen und erhaltenen Briefes, sich der Augsburger Konfession anschloß, ruhten die Reformierten nicht, sondern stellten auf der Großwardeiner Pfarrerversammlung, welche eben Melius zusammenrief, bezüglich des Sakramentes des heiligen Abendmahles unter dem Titel: „Orthodoxa sententia de coena Domini" ein anderes Glaubensbekenntnis auf und schlossen sich dem Standpunkte Calvins an. Diese ist die erste gedruckte calvinistische Glaubensschrift in Ungarn. Sechs Jahre lang wurde nun zwischen den zwei protestantischen Parteien auf den Synoden und in der Litteratur gekämpft. Der Superintendent der siebenbürgischen ungarischen Lutheraner, der begabte Franz David, wurde der Augsburger Konfession abtrünnig, weshalb ihn die sächsischen Lutheraner aus ihrem Kreise ausschlossen. Melius und seine Genossen arbeiteten im Laufe von zwei Jahren das weitläufigste ungarische reformierte Glaubensbekenntnis aus, mit dem Titel: „Confessio Debreciniensis". Die Folge der außerordentlichen Thätigkeit des Melius war, daß in Debrezin eine Buchdruckerei errichtet wurde, welche seit der Zeit in Betrieb steht und gegenwärtig in den Händen der Stadt ist. — Die siebenbürger sächsischen Lutheraner, an deren Spitze Matthias Hebler, der Pfarrer und Superintendent von Hermannstadt stand, appellierten in ihren Schriften an die deutschen Universitäten (1561), Melius und die Debreziner beschuldigend, daß sie den Sinn des heiligen Abendmahls veränderten, und baten sogar den Fürsten von Siebenbürgen, János Szigmond, er möge hiervon den Kurfürsten von Sachsen brieflich verständigen. Auf diesen Angriff gab Melius ein Widerlegungsschreiben heraus (Refutatio) und zur Verteidigung der Ansicht der Reformierten eine neuere Verteidigungsschrift (Apologia); von der letzteren Flugschrift sind gegenwärtig nur noch zwei Exemplare bekannt. —

Da die Lutheraner mit der europäisch gewürdigten Augsburger Konfession die inländische reformierte verdunkeln wollten, wendeten sich Melius und seine Genossen nach Genf an Beza und erklärten sich auf den Synoden 1562—1563 für dessen Glaubensbekenntnis. Sie wirkte als vordringende neue Kraft; um den letzten Versuch einer Verständigung zu machen, berief der junge Fürst die zur Versöhnung bestimmte Enyeder Synode zusammen (9. April 1564), wo, da weder die Lutheraner noch die Calvinisten nachgeben wollten, der Zwiespalt zur vollendeten Thatsache wurde. Der Tordner Landtag sanktionierte gesetzlich die gleiche Glaubensfreiheit der zwei protestantischen Konfessionen (12. Juni 1564). Nach solchen Vorgängen hielt Melius am 24. Februar 1567 die große Debreziner Synode ab, an welcher die Senioren der an beiden Ufern der Theiß gelegenen 17 Seniorate (senioratus) teilnahmen und das zweite Helvetische Glaubensbekenntnis einstimmig unterschrieben und für das ihrige erklärten. — Von dieser Zeit an war die amtliche Benennung der ungarischen Reformierten „helvetische Konfession" und blieb es bis zum Jahre 1881, in dem die Synode, auf welcher das ganze Land vertreten war, den alten hundertjährigen Namen, mit dem „dem Evangelium nach reformiert" vertauschte. — Um der jungen jetzt schon selbstständigen Kirche Verfassung und Autonomie zu geben, ließ Melius auf derselben Synode das erste reformierte Gesetzbuch herausgeben, welches unter dem Titel „Articuli majores" in allgemeinen Gebrauch kam und die superintendentische und synodale Regierungsform auf Jahrhunderte hinaus bestimmte. Auf diese Art und Weise zeichnete sich Melius als Gesetzgeber und Stifter aus.

In diese Zeit fällt auch sein Wirken auf dem Gebiete der Bibelübersetzung: die Übersetzung und Herausgabe der Bücher Samuel, Könige, Job und des neuen Testaments in die ungarische Sprache.

Über die konstituierte Kirche brach nun ein Sturm von Gefahren und Prüfungen herein. Der kranke Fürst ließ Georg Blandrata als Hofarzt aus Polen zu sich kommen, der die Werke Servets mit sich brachte und insgeheim verbreitete. Es gelang ihm auch den wankelmütigen reformierten Hofprediger, Franz David, zu gewinnen, der durch sein Redner- und Schriftstellertalent und seine Streitlust zum ungarischen Servet wurde. — David trat

zuerst im Jahre 1566 (am 15. März) auf der Tordner Synode in versteckter Form mit seinen Neuerungen hervor, indem er die Gottheit Christi bezweifelte. — Dort wurde der Grundstein zum siebenbürgischen Unitarismus gelegt. — Zur Beschwichtigung der aufgebrachten öffentlichen Meinung erschien Melius persönlich auf der ein Monat später abgehaltenen siebenbürgischen Synode und erklärte Davids Behauptungen öffentlich als servetartige Ketzerei. Und nun begann zwischen David und Melius und ihren Glaubensbrüdern der erbittertste dogmatische Kampf; auch die siebenbürgischen Lutheraner kamen den Reformierten zu Hilfe, Hebler und Melius kämpften also in einem Lager bei der Verteidigung der Orthodoxie. — Sieben Jahre dauerte der große öffentliche Kampf (Disputationes) auf den Synoden und in der Litteratur. Melius war der Führer „dieses großartigen litterarischen und wissenschaftlichen Kampfes, welchen die glorreichen Ahnen um den Glauben der Dreifaltigkeit kämpften, welcher Kampf für die reformierte Kirche ein Kampf auf Leben und Tod war" (Emerich Révész). — Die letzte That des Melius war die Synode zu Czenger (26. Juli 1570), wo die vorgeladenen „Franzisko-Blandratisten" — wie Melius die Partei Davids manchmal nannte — nicht erschienen, obgleich Melius und seine Genossen früher bei den gemeinschaftlichen Debatten immer zugegen waren; auf dieser Synode gab Melius die den Unitarismus zügelnde Glaubensschrift „confessio vera" heraus. Diese Glaubensschrift wurde in der 1612 erschienenen Sammlung „Corpus et syntagma Confessionum" irrtümlich „polonica" genannt. — Daß der von Polen herübergeleitete Strom des Unitarismus die ungarische reformierte Kirche nicht gänzlich überschwemmte, ist das Verdienst des als ungarischer Athanasius tapfer kämpfenden Melius und seiner standhaften Genossen. Damals trat der ungarische Protestantismus mit dem europäischen in Verbindung. An der Seite des Melius nahmen an der Polemik und der Verteidigung Bullinger, Beza, Zanchi und Georg Major teil. — Auch die Pariser Rabbiner erhoben ihre Federn zum Kampfe gegen Christus, Melius erhielt ihre Thesen und versprach dieselben zu widerlegen, aber sein Tod verhinderte ihn daran.

Melius starb in Debrezin den 15. Dezember 1572, mit seinem großen Gefährten Szegedi in einem Jahre. — Auf sein Grab wurde ein großer Steinblock (ingens saxum) gewälzt, welcher auch heute noch oben liegt. — Er hinterließ eine Witwe mit zwei Mädchen. — Bei dem Tode der beiden Glaubensverteidiger gedachte Beza folgendermaßen derselben in dem Briefe an einen ungarischen Magnaten: „quamvis veteranis illis fortissimis aeternaque memoria dignissimis athletis sublatis, Dom. Szegedino et D. Melio, quos honoris causa nomino, gravissimum vulnus Christianae omnes ecclesiae isthic acceperint..." (Fr. A. Lampe S. 274). — An dem dreihundertjährigen Todestage des Melius am 15. Dezember 1872 hielt die Debreziner reformierte Kirche und das reformierte Kollegium an vier Orten Gedenkfeiern, der gelehrte Debreziner Seelsorger Emerich Reveß hielt in der großen Kirche die Gedenkrede.

Die Werke des Melius sind: A. In ungarischer Sprache: A, Kristus közbenjárásárál (Von der Mittlerschaft Christi, Predigten), Debrezin 1561. — 2. Pál apostol (Kolossebeliekhez irt) levelenek magyarázata (Erklärung des an die Kolosser geschriebenen Briefs des Apostel Paulus, Predigten), Debrezin 1561. — 3. Aran Tamás eretnek tévelygésinek ... meghamisitási (Widerlegung der Irrtümer des Ketzers Thomas Aran), Debrezin 1562. — 4. Az egész keresztyén tudomány ... summája (Die Summe ... der ganzen Christenlehre), Debrezin 1562. (Nach Calvins Katechismus 2. Ausgabe 1569.) — 5. A kisértet és a bünös ember párbeszéde (Gespräch der Versucher und des sündigen Menschen), Debrezin 1562. — 6. Magyar predikácziók (Ungarische Predigten, Postille über den Römerbrief), Debrezin 1563. — 7. Válogatott predicácziók (Ausgewählte Predigten, der Anhang ist Liturgie), Debrezin 1563. — Samuel és Királyok két két könyvének magyar nyelvre forditása (Ungarische Übersetzung der Bücher des Samuel und der Könige), Debrezin 1565. — 10. Uj testamentum (Neues Testament), 1567. (Wird nicht gefunden; es wäre wirklich erfreulich, wenn es in einer europäischen Bibliothek aufgefunden würde!) — 11. Szent Jánosnak tett jelenésnek magyarázata (Die Erklärung der Offenbarung Johannes), Várad 1568. — 12. Az egész szentirásból való igaz tudomány (Die wahre Lehre in der heil. Schrift. Theologie), Debrezin 1570. — 13. Herbarium: a fáknak és füveknek neveiröl (Herbarium: Von den Namen der Bäume und Kräuter), Klausenburg 1578 (erschien nach seinem Tode).

B. In lateinischer Sprache: 1. Confessio Ecclesiae Debrecinensis 4°, Debrecini 1562, S. 374, auf dem neuen Titelblatte der Exemplare, welche den Erlauern geschickt wurden, trägt es die Aufschrift „Confessio Catholica", ins Ungarische wurde es 1881 übersetzt. — 2. Apo-

logia et abstersio Ecclesiae Debrecinensis a calumniis quibus temere apud Academias et principes accusatur", Debrezin 1563. — 3. Refutatio confessionis de coena Domini Mathiae Hebler et his conjunctorum una cum judiciis quatuor Academiarum Wittenbergensis, Lipsiensis Rostochiensis et Francofurtiensis quae Saxonibus Transilvanicis diplomatis papalis instar missa sunt", Debrezin 1564. — 4. Brevis confessio pastorum, Debrezin 1567 (Anweisung der Pfarrer im Verhalten gegen die Unitarier.) Dasselbe gab er auch in ungarischer Sprache heraus. — 5. Articuli ex verbo Dei et lege naturae compositi ad conservandam politiam ecclesiasticam, Debrezin 1567. Das Buch der Kanones in 74 Artikeln. Als Gesetzbuch erlangte es mehrere Ausgaben. — 6. Propositiones de Jah et Jehovah (XXII Thesen bezüglich auf Streitigkeiten mit den Unitariern, das Original ist verloren, erhalten nur in der Widerlegungsschrift des David), Großwardein 1568. — 7. Disputatio in causa S. S. Trinitatis, Klausenburg 1568, 2. Ausgabe 1570. — 8. Confessio vera ... in synodo Csengerina declarata, empfohlen dem Fürsten Johann II. Der Brief Bezas an Melius, Debrezin 1570. — 9. Principia quaedam in theologia et philosophia immota, Debrezin 1570 (24 Maßregeln zum Verhalten gegen die Servetischen Blandratisten). In dem Debreziner Collegium sind 6 ungarische und 5 lateinische Werke zu finden. Drei Werke des Melius sind verloren gegangen; er schrieb auch Kirchenlieder, Gebete und mehrere Briefe ins Ausland. **Franz Balogh.**

Melville (Melvill, Melvin), **Andrew**, gest. 1622. — Quellen: Th. Mc. Crie's Life of M., Edinburg 1856; ders., Sketches of Scott. Church Hist.; J. Melvill's Diary, Bann. Edit. 1829; ders., Hist. of the Declining Age, Woodrow Soc. 1842; Calderwood, Hist. of the Kirk of Scotland, 8 voll., 1842—49; W. Scot, Apologetical Narration, Woodr. Soc. 1846; Spotiswood, Hist. of the Church of Scotl., Spottiswoode Soc. 1847—51; Grub, Eccles. Hist. of Scotl., vol. II 1861; Gardiner, Hist. of Engl., vol. I; Hew Scotts, Fasti Eccles. Scoticanae; Walton, Lives (Zouch) 1796, S. 295 ff.; S. Lee, Dict. of Nat. Biogr., vol. XXXVII S. 230 ff.

M. ist als jüngster Sohn des presbyterianisch gesinnten Richard M., Herrn von Baldovie, Forfarshire (Schottland) am 1. August 1545 geboren. Nachdem sein Vater in der Schlacht bei Pinkie 1547 gefallen, wurde er von seinem ältesten Bruder Richard erzogen, besuchte die Lateinschule des benachbarten Montrose, seit 1559 St. Mary's College in St. Andrews, in dessen Matrikel er als Andreas Mailuile eingetragen ist, und hier richtete sich sein Geist mit solcher Energie auf das Studium der alten, sonderlich der griechischen Klassiker, guhilk his maisters ondirstood nocht, daß er, von der Universität bewundert, in seinem 15. Jahre schon den Aristoteles im Originale las; neben Pierre de Marsilier und Erskine von Dun scheint auch der berühmte schottische Humanist G. Buchanan einer seiner Lehrmeister gewesen zu sein, die ihn zu den bewunderten Männern der Antike als den Heroen einer großen Vergangenheit aufblicken und die schottische Barbarei verachten lehrten. Seine dürstende Seele trieb ihn, nachdem er in St. Andrews graduiert, nach Paris unter den Einfluß von Peter Ramus, 1566 nach Poitiers, wo seine klassische Bildung, namentlich seine glänzende oratorische Begabung die Rivalität zwischen seinem College (St. Marceon) und dem gegnerischen (St. Pivareau) zu Gunsten des ersteren entschied, und infolge des ausbrechenden französischen Bürgerkriegs nach Genf. Hier nahmen Beza und Scaliger ihn mit offenen Armen auf und übertrugen ihm die Professur der klassischen Sprachen. Von Genf drang der Ruhm seines Namens in sein schottisches Vaterland. Im Jahre 1572 richtete James M., sein Neffe, an ihn das dringende Ersuchen, nach Schottland zurückzukehren und die Quellen, aus denen er das neue Wissensleben getrunken, auf den vaterländischen Boden zu leiten. Infolgedes verließ er im Mai 1573 Paris, lehnte eine durch Buchanans Empfehlung ihm angebotene Privatstellung beim Regenten Morton ab und wurde 1574 zum Vorstand der (seit mehreren Jahren geschlossenen) Universität Glasgow ernannt, die er durch die Tüchtigkeit seiner Leistungen wie über Nacht zu neuem Leben erweckte: mit ihm erst beginnt die litterarische Geschichte der Hochschule (Mc Crie). Er arbeitete einen auf sechs Jahre berechneten Studiengang aus, bildete in Seminarien die Regents, d. h. Studienlehrer aus und errichtete vier Lehrstühle für Theologie, klassische Sprachen, Philosophie und Naturwissenschaften. Im Auftrage des Parlaments stellte er nun auch für St. Andrews, die berühmteste und reichste Universität des Landes, einen Reformplan auf (Nov. 1579), und ein Jahr später siedelte er als Vorstand des St. Mary's College dorthin über. Die offenen und geheimen Angriffe der abgesetzten Universitätslehrer kämpfte er durch kräftiges, wohl auch gewaltthätiges Vorgehen nieder, brach das Uebergewicht der abgebrauchten

aristotelischen Scholastik, weckte in den Seelen der Studenten die Freude am neuen Wissen, dem lateinischen Vers und der griechischen Rhetorik und zog durch den Ruhm seines Namens wie durch sein glänzendes Lehrtalent viele Studenten aus England und vom Kontinent (Deutschland und Dänemark) an die aufblühende Schule des Nordens. Sein Carmen Mosis, eine schwungvolle Paraphrase von Deut. 32 hatte ihn sonderlich über die Grenzen seines Vaterlandes bekannt gemacht und ihm den Namen des elegantesten Lateiners in Schottland verschafft.

In der Gelehrtengeschichte Schottlands steht M., als Reformator der Universität und als lateinischer Poet in der ersten Reihe. In den schönen Künsten hatte er „wenige, die ihm gleichkamen, in der lateinischen Verskunst keinen, der ihm überlegen" war; auch Buchanan nicht. An der Wiedergeburt der klassischen Studien in Schottland gebührt ihm ein wesentliches Verdienst; er hat die sonnige Blüte der neuklassischen Kunst, die freieste und reinste Schöpfung, welche das 16. Jahrhundert dem Genius Italiens verdankt, auf den rauhen Boden des Nordens verpflanzt: die Universität Glasgow hat er vor dem Untergang bewahrt; erst mit ihm gewinnt sie neben den älteren englischen Schulen einen Platz; ebenso knüpft sich ihr bis über die Meere reichende Glanz an seinen Namen.

Das ist M.s Bedeutung als Schulmann. —

Als Theolog und Kirchenmann hat er seiner Kirche in den bedeutungsvollen Jahren ihrer Neuformung die Spuren seiner Eigenart aufgedrückt und ruhelos um seine kirchlich-nationalen Ideale gekämpft, um zuletzt an ihrer Verwirklichung zu verzweifeln.

Seitdem er 1577 der Pfarrei Govan bei Glasgow vorstand, nahm er an den kirchlichen Auseinandersetzungen, deren Erträgnis die Überführung der Kirche Schottlands in die presbyterianische Form war, hervorragenden Anteil. In Glasgow schon hatte er in dem Kampfe um die Verfassung Stellung gegen die Bischöfe genommen; daß er bilderstürmerische Anschauungen vertreten und die Glasgower Kathedrale als ein götzendienerisches Denkmal habe niederbrechen wollen, wie Spotiswood behauptet, wird durch nichts bewiesen; die Kirchen selbst sind, auch in der puritanischen Periode von Knox, niemals Gegenstand der Angriffe gewesen (wie Bilder, Klöster und Meßkleider). Seit 1575 war er in die General Assembly gewählt; der Entwurf des Second Book of Discipline, das mit den bischöflichen Resten des ersten Disziplinbuches (von 1561) gründlich aufräumte, hatte M. zum Verfasser; 1581 wurde er von der General Assembly sanktioniert. Magna charta des Presbyterianismus, rottete er jede Spur hierarchischer Verfassung aus, beseitigte den Patronat, legte die Ordination in die Hand der Ältesten und richtete selbstständige kirchliche Gerichte ein, deren Jurisdiktion einerseits von der der Civilhöfe verschieden war, andererseits aber diese in der Ausübung ihrer Jurisdiktion „nach dem Worte Gottes" zu überwachen hatte. Den vollen Ausbau des presbyterianischen Systems erreichte die Vorlage noch nicht, aber der Gedanke der nachmals zur Vorherrschaft gelangten Presbyterien tritt schon rein und kräftig auf, im Prinzip zwar ein Import des Genfer Calvinismus, in seiner schließlichen Ausbildung aber durchaus von schottischer Art. Christus, heißt es, übt das Regiment seiner Kirche nur durch ihre Diener aus; einen Amtsunterschied, einen Pastor der Pastoren giebt es nicht, nur Diener des Evangeliums. Gegen den Willen der Gemeinde darf kein Geistlicher sein Amt übernehmen, Bistum und Prälatur sind wider Gottes Wort, wie denn wenigstens für die Grundgedanken der Discipline göttliche Autorität (als de iure divino) beansprucht wurde.

Schon 1581 kam es infolge des Montgomeryschen Handels zu schweren Kämpfen. Als Moderator ließ M. den „Simonisten", der das Bistum Glasgow aus Staatshänden angenommen hatte, trotz des Einspruchs des jungen Königs Jakob II. exkommunizieren, und bei der Eröffnung der Assembly verurteilte er in gefährlichen Worten die bloody gullie, das blutige Schwert des die Kirche Gottes bedrohenden Absolutismus des Königs. Furchtlos ging er, gegen den Einspruch seiner Freunde, an den Hof nach Perth und überreichte Jakob vor versammeltem Rate den Protest der Assembly. Wha, schrie Arran wütend, dar subscryve thir treasonable articles? worauf M. vortrat und mit den Worten: We dar and will, sofort unterschrieb. Der Sturz Arrans durch die protestantischen Lords infolge des Raid of Ruthven entrückte M. vorerst der Hand des grollenden Königs; als er kurz darauf in einer Fastenpredigt abermals gegen die durch die Umtriebe Adamsons und der Hofpartei eingeschmuggelte Episkopalverfassung protestierte, in geistlichen Dingen Freiheit der Kirche forderte und, ein anderer Knox, in leidenschaftlich drohenden, aber von warmem Patriotismus getragenen Worten den König an seine Herrscherpflichten gegen das Land erinnerte: er möge wissen, daß an dem unbeweglichen Felsen des Presbyterianismus die offenen und geheimen Machenschaften des bischöflichen Hofes zu schanden

werden sollen, erließ der geheime Rat des Königs einen Haftbefehl gegen M., dem er sich durch die Flucht nach England (Berwick) im März 1582 entzog. Nunmehr wurde die staatliche Oberhoheit in kirchlichen Dingen durch Gesetz festgelegt. Im November, als die Ruthven Lords abermals gegen Arran emporgekommen waren, kehrte er nach Schottland zurück, rief als Moderator der General Assembly von 1588 gegen den Einspruch Jakobs und des katholischen Grafen Gordon von Huntley, der die schottischen Häfen der spanischen Armada öffnen wollte, die Presbyterianer gegen den gemeinsamen Feind auf und organisierte die nationale Verteidigung. Nach dem Tode Adamsons (19. Februar 1592), des gefährlichsten Vorkämpfers für das schottische Bistum, errang nun auch das presbyterianische System die Anerkennung durch das schottische Parlament.

Indes, es war nur ein halber Sieg. In M.s Abwesenheit erließ die Assembly von Perth unter dem Drucke von Jakob 13 Artikel, die dem Könige die Kirchengewalt wieder zusprachen; M. wurde seiner Ämter entsetzt und der Zutritt zu den Assemblies der folgenden Jahre ihm verweigert. Nichtsdestoweniger gewann er es über sich, Jakob bei seiner Besteigung des englischen Throns in einer Serie von Oden, in der er ihn „Scotangle princeps, optime principum" nannte, zu feiern und kurz darauf seinen grundsätzlichen Widerspruch gegen die Übergriffe des Königs in das kirchliche Recht in einem Proteste an das Parlament von Perth (August 1606) geltend zu machen: seiner impulsiven Natur mangelte Gelassenheit und die überzeugungsvolle Mäßigung, die in großen Entscheidungen mehr gilt als klingende Worte und jähe Proteste. Mit sieben anderen Geistlichen wurde er nach London gefordert, verantwortete sich in glatten und eleganten, aber in der Sache schwächlichen Reden vor dem König in Hampton Court, schüttete aber, von Jakob zum Hofgottesdienst befohlen, die vollen Schalen seines puritanischen Grimms über den papistischen Firlefanz der Kapelle und ließ sich von dem perfervidum ingenium seiner Schottennatur dazu hinreißen, in einem Verhör vor dem Privy Council den englischen Primas in unedler Weise bloßzustellen, die „römischen Lappen" seines Ornats zu schmähen und ihn thätlich zu insultieren, bis er durch Diener wegen unziemlichen Betragens aus dem Saale entfernt wurde. Des sog. scandalum magnatum schuldig befunden, wurde er Dr. Overal, dem Dekan von St. Pauls, dann dem Bischof Bilson von Winchester in Gewahrsam gegeben und nach einem neuen Verhör, in dem er, verbittert und maßlos, gegen die Mitglieder des Rates, geistliche und weltliche, in persönlichen Schmähungen sich erging, in den Tower verbracht und seines letzten akademischen Amtes an St. Mary's College entsetzt.

In dem Kerker, an dessen Mauern die Spuren der von ihm in klassischem Latein verfaßten, mit den Schuhschnallen eingeritzten Trostverse noch vorhanden sind, blieb er vier Jahre. Die Sache, die er mit starker Hand immer unverzagt, aber nicht immer weise, bis dahin hochgehalten, unterlag; auf der General Assembly von Glasgow (Juni 1610) wurde die bischöfliche Verfassung in Schottland eingeführt.

Die bald darauf erfolgende Bitte der Stadt Rochelle um Befreiung und Überlassung des vielgenannten Presbyterianers wurde infolge Einspruchs durch den Pariser Hof von Jakob nicht berücksichtigt; endlich führte die Fürsprache des Herzogs Heinrich von Bouillon ihn aus seiner Haft (April 1611). Er übernahm an der Universität Sedan den Lehrstuhl der biblischen Theologie und geriet auch hier in ärgerliche und bittere Kämpfe mit dem Arminianer Tilenus, seinem dogmatischen Kollegen, den er schließlich verdrängte. Tilenus ging 1620 nach England und stellte Jakob seine Dienste gegen das revoltierende Presbyterianertum in Schottland zur Verfügung. Zwei Jahre später starb M. in Sedan, 77 Jahr alt. Verheiratet war er nie.

Seine Vorzüge und Fehler liegen auch für den flüchtigen Beurteiler zutage; eine harte, unbeugsame Natur, von warmer persönlicher Frömmigkeit, aber unbeständig in Empfindung und Wollen, feurig, erregbar, für große Ideen empfänglich, aber ohne die Zähigkeit des Beharrens und weiser Schätzung seiner Mittel hat M. sein streitbares Leben an die Durchsetzung des Presbyterianismus in Schottland gesetzt, um auf fremdem Boden als Besiegter zu sterben. Widerspruch reizte ihn, Gefahren verachtete, Drohungen verlachte er. Als ihm Regent Morton einmal in einer Stunde gefährlicher Spannungen zurief: „Wir werden Ruhe im Lande haben, wenn wir ein halbes Dutzend von euch aufgehängt haben", antwortete er: „Sir, auf solche grobe Weise schüchtert man Höflinge ein; mir wenigstens ist es gleich, ob ich in der Luft oder in der Erde verrotte." Als Führer seiner Partei war er nicht glücklich; aber in einer Zeit von Arglist und roher Gewalt ist schwer, Schuld und Schicksal zu unterscheiden. Der Aufgabe seiner Zeit war er nicht gewachsen; er stellte sein Volk vor große Entscheidungen, ohne deren letzte Ausgänge abzu-

wägen. Sein Biograph nennt ihn einen Sturmwind (blast), und Jakob II. sagte von ihm, sein Herz war in seinem Munde. Das ist ein politischer, kein sittlicher Fehler; aber die von ihm nicht niedergehaltenen schlimmen Gewalten seiner Natur beeinträchtigten seine staatsmännischen Ziele; und die Kirchenbaupläne der Zukunft, in denen sein hochstrebender, ungestümer Geist sich offenbarte, sind in Trümmer gefallen und vielfach vergessen.

Aber abgesehen von seinen Verdiensten um die neue Blüte der klassischen Studien an den schottischen Universitäten hat er als Kirchenmann nach J. Knox, dem er nach Natur und Zielen ähnlich ist, die neuen Formen des schottischen Protestantismus in ruhelosem Eifer um die Liebe seines Volks zu finden gesucht; der schottische Typus des Presbyterianismus, der vielfach mit dem Presbyterianismus überhaupt identifiziert wird, die feurige und herausfordernde, furchtlose und treuherzige Frömmigkeit, trägt die eigenartigen Züge seines Wesens an sich und ist in der Hauptsache eine Frucht seiner Arbeit; und in diesem Sinne sind die Kämpfe, die er für die Sache seiner Kirche geführt hat, in der Folge von Bedeutung für die Formung des presbyterianischen Geistes geworden und haben ihre Spuren nicht nur der nationalen Kirche, sondern auch deren geschichtlichen Abzweigungen aufgeprägt.

M.s Schriften: Poetische (ohne die Gelegenheitsgedichte): Carmen Mosis, Basel 1573 (abgedruckt mit andern Stücken in Deliciae Poetar. Scot., Amsterdam 1637); Carmina sacra duo (enth. die Poetica Paraphrasis Cantici Cant.), Genf 1590; Sidera Veteris Aevi, Saumur 1611; Paraphrasis Epist. ad Hebraeos in MS., Harl. 6947 (9). In Prosa: Theses Theolog. de Libero Arbitrio, Edinb. 1597; Scholastica Diatriba de Rebus Div., Edinb. 1599; De Adiaphoris. Scoti *τοῦ τυχόντος* Aphorismi, 1622; Commentarii in epist. ad Romanos, ed. W. L. Alexander, Edinb. 1850 (Wodrow Soc.); A. Melvinus in cap. quartum Danielis (ungedruckt; MS in Trinity College, Dublin). **Rudolf Buddensieg.**

Menahem, König von Israel (Litteratur: Die bekannten Werke über Geschichte Israels, s. d. A. o. S. 154 Manasse, sowie die dort genannten Kommentare), war der Sohn eines gewissen Gadi (oder bedeutet בן גדי ein Mann aus Gad?). Er regierte ungefähr 740—737. Seine Geschichte ist in 2 Kg 15, 17—22 erzählt, von welchem Stücke Anfang und Ende dem Redaktor des Königsbuches angehört, während der mittlere Abschnitt, V. 19 und 20, der Quelle entnommen ist. Außerdem gehört zur Geschichte Menahems noch V. 14 u. 16, ebenfalls jener Quelle entstammend. Daneben bieten uns die Inschriften Tiglatpilessars ein wichtiges Hilfsmittel zum Verständnis seiner Geschichte.

Nach Jerobeams II. Tode hatte sein Sohn Sacharja nur sechs Monate des Vaters Thron innegehabt, als er bereits dem mörderischen Schwerte eines gewissen Sallum zum Opfer fiel, der sich an seiner Stelle auf den Thron Israels setzte. Aber schon nach einem Monat wird Sallum selbst von Menahem beseitigt. Es heißt 2 Kg 15, 14: Menahem sei „von Tirza aus" gegen ihn gezogen, in Samarien eingedrungen, habe dort den Sallum getötet und sich das Königtum angeeignet. Dann wird V. 16 fortgefahren: Damals habe Menahem von Tirza aus Tappuach (so ist zu lesen, vgl. m. Komment.) und das ganze Gebiet dieser Stadt verwüstet und aufs grausamste behandelt, weil man ihm die Thore nicht geöffnet hatte. Daraus ist zunächst zu ersehen, daß Menahem schon unter seinen Vorgängern, und somit wohl schon unter Jerobeam, die Stellung eines hervorragenden Truppenführers einnahm. Es handelt sich also um eine Militärrevolution gegen den Usurpator Sallum, wo nicht schon gegen Sacharja. Tirza nämlich ist die alte Hauptstadt des Reiches Israel; sie war, wenn auch nicht so fest wie Samaria, doch ohne Zweifel wohlbefestigt. Menahem wird ihr Kommandant gewesen sein, und es ist das Wahrscheinlichste anzunehmen, daß schon nach Jerobeams Tode das Reich sich in zwei Parteien, die gleichmäßig auf den Sturz seines Sohnes Sacharja sannen, schied. An der Spitze der einen steht jener Sallum, an der Spitze der anderen Menahem. Sallum kommt Menahem zuvor, ermordet den König, darf sich aber nur einen Monat seines Besitzes freuen, den ihm dann Menahem wieder entreißt. Bei dieser Gelegenheit und ehe Menahem den Thron besteigen konnte, muß es zu sehr heftigen Kämpfen gekommen sein. Die Stadt Tappuach, nicht weit von Tirza, an der Grenze von Ephraim und Manasse gelegen, scheint neben Samarien die Seele des Widerstands gegen Menahem und somit ein Hauptstützpunkt Sallums und seiner Partei gewesen zu sein. Diese Ereignisse werden Hosea und Jesaia im Auge haben, wenn sie (Hos 8, 4; 7, 7; Jes 9, 19. 20) von den Greueln der Anarchie und des Bürgerkrieges in Israel reden.

Gewiß hängt es mit diesen inneren Parteizwisten zusammen, daß gerade jetzt der

Assyrerkönig Pul (= Tiglatpilessar III.) mit einem Heere in Israel erscheint, wie denn 2 Kg 15, 19 geradezu sagt, Menahem habe, nachdem Pul ins Land eingebrochen sei, ihm einen Tribut von 1000 Silbertalenten bezahlt, damit er zu ihm halte und seine Herrschaft stütze. Danach sieht es nicht aus, als hätte Menahem Tiglatpilessar geradezu herbeigerufen. Vielmehr wird sich die Sache so verhalten, daß Tiglatpilessar, der bereits 740 Arpad in Syrien erobert und darauf Tribut von den übrigen syrischen Staaten in Empfang genommen hatte, sodann im Jahre 738, nachdem er den syrischen König Asrijau von Jaudi besiegt und einen Teil Syriens zur assyrischen Provinz gemacht hatte, die Gelegenheit für günstig genug erachtete, um sich in die Angelegenheiten Israels einzumengen. Daß er in Israel selbst erschien, ist freilich in seinen eigenen Angaben nicht enthalten, scheint aber doch aus den biblischen Nachrichten bestimmt hervorzugehen. Man kann daher nur annehmen, daß es Menahem nicht gelingen wollte, aus eigener Kraft seiner Gegner (doch wohl in erster Linie der inneren) Herr zu werden, daß er es daher vorzog, statt etwa den drohend heranrückenden Assyrer Widerstand zu leisten, sich eilends zu unterwerfen. Tiglatpilessar hatte wohl die Absicht, das durch Parteiungen zerklüftete und geschwächte Israel jetzt schon zur Provinz zu machen. Menahems rascher Entschluß mag Israel für jetzt vor diesem Schicksal bewahrt haben.

Ist die obige Darstellung richtig, so kann Menahem kaum volle zehn Jahre, wie die Urkunde annimmt, regiert haben. Seine Tributzahlung an Pul erfolgte 738. Nach dieser Zeit kann er nicht mehr lange regiert haben, da für alle folgenden Herrscher nur noch die Zeit bis 722 übrig ist. Hat er aber 738 immer noch um den Thron zu kämpfen gehabt, so ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß seine Thronbesteigung bezw. seine Ausrufung zum König schon seit neun Jahren erfolgt war. Man wird also gut thun, ihm nur eine relativ kurze Regierungsdauer zuzuschreiben, was auch durch andere Gründe empfohlen wird. Vgl. dazu auch Taylor in Hastings Dictionnary of the Bible III, 340. **R. Kittel.**

Menaion. — Litteratur von Leo Allatius, De libris ecclesiasticis Graecorum disputationes duae Paris 1645; Ehrhard bei Krumbacher², Geschichte der Byz. Litt. 1897, S. 181, 185 und Krumbacher selbst 658 f. Sehr instruktiv (Hipp. Delehaye) Le Synaxaire de Sirmond, Analecta Bollandiana 14 (1895), S. 396—434. Die Ausgaben des 16. Jahrhunderts am vollständigsten bei Ph. Meyer, Die theol. Litteratur des 16. Jahrhunderts, Leipzig 1899, S. 148 ff., die des 17. Jahrhunderts bei Legrand, Bibliographie Hellénique du dix-septième siècle, Paris 1894—1896, später bei Papadopulos Bretos *Νεοελληνικὴ Φιλολογία, μέρος* A. 1854.

Menaion nannten die späteren Griechen diejenigen ihrer Kirchenbücher, welche die für jeden Fest- und Heiligentag bestimmten Gebete und Hymnen, zugleich aber auch kurze Lebensbeschreibungen und Todesnachrichten von den Heiligen und Märtyrern selber umfaßten. Die früher in den *συναξάρια* gesammelten Legenden und Martyrologien gingen nachher in die *μηναῖα* über, so daß diese den ganzen teils liturgischen, teils erzählenden Apparat des Heiligenkultus in sich aufnahmen und zu großartigen Werken anwuchsen. Sie pflegten monatsweise in Bände geteilt zu werden. Dieselben sind nicht allein handschriftlich noch vorhanden, sondern auch vom Beginn des 16. Jahrhunderts an bis auf die Gegenwart, zuerst in Venedig, dann auch in anderen Orten häufig gedruckt. Doch repräsentieren die gedruckten Menäen nur eine bestimmte, häufig durch Kürzungen und Irrtümer entstellte Redaktion. Noch nicht aufgeklärt ist es, daß in den meisten gedruckten Kanones die zweite Ode fehlt. Vgl. Byz. Zeitschr. 1901, S. 341.

(Gaß †) **Ph. Meyer.**

Menander, einer der ältesten Gnostiker, der dritte Samaritaner unter ihnen neben Dositheus und Simon Magus. Justin (Apol I, 26) giebt als seinen Geburtsort den Flecken Kapparataia an; als Ort, wo er gewirkt und gelehrt hat, gilt Antiochien in Syrien. Am ausführlichsten berichtet über ihn Irenäus (I, 17 ed. Harvey). Danach war er ein Schüler des Simon Magus und gelangte zum Gipfel der Magie. Er lehrte eine allen unbekannte höchste Kraft und wollte selbst aus den unsichtbaren Äonen zum Heil der Menschen gesandt sein (Iren. a. a. O. „se autem eum esse, qui missus sit ab invisibilibus pro salute hominum"; Eus. h. e. III, 26, 1: *„Ἑαυτὸν μὲν ὡς ἄρα εἴη, λέγων, ὁ σωτὴρ, ἐπὶ τῇ τῶν ἀνθρώπων ἄνωθέν ποθεν ἐξ ἀοράτων αἰώνων ἀπεσταλμένος σωτηρίᾳ"*). Die Welt sei von den Engeln gemacht, die er ebenso wie Simon von der *ἔννοια* emanieren läßt. Denen, die sich von ihm taufen ließen, verhieß er Macht über die weltschöpferischen Engel, Unsterblichkeit und ewige Jugend.

Ebenso und wohl von Irenäus abhängig Eusebius (h. e. III, 26), Tertullian (de anim. 50), Theodoret (Haer. fab. I, 2). Wichtiger als diese vereinzelten Notizen über sein System ist die Angabe, daß er der Lehrer des Saturninus oder Saturnilus und des Basilides gewesen sei, von denen jener in Antiochien, dieser in Alexandrien lehrte. Namentlich soll die Lehre des Saturnilus der seinen verwandt gewesen sein (Iren. I, 18; Hippolyt. VII, 28; Eus. h. e. IV, 7; Epiph. Haer. 23; Theodoret, Haer. fab. I, 3). Es liegt gar kein Grund vor, diese Angaben zu verwerfen und Menander, wie Neander will, ganz aus der christlichen Sektengeschichte zu streichen (KG I, 250). Auch Gieseler faßt ihn als noch nicht christlichen Gnostiker, sondern rechnet ihn zu den Samaritanern (KG I, 1, 65). Ist in den Berichten über die drei Samaritaner auch vieles dunkel, so möchte doch das als historisch festzuhalten sein, daß wir bei ihnen die orientalischen Anfänge der Gnosis zu suchen haben. Nicht mit voller Sicherheit ist die Frage zu beantworten, in welchem Verhältnis diese orientalische, samaritanisch-syrische Gnosis zu den großen hellenischen gnostischen Schulen steht, ob sie eine Vorstufe zu diesen bildet oder ob die hellenische Gnosis sich, was auch möglich ist, ganz spontan entwickelt hat. Ist das erstere das wahrscheinlichere, dann wird man die Bedeutung Menanders, der in der Mitte steht zwischen Simon Magus, dessen Schüler, und Saturnilus und Basilides, deren Lehrer er war, darin zu suchen haben, daß er den Übergang vermittelt zwischen der orientalischen und der hellenischen Gnosis. Diese Stellung weisen ihm auch Lipsius (Gnosticismus in Ersch u. Grubers Encykl. S. 271) und Harvey (Preliminary Observations in der Ausgabe des Irenäus p. LXIX) an. Seine Wirksamkeit ist noch in das 1. Jahrhundert zu legen (Harnack, Chronologie, S. 533). **G. Uhlhorn †.**

Meni (מְנִי), Gottheit. — Litteratur s. A. Gad Bd VI, S. 328; ferner Movers, Die Phönizier, Bd I, 1841, S. 650; Kuenen, Gesammelte Abhandlungen, übersetzt von Budde 1894, S. 210 (De Melecheth des hemels 1888, S. 31 [187]); Delitzsch zu Jes 65, 11 (4. A. 1889); die AA. „Meni" in Winers RW 1848, von Schrader in Riehms HW, 11. Lieferung 1879, 2. A. Bd II, 1894, Driver in Hastings' Dictionary of the Bible, Bd III, 1900 und A. Fortune and Destiny von Cheyne in der Encyclopaedia Biblica Bd II, 1901.

Meni wird nur einmal im AT erwähnt, Jes 65, 11, neben Gad (s. A. Gad Bd VI, S. 328 ff.), als eine Gottheit oder ein Dämon, welchem von abgöttischen Israeliten Trankopfer (und Lectisternien) dargebracht wurden. Über die Übersetzung der LXX s. Bd VI, S. 334, 37 ff. Da der ganze Abschnitt Jes c. 65 allem Anschein nach einem nachexilischen Propheten angehört und von nachexilischer Abgötterei der Juden oder wohl vielmehr derjenigen israelitischen Bevölkerung handelt, welche die rückkehrenden Exulanten im Lande vorfanden (der Samaritaner), da ferner die neben Meni genannte Gottheit Gad auf aramäischem, palästinischem und phönizischem Boden, nicht aber auf babylonischem nachweisbar ist, so wird auch Meni eine Gottheit nicht der Babylonier sondern wahrscheinlich der aramäischen Bevölkerung des nachexilischen Palästinas sein.

Auch für Meni ist ein entsprechender Gottesname in den Keilinschriften nicht nachgewiesen worden. Fr. Lenormant (Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, deutsche Ausgabe 1878, S. 128) fand allerdings unter den dii minores der Babylonier einen Gott Manu genannt, „den Großen, den Lenker des Schicksals, der Göttin Mamituv entsprechend". Hommel (The god Mani in den Expository Times 1899, S. 566) bestätigt die Lesung einer Gottesbezeichnung in W. A. I. III, 66: „the great ma-nu", wofür auch gelesen werden könne „the great eru" „das große Holz". Er sieht aber darin nicht einen Gottesnamen ma-nu sondern ein auf einen ganz andern Gottesnamen hinweisendes Rätselspiel. P. Jensen teilt mir freundlichst die Vermutung mit (4. Mai 1902), daß in „ma-nu" ein Keilstrich zu tilgen und zu lesen sei giš-šir-gal „große Leuchte". Der Mondtempel von Ur heißt „Tempel von Giš-širgal"; sonst bedeutet gišširgal „Kalk". Ein Gott „Manu" scheint also in der angeführten Stelle nicht zu finden zu sein.

Wenn man Meni mit dem zu Haran verehrten, von den Griechen *Μήν* genannten Mondgott oder mit der Mondgöttin *Μήνη* identifiziert hat (Movers u. A.), so geschah dies lediglich auf Grund des ähnlichen Wortklanges. Wir dürfen in Mĕnî überhaupt schwerlich einen arischen Gottesnamen erkennen, und der Mondgott zu Haran wurde von den Einheimischen Sin genannt.

Der Gottesname Mĕnî ist dagegen etwa zu finden in dem Personnamen עבדמני (?), ʿAbdmenî „Diener des M." auf einigen aramäisch-persischen Achämenidenmünzen (Rödiger in Gesenius' Thesaurus, Schlußheft 1858, S. 97). Gesenius (Scripturae lin-

guaeque Phoeniciae monumenta, 1837, S. 142) verglich die Lesung עבדמן in einer Inschrift von Kition. Er wollte aber hier seinerseits lesen עבדמלקר (ebenso Ernst Meier, Erklärung phönikischer Sprachdenkmäler, Tübing. Universitätsprogramm 1860, S. 28; Schröder, Die phönizische Sprache, 1869, S. 230); Longpérier (Journal Asiatique, VI. Série, Bd XIII, 1869, S. 349 Anmerkg.) las vollständiger עבדמלקרת „Diener des Melkart". Die Entzifferung ist ganz unsicher nach Corpus Inscriptionum Semiticarum I, 1, S. 89 (n. 80). Dagegen dürfte man etwa vergleichen den alttestamentlichen Personnamen אֲחִימָן (מן = מני, so Fürst-Ryssel, HW s. v., Siegfried), vgl. אֲחִיָּה. Auch ist auf einen jedenfalls merkwürdigen Anklang an den Gottesnamen Meni von J. H. Mordtmann (ZdmG XXXIX, 1885, S. 44) aufmerksam gemacht worden. Die zuerst von Reinier bekannt gemachte Inschrift eines Altars von Vaison in der Provence widmet in ihrem griechischen Texte den Altar dem Orakelgott von Apamea, dem Belos, dem εὐθυντῆρι τύχης. Der lateinische Text hat dafür: Belus Fortunae rector Menisque magister. Da der Bel von Apamea auf semitische Vorstellungen verweist, liegt es nahe, für Fortuna an die Gottheit Gad und dann für Menisque an die Jes 65, 11 neben Gad genannte Gottheit Meni zu denken. Das kurze e von Meni bereitet keine Schwierigkeit neben dem langen in Mēnisque, denn wir haben keine Garantie für die Richtigkeit der masoretischen Punktation (vgl. Aquila und Theodotion τῷ μεινεί für לַמְּנִי). Von dem Stamme מנה konnte ein Eigenname מְנִי gebildet werden aus ursprünglichem ֵ wie לֵוִי anscheinend von לוה. Immerhin aber kann in synkretistischer Zeit jenes Menis auch einen ganz andersartigen Ursprung haben, und es ist trotz des semitischen Belus nicht bestimmt abzuweisen, daß an die griechische Mondgöttin Μήνη oder, wie Reinier wollte, an den phrygischen Μήν, Lunus zu denken sei.

Höchst wahrscheinlich hängt mĕnî zusammen mit manât مناة (Koran 53, 20), dem Namen einer in einem Steine verehrten Gottheit der vorislamischen Araber (Winer, Delitzsch, Merx, Reuß [zu Jes 65, 11]; zurückhaltender Gesenius [zu Jes 65, 11], Osiander; vgl. im allgemeinen über Manât: Osiander, Studien über die vorislâmische Religion der Araber, ZdmG VII, 1853, S. 496 ff.; Krehl, Religion der vorislam. Araber 1863, S. 73; Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888, S. 115 f.; Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2], 1897, S. 25—29). Auch Th. Nöldeke schreibt mir: „מני ist gewiß ein naher Verwandter der arabischen großen Göttin مَنَاةُ (eigentlich مَنَوْةٌ), deren andere Verwandte المَنِيَّةُ (Pl. المَنَايَا) und المَنُونْ (auch Fem.) nur dichterisch personifiziert werden". In den nabatäischen Inschriften von Higr findet sich der Plural מנותו manawâtun als Bezeichnung für eine Gottheit (Corpus Inscriptionum Semiticarum II, n. 197. 198. 206. 217. 224; מנותו n. 320 und עבד מנות n. 271). Eben diese Pluralform repräsentiert das von Goldziher (Archäologisch-epigraphische Mt aus Oesterreich, Jahrg. VI, 1882, S. 109 f.) richtig als solche erkannte Manavat in einer auf ungarischem Boden gefundenen lateinischen Inschrift, wo es unter andern semitischen Gottesnamen steht. Auch in südarabischen Inschriften scheint manawât als Gottheitsname vorzukommen (Hommel a. a. O., S. 566 f.). Der Plural zeigt, da in ihm noch nicht ein eigentlicher Eigenname vorliegt sondern „poetische Personifikation", daß die Bedeutung des nicht mehr appellativisch gebrauchten manât ist: „Schicksal" — eigentlich „Anteil" — (so nach Goldzihers Vorgang: Nöldeke, ZdmG XLI, 1887, S. 709; Wellhausen a. a. O., S. 28, vgl. S. 222). Eben diese Bedeutung ist Jes 65, 11 auch für Meni anzunehmen. Dafür spricht die Zusammenstellung mit dem Glücksgott Gad und die naheliegende Ableitung von מנה „zuteilen", auf welche v. 12 מניתי anspielt (so Gesenius, Winer, Delitzsch, Merx, Schrader, Kuenen).

Wenn es sich Jes 65, 11 um nachexilischen Kultus handelt, so ist möglich, daß Meni geradezu von den in der persischen Periode nordwärts vordringenden Arabern her entlehnt war. Der parallele Gott Gad ist meines Erachtens nicht eine alte Gottheit sondern ein in späterer Zeit als Gott oder Dämon personifiziertes Abstraktum. Wahrscheinlich liegt es für Meni ebenso. Vielleicht haben die Masoreten, die גד und מני mit dem Artikel versahen (לַגַּד und לַמְּנִי), für beide Wörter noch ein Bewußtsein der appellativischen Bedeutung „Glück" und „Schicksal" gehabt.

Der Name mĕnî lautet, als ob er eine männliche Gottheit bezeichne; jedenfalls ist die Identifizierung von Meni mit Istar, der Göttin des glückbringenden Venusgestirns

(Delitzsch), überhaupt die Identifizierung mit der Gottheit des Planeten Venus (Gesenius, Winer, Kuenen) ebenso unsicher wie die Deutung des Gad als Gott des Planeten Jupiter. Es wäre möglich, daß Meni neben dem Glücksgott Gad eine Gottheit der bösen Schicksale bezeichnete (Merx).

Siegfrieds Zusammenstellung der Namen Meni und Manasse (מנשה = מנשא aus מֵן נָשָׂא Men [= Mĕnî] sustulit) ist wenig überzeugend, da sie lediglich auf der Beobachtung beruht, daß wie Gad und Meni ein Götterpaar, so auch die Stämme Gad und Manasse ein geographisches Paar bilden — aber doch eigentlich Ruben, Gad und, nicht Manasse, sondern Halb-Manasse eine Trias!

Durch die Zusammenstellung mit manât ist der Name mĕnî genügend gesichert, um de Lagarde's (Gesammelte Abhandlungen, 1866, S. 16) Korrektur נני nenî = *Navaía* (s. A. Nanäa) überflüssig und unberechtigt erscheinen zu lassen (vgl. übrigens Gesenius, Jesaia, Bd II S. 337 f.). Aquila, Theodotion, Symmachus und Hieronymus haben מני gelesen. Aq. und Theod. bieten *τῷ μεινεί*, Symm. *ἐκτός μου*, Vulgata super eam, Hieronymus zu Jes 65, 11: in Hebraico habet Menni, quod Symmachus interpretatus est *absque me*. **Wolf Baudissin.**

Menius, Justus, Reformator Thüringens, gest. 1558. — Autobiographisches in ZhTh 1865, 303 ff.; Melanchthons Bericht in CR IX 926 f.; 13 Briefe des M. in Z. d. Vereins für Thüring. Gesch., NF, II (1882), 243 ff.; andere Stücke seines Briefwechsels in den Ausgaben des Briefwechsels Luthers, Melanchthons, Jonas, Mutianus u. Eobanus Heß. Eine größere Biographie schrieb G. L. Schmidt, 2 Bde, Gotha 1867. Ein Holzschnittporträt aus dem Ende des 16. Jahrh.s auf der Breslauer Stadtbibliothek (in 2 W 18).

Jodocus Menig (Justus Menius) wurde nach der glaubwürdigen Angabe Paul Ebers (Calendarium historicum ed. 1566 p. 414) am 13. Dezember 1499 in Fulda geboren — eine spätere Angabe bei Paullini Annales Isenacenses p. 139 nennt den 13. Oktober 1494. Über seine Eltern ist Näheres nicht bekannt; aber da der aus Homberg stammende Konrad Mutian der Onkel des Menius (avunculus, Z. d. Verein Thür. Gesch., NF, II 246) war, werden auch jene dem besseren Bürgerstande angehört haben — stirpsque fuit patriae non inhonesta domus (J. Major im Epicedion). Da M. schon Ostern 1514 in Erfurt immatrikuliert wurde, ist Paullinis Angabe, daß er vorher in Fulda Franziskaner gewesen sei, unhaltbar; vielleicht daß er dort eine Klosterschule besucht hatte. Der noch nicht 15 jährige Student wurde schon 1515 baccaleureus, 1516 magister, gehörte also zu den frühreifen Talenten. Seine Beziehungen zu Mutianus führten ihn in den Erfurter Kreis junger Humanisten ein, wir finden ihn in freundschaftlicher Verbindung mit Crotus, Eobanus Heß u. a.; besonders nahe trat er Joach. Camerarius, der ihn „in sonderlicher Freundschaft“ die griechische Sprache lehrte (CR IX 926). Erinnerungen an den Verkehr mit Crotus und an den witzigen Ton, mit dem dieser auch an der Geistlichkeit, den Einrichtungen und Handlungen der Kirche beißende Kritik übte, hat M. später niedergelegt in der Ad Apologiam Joannis Croti Rubeani Responsio Amici [1532] (vgl. Ed. Böcking, Drei Abhandlungen, Leipz. 1858, S. 65 ff.; Schmidt I 30 ff.). Auf der bekannten Wappentafel, die des Crotus Rektorat im Erfurter Album schmückt, fehlt auch das Wappen des M. nicht. Luther hat später von M. gesagt, daß der Umgang mit Mutianus und Crotus zeitweise auch ihn zum Skeptiker und Spötter gemacht habe, sed Dei gratia liberatus est (Bindseil, Colloquia I 267). Melanchthons Ruf lockte ihn im Frühjahr 1519 nach Wittenberg, und Mutian ermunterte ihn, diesen Vorsatz auszuführen (Gillert, Briefwechsel des Konr. Mutianus II 250). Doch muß er erst noch eine Zeit in der Vaterstadt Fulda, zum Teil im Hause des Crotus verlebt haben, wo er eine Schule errichten wollte, auch von dort aus eine Reise nach Italien unternommen haben (Krause, Eob. Heß I 229). Aber dann finden wir ihn als Melanchthons Schüler in Wittenberg; er setzt in dessen Hause die Freundschaft mit Camerarius fort und wird ein fleißiger Hörer des von der Wartburg heimgekehrten Luther (CR IX 926): hier entscheidet sich seine religiöse und kirchliche Stellung. Im Herbst 1523 war er noch Zeuge der Erwählung Bugenhagens zum Wittenberger Stadtpfarrer (Schmidt I 47), wurde aber bald darauf Vikar in dem zu Erfurt gehörigen Dorf Mühlberg. Hier schrieb er einen Kommentar zur Apostelgeschichte (Nürnberg 1524), schloß Freundschaft in dem nahen Gotha mit Friedr. Myconius, trat auch in die Ehe. Aber im Frühjahr 1525 giebt er sein Predigtamt auf — was Schmidt I 48 als Grund dafür geltend macht, beruht auf einer Verwechslung des Erfurtischen Mühlberg mit Mühlberg an der Elbe —, um in Erfurt „Discipulos anzunehmen und der Schulen sich zu nähren“ (ZhTh 1865,

303). Aber während des Bauernaufstandes nötigte ihn der Rat, sich wiederum ins Pre-
digtamt an St. Thomas zu begeben. Er veröffentlichte hier 4. Oktober 1525 ein Büch-
lein über Kindertaufe und Patenamt, Kommunion und Bereitung Sterbender, das seine
praktisch-pastoralen Interessen bezeugt (vgl. F. Cohrs in Monumenta Germ. Paedag. XXIII
151 f. 157 f. 163 ff.). Aber bald trat in der Kirchenpolitik des Rates eine Wendung ein:
hatte dieser anfangs die Reformation begünstigt in der Hoffnung, sich der Herrschaft des
Erzbischofs von Mainz entziehen zu können, so glaubte er jetzt dem bedrohlichen Einfluß
Kursachsens Widerstand leisten und den Katholiken wieder Vorschub leisten zu sollen. Schon
1525 nach Beendigung des Bauernkrieges kehrten Geistliche und Mönche zurück und hielten
zunächst bei geschlossenen Thüren Gottesdienst, 1526 wurden 4 Pfarrkirchen den Katholiken
zu öffentlichem Gottesdienst freigegeben. Ihr hervorragendster Wortführer war der Fran-
ziskaner Konrad Kling (vgl. N. Paulus, Katholik 1894 I, 146 ff.). M., der ihn für
einen Mann ansah, der im Grunde der evangelischen Lehre Recht gebe, nur um der
Schwachen willen noch zurückhalte, suchte in Privatgesprächen und brieflich auf ihn einzu-
wirken; dann aber trat er in einer Streitschrift gegen ihn auf: „Wider den hochberühmten
Barfüßer zu Erfurt, D. Conr. Kling, Schutzrede". Zu dieser am 12. November 1526
vollendeten Schrift schrieb Luther ein Vorwort und gab sie in Wittenberg (Januar 1527,
Enders VI 15; EA 53, 411) in Druck. Kling antwortete darauf; M. setzte den Streit
in seiner Predigt am 17. März 1527 fort, die dann auch mit Luthers Vorwort (EA
63, 258) in Wittenberg erschien: „Etlicher Gottlosen und Widerchristlichen Lehre von der
papistischen Messe" (Enders VI 41). So sehr Luther in diesem Streit auf seiten des
M. gestanden, und die Duldung der katholischen Predigt durch den Rat als einen furor
Dei excaecantis et gravantis cor Pharaonis gedeutet hatte (Enders VI 40), der
Rat hielt an seiner Politik fest, M. erschien als der unbequeme Friedensstörer und mußte
sich mancherlei Kränkungen gefallen lassen. Ja, man bestritt jetzt seitens des Rates wie
aus der Gemeinde heraus seine Vokation an die Thomaskirche (ZhTh 1865, 303; Z. d.
Ver. Thür. G., NF, II 247 ff.). Er bat daher Luther, ihm aus dieser prekären Lage
herauszuhelfen (vgl. Enders VI 279), der ihn bei den eben begonnenen Kirchenvisitationen
als brauchbare Kraft empfahl. Um Bartholomäi 1528 siedelte er mit seiner Familie und
den ihm zur Erziehung übergebenen Edelmannssöhnen nach Gotha über, wo ihn schnell
eine treue Freundschaft mit Fr. Myconius verband. Neben Jugendunterricht und schrift-
stellerischer Arbeit (Oeconomia christiana 1529 mit Luthers Vorrede EA 54, 117
und 63, 277, Enders VII 73 — weitere Ausarbeitung der schon in Erfurt verfaßten
Schrift „Erinnerung, was denen, so sich in Ehestand begeben, zu bedenken sei" 1528) ist
seine Hauptarbeit die Visitation des thüringischen Kreises zusammen mit Christof von der
Planitz, Melanchthon und Myconius (Burkhardt, Gesch. der sächs. Kirchen- und Schulvisi-
tationen S. 29 ff.). Von der Visitation heimgekehrt, wird er März 1529 als Pfarrer und
Superintendent nach Eisenach gesetzt, wo er 18 Jahre hindurch eine bedeutsame führende
Stellung innegehabt hat. Voran steht er im Kampf gegen die Wiedertäufer: 1530 er-
scheint mit Luthers Vorrede (EA 63, 290) seine mit Myconius gemeinsam verfaßte
Schrift: „Der Wiedertäufer Lehre und Geheimnis aus hlg. Schrift widerlegt." Und zum
zweitenmale griff er 1544 in seinem Buch „Von dem Geist der Wiedertäufer" dieselben
Leute an; wiederum führte Luther das Buch mit einem Vorwort ein, in dem er auch das
reine, verständliche Deutsch des M. rühmte (EA 63, 381). Erstere Schrift widmete M.
dem Landgrafen Philipp, um ihn zu energischeren Maßregeln gegen die Täufer zu treiben;
aber noch 1545 klagte er: Pullulat circumquaque anabaptismi haeresis . . Culpa
omnis in Hesso est, qui etsi non videtur fovere, tamen non punit etiam
(Z. d. Ver. Thür. G., NF, II 254). Sodann finden wir ihn wiederholt als Visitator
und Reformator thätig: 1533 bei der zweiten großen Visitation Thüringens, bei der er die
Hauptarbeit der Registration auf sich nahm (ZhTh 1865, 304; Burkhardt S. 124), dann
nach Herzog Georgs Tode im albertinischen Thüringen Sommer 1539 (Burkhardt S. 241).
Er wurde aber auch als Visitator nach Schwarzburg und ins Bistum Naumburg (1545)
gerufen (Schmidt II 4 läßt ihn nach Nürnberg statt nach Naumburg berufen werden;
auch Z. d. Ver. Thür. G., NF, II 255 ist statt Noribergensis Numburgensis zu
lesen). Als die Schutzfürsten der Reichsstadt Mühlhausen, der Kurfürst von Sachsen, der
Landgraf und Herzog Heinrich von Sachsen, endlich 1542 dem widerstrebenden Rat dieser
Stadt evangelische Predigt aufnötigten, da hielt M. nicht nur am 14. September dort
den ersten evangelischen Gottesdienst, sondern blieb auch dort als Ordner des Kirchen- und
Schulwesens, bis er 1544 die Verwaltung in die Hände des neuernannten Superinten-
denten Sebastian Boetius — der später sein Schwiegersohn wurde — übergeben konnte

(Z. d. Ver. Thür. G., NF, II 255 f.; Mühlhauser Geschichtsblätter I [1900] S. 64). Er nahm teil an dem Marburger Religionsgespräch 1529, an der Wittenberger Concordia 1536, an der Schmalkaldener Versammlung 1537, wo er jedoch vor der Unterschrift abreiste, so daß diese Myconius für ihn vollzog; er war auf dem Hagenauer wie auf dem Wormser Religionsgespräch als Abgesandter gegenwärtig. Die Doppelehe Philipps von Hessen 5 veranlaßte ihn 1541 zu scharfer Gegenschrift, die aber auf Rat Luthers und Brücks nicht gedruckt werden durfte — handschriftlich in Cod. Palat. Heidelb. N 435, daraus gedruckt in ZhTh 1868, 446 ff., vgl. de Wette V 426. VI 296, CR IV 769. Viel getadelt ist es worden, daß M. 1532 Luthers kleinen Katechismus in verkürzter und teilweise den Satzbau vereinfachender Weise überarbeitete und unter dem Titel „Cate | chis- 10 mus | Justi Menij. | M D XXXij" | herausgab (ein Exemplar des seltenen Buches auf der Breslauer Stadtbibl., vgl. ZhTh 1865, 314 ff.; Schmidt I 191 ff.; RE[3] X 140), in welcher Gestalt er besonders in Mühlhausen längere Zeit sich erhalten hat. Nur pädagogische Gründe hatten M. dabei geleitet; er dient uns als Beweis dafür, daß schon Luthers Zeitgenossen die Schwierigkeit spürten, manche Teile des Büchleins Kindern ein- 15 zuprägen. Ob die scharf den Ausbruch des antinomistischen Streites beleuchtende Flugschrift Sepultura Lutheri 1538 wirklich, wie Cruciger aussagt, unsern M. zum Verfasser hatte, oder ob nicht vielmehr die Anonymität Amsdorf oder Luther selbst decken mußte, darüber vgl. ThStKr 1899, 281 ff. Sicher aber ist, daß er Naogeorgs Pammachius 1539 in eigner Verdeutschung erscheinen ließ (vgl. [3]X 498). Seine Streitschrift 20 gegen Crotus 1532 ist bereits oben erwähnt; möglichenfalls ist er auch der „Sylvanus Hessus", der 1534 den Ludus in defectionem Georgii Wicelii ad Papistas verfaßte. Sonst sind noch zu nennen eine Auslegung des 1. Buches Samuelis 1532 — das ist die Schrift de usu historiae sacrarum literarum, die Luther (de W. IV 311) erwähnt —, die Verdeutschung von Luthers großem Galaterkommentar von 1535 25 und eine Schrift „Wie ein jeglicher Christ gegen allerlei Lehre, gute und böse, nach Gottes Befehl sich gebührlich halten soll" 1538.

Einen Einschnitt in sein Leben bezeichnete der Tod seines treuen Freundes Myconius (7. April 1546). Nicht nur daß M. ihm die Leichenpredigt hielt, der Kurfürst verfügte auch alsbald, daß er nach Gotha übersiedeln, des Myconius Nachfolger werden, aber zu- 30 gleich auch die Eisenacher Superintendentur weiterführen sollte. Der Ausbruch des schmalkaldischen Krieges veranlaßte ihn zu seinem „Von der Notwehr Unterricht, nützlich zu lesen" 1547 (Hortleder II, Kap. 29), den Melanchthon abmildernd überarbeitet hatte (CR VI 332. 336. 363), der alsbald auch in lateinischer Sprache ausging. Nach dem unglücklichen Ausgang des Krieges schaffte er Frau und Kinder nach Mühlhausen in 35 Sicherheit (Z. d. Ver. Thür. G., NF, II 258); ihn selbst mahnte Melanchthon dringend, das gefährdete Gotha auf einige Zeit zu verlassen (CR VI 568). Doch konnte er bald dorthin zurückkehren. Gleich den andern ernestinischen Theologen protestierte auch er gegen das Augsburger Interim, beteiligte sich aber nicht an dem nachfolgenden Hader mit den Wittenbergern. Zwar fehlen uns Briefe Melanchthons an ihn 1548 und 49 und wieder 1551 40 bis 1554, aber zu beachten ist das warme Lob, das ihm jener 1548 (CR IV 894 f.) gespendet hat. 1550 hatte er mit seinem Diakonus Georg Merula einen Streit über den Exorcismus, in dem er lebhaft für dessen Beibehaltung eine Lanze brach (vgl. [3]V 697 f.). Da im thüringischen Gebiete teils von Hessen her, teils aus Mühlhausen immer wieder anabaptistische Schwärmerei, und zwar mit bedenklich antinomistischer Färbung — wer aus 45 Gott geboren sei, könne nicht mehr sündigen, alles sei ihm rein und kein Gesetz gelte für einen solchen mehr — sich bemerkbar machte, so ließ M. 1551 seine Schrift „Von den Blutsfreunden aus der Wiedertaufe" ausgehen als laute Anklage gegen „unsre untreuen Nachbarn, so solche Sekten hausen und hegen". 1552 brachte die Verhandlungen über Osianders Lehre, in denen er zweimal zur Feder griff. Am 18. Januar 1552 verfaßte 50 er sein „Erkenntnis aus Gottes Wort und hlg. Schrift über die Bekenntnis A. Osiandri" (gedruckt in den „Censurae der fürstlich sächsischen Theologen", Erfurt 1552), und vom 16. Februar datiert seine Schrift „Von der Gerechtigkeit, die für Gott gilt: Wider die neue alcumistische Theologiam A. Osiandri" (vgl. Möller, Osiander S. 491. 496). Als dann im September 1552 Kurfürst Johann Friedrich aus der Gefangenschaft zurückkehrte, 55 beschloß er, da jene Zensuren Herzog Albrecht noch nicht zum Einlenken vermocht hatten, durch eine Gesandtschaft nach Preußen die Beilegung dieser Wirren herbeizuführen. Neben zweien seiner Räte entsendete er M. und Johann Stolz, die am 6. April 1553 in Königsberg eintrafen. Sie erboten sich in der Audienz am 8. April, dem Herzog aus Gottes Wort Bericht über des inzwischen verstorbenen Osianders Irrlehre zu geben. Am 14. mußte 60

Funck (vgl. oben Bd VI 322) ihnen sein Glaubensbekenntnis der Osiandristen vorlesen und übergeben, worauf M. und Stolz am 19. eine Gegenschrift überreichten; Funck replizierte am 2. Mai. Am Tage darauf erkrankte M. schwer; daher konnte am 16. Mai nur ein Bruchstück ihrer neuen Entgegnung dem Herzog vorgelegt werden. Die Bitte um eine freie öffentliche Disputation mit Funck schlug ihnen der Fürst rund ab, ebenso die Bitte, daß er Mörlin zurückberufen möge. Einem Privatgespräch zwischen beiden Parteien wich Funck durch Verschleppung des Termines aus. Am 5. Juni reiste Albrecht nach Polen und verabschiedete die Sachsen mit dem Wunsch nach einer Theologensynode, die über den Artikel von der Rechtfertigung Entscheidung treffen solle. Nun aber gelang es doch noch dem zu Besuch in Preußen weilenden Grafen Poppo von Henneberg, von Albrecht die Erlaubnis zu einem Gespräch zu erlangen, das am 25. Juli unter dem Vorsitz des Grafen zwischen M. und Stolz, Funck und Sciurus stattfand, aber nur die Gemüter erhitzte, ohne zu einer Verständigung zu führen. Unverrichteter Dinge kehrten die Gesandten heim, M. wegen seiner Krankheit erst im September (vgl. CR VIII 132; Schmidt II 159ff.; Z. d. Ver. Thür. G., NF, II 263f.; in den Daten abweichend C. A. Hase, Herzog Albrecht und sein Hofprediger, Leipzig 1879 S. 213f.). Dem am 4. März 1554 heimgegangenen Kurfürsten hielt M. die Leichenpredigt (gedruckt Jena 1554). Wenige Monate darauf fand Amsdorf bei der thüringischen Visitation, Gelegenheit, M. in den majoristischen Streit hineinzuziehen; vgl. oben S. 89f., wo die Schicksale des M. von 1554 bis zum Eisenacher Konvent 1556 und seiner Unterschrift des dort formulierten Bekenntnisses dargelegt sind. M. kehrte hoffnungsvoll (vgl. seinen Brief in Unschuldigen Nachrichten 1702, 773ff.) von Eisenach nach Gotha zurück, um seine Ämter wieder aufzunehmen — die Verwaltung der Eisenacher Superintendentur hatte er schon 1552 wegen geschwächter Gesundheit aufgegeben —, aber die feindselige Nachrede wider seine Person und Lehre wollte nicht still werden. Amsdorf, Ratzeberger, Aurifaber u. a. fuhren mit ihren Verdächtigungen gegen ihn als „Adiaphoristen" und „Majoristen" fort; wieder wurde Johann Friedrich der Mittlere gegen ihn aufgestachelt. Auf ein ungnädiges Schreiben vom Hofe bot er seine Entlassung an. Zu Michaelis reiste er nach Leipzig, wo er mit Melanchthon über den Studiengang seines Sohnes sich besprechen wollte. Hier erfuhr er von neuen Machinationen gegen ihn, und als er nach Gotha heimgekehrt war, gingen ihm weitere Nachrichten und Gerüchte zu. Da entschloß er sich, von seinem Platze zu weichen, ehe ihn neue Ungnade der Herzöge gefährde. Am 27. Oktober meldete er diesen, daß er das Land und seinen Posten verlasse, um sich der Ungnade und den „geschwinden Befehlen", die ihm aus Antrieb seiner Feinde von seinen Landesherren drohten, zu entziehen. Nachdem er sich schriftlich vom Amtmann, dem Rat und den Geistlichen in Gotha verabschiedet hatte, entwich er nach Langensalza. Am 22. November forderte der Rat in einem von den Herzögen veranlaßten Schreiben ihn zur Rückkehr auf und versicherte ihn der Gnade der Fürsten. Er stellte darauf Bedingungen, ohne deren bündige Zusage seitens des Hofes er nicht zurückkehren könne — er forderte Schutz vor seinen theologischen Widersachern und Freiheit für seinen freundschaftlichen Verkehr mit seinen „lieben Herren Präceptoren" in Wittenberg. Da hierauf durch Kanzler Brück nur eine ausweichende Erklärung erfolgte (24. Dezember), so erklärte er nicht zurückkehren zu können, und ließ jetzt auch Frau und Kinder nach Langensalza kommen. Bei Hofe behandelte man ihn nun als einen, der widerrechtlich sein Amt verlassen habe, und verbot dem Gothaer Rat, ihm ein Zeugnis seiner reinen Lehre auszustellen. Eine Berufung nach Anhalt zerschlug sich (CR VIII 880, IX 91. 106). M. fand aber auf Melanchthons und Camerarius' Verwendung (IX 91) Anstellung an der Thomaskirche in Leipzig. Von hier aus verantwortete er sich jetzt gegen Verdächtigungen, die Flacius gegen ihn hatte ausgehen lassen (Verantwortung auf M. Flacii Illyrici giftige . . Verleumdung). Dieser replizierte sofort mit einer vorläufigen Antwort („Vortrab") über des M. „alte" und „neue" Lehre — er lehre eben jetzt anders, als er früher gethan. M. verwahrte sich in seinem „Kurzen Bescheid" energisch gegen diesen Vorwurf und bestritt Flacius und Genossen den Anspruch, sich allein als die echten Erben Luthers zu rühmen. Flacius stellte seine „Apologia auf zwo unchristliche Schriften J. Menii" 1558 dagegen, und auch Amsdorf erhob jetzt Anklage wider ihn, „daß J. M. seine Vocation und Kirche verlassen und von der reinen Lehre des Evangelii abgefallen sei". Beiden suchte M. durch aktenmäßige Darstellung seiner Stellung sowohl im Interim wie im majoristischen Streite in der Schrift „Bericht der bittern Wahrheit" 1558 den Mund zu schließen. Beide replizierten aber sofort wieder, und M. hätte unzweifelhaft auch seinerseits die Fehde weitergeführt, wenn nicht der Tod dazwischen getreten wäre. Sein schon seit Jahren geschwächter Körper erlag am 11. August 1558 den Erregungen, die

ihm diese letzte Kampfeszeit gebracht hatte. Auf dem Sterbelager hatte M. noch vor Pfeffinger und andern ein „klares Bekenntnis seines Glaubens von allen Artikeln“ (CR IX 928) gethan. Pfeffinger hielt ihm am 13. August die Leichenrede. Johann Major ließ ein Epicedion auf ihn ausgehen; Melanchthon aber widmete ihm seinen Nachruf in dem Vorwort, das er der noch posthum erscheinenden Sammlung seiner Predigten über den Römerbrief 29. September 1559 voranstellte (CR IX 926ff.). Von seinen Söhnen wurde der älteste, Justinus, Stiftsverwalter in Gotha; bekannter ist der zweite, Eusebius, der Magister und Professor der Philosophie in Wittenberg wurde und die Tochter des Sabinus, Melanchthons Enkelin, heiratete. Die Tochter Elisabeth heiratete Sebastian Boetius (s. o.).

G. Kawerau.

Menken, Gottfried, gest. 1831. — Chr. H. G. Hasenkamp, Gebet und Rede beim Begräbnis Menkens, Bremen 1831; Osiander, Zum Andenken Dr. G. Menkens, Tübinger Ztschr. f. Th. 1832, Heft 2, S. 133ff.; C. H Gildemeister, Leben und Wirken des Dr. G. M., 2 Bde, Bremen 1861; E. Chr. Achelis, G. M.s Homilien in Auswahl, Gotha 1888 (ausführliche Einleitung Bd 1, S. 1—36); Cremer über Collenbusch, Menken, Hasenkamp, in: Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrh., Berlin 1900ff., S. 645ff. Vgl. dazu Achelis in Christl. Welt 1902, S. 345ff. — Zur Lehre und Predigtweise M.s: Sack, Gesch. d. Predigt, Heidelb. 1866, S. 297ff.; Brömel, Homilet. Charakterbilder, Leipzig 1874, 2. Bd, S. 85ff.; A. Ritschl, Rechtf. und Vers., Bd 1, 3. Aufl., S. 612ff., für die Einfügung in Collenbuschs Schule auch Gesch. des Pietismus, Bd 1, S. 565ff.; H. Hering, Lehre von der Predigt, Berlin 1897, S. 205ff. Achelis in Protestantismus am Ende des 19. Jahrh., S. 698ff.; Fr. Hering, Die homilet. Behandlung des AT, Leipzig 1901, S. 81ff. 139ff. — M.s Schriften in „vollständiger Ausgabe“ erschienen in 7 Bdn, Bremen 1858. Dazu Register 1865. Nachträglich wurden noch ausgegeben: Festpredigten aus dem schriftlichen Nachlasse, Bremen 1868; Biblische Betrachtungen, Bremen 1879; Briefe des Dr. G. M. an H. N. Achelis, Bremen 1859.

Gottfried Menken wurde am 29. Mai 1768 als Sohn des Kaufmanns Gootje M. zu Bremen geboren. Seine Mutter war die Tochter des Pastors Tiling in Oberneuland und die Enkelin des berühmten Lampe (s. Bd XI S. 233). Die äußeren Verhältnisse für die Entwickelung des reichbegabten Jünglings waren insofern die denkbar günstigsten, als die Familie seiner Mutter ihm die Einflüsse der altansässigen, weltlich und christlich gebildeten Bremer Familien, namentlich der Dreyer, Wienholt, Gildemeister, zukommen ließ, während der Stand des väterlichen Vermögens bei mancherlei widrigen Zufällen und einer zahlreichen Kinderschar niemals zum genießenden Ausruhen verleiten konnte. Alle Bildungselemente, auch künstlerischer Art, flossen dem offenen und lebhaften Gemüte zu: mit seinem zwei Jahre älteren Bruder, einem nicht unbekannten Maler, hat M. mancherlei Interessen geteilt. Das beste Erbe des Elternhauses aber war jene bibelfreudige Frömmigkeit, wie sie in Bremen gepflegt ward, pietitisch im besten Sinne, und im bewußten Gegensatze zur Aufklärung, jedoch von selbstgemachter Engigkeit freier, als an vielen anderen Orten. In diesem Bibelchristentum wußte sich der Jüngling namentlich der Mutter und einigen mütterlichen Freundinnen dankbar verbunden. Äußerungen aus ziemlich früher Zeit lassen erkennen, mit welch selbstständiger Kraft der junge M. den biblischen Glauben nicht als bloß Licht und Wahrheit, sondern auch als Heilmittel für ein stürmisches, selbstbewußtes Temperament persönlich ergriff. Schon der Gymnasiast hat gepredigt. Und als M. im Jahre 1788 die Universität Jena bezog, war er theologisch im wesentlichen bereits fertig. Der schultheologische Rationalismus wurde ihm nur zum Anlaß, sich ganz auf einen persönlichen Umgang mit der Bibel zurückzuziehen: „Die Bibel, und die ganz allein lese ich, studiere ich, um mit Gottes Hilfe immer tiefer in den Geist des großen, allmächtigen, allumfassenden Ganzen der Schrift einzudringen, immer vertrauter zu werden mit dem reinen, lebendigen Geist der Schönheit und Wahrheit, der in ihr lebt und webt.“ Die Kämpfe, welche der widrige Zeitgeist dem innerlich einsamen Jüngling aufdrängten, preßten ihm das Gebet aus: „Bist du, o Gott, und ist die Bibel dein Werk, so segne mein Forschen, daß ich deiner und deines Wortes gewiß werde.“ Die grübelnde Mystik — als Gymnasiast hatte sich M. unter anderen mit Jak. Böhme beschäftigt — wich jetzt einer zusammenhängenden Erkenntnis der Thatoffenbarung Gottes in einer Geschichte, deren Mittelpunkt Christus ist. In doppelter Hinsicht wurde dieser persönlich errungene Standpunkt gestärkt und erweitert, als M. im Jahre 1790 auf die Universität Duisburg übersiedelte. Da er hier das Examen zu machen gedachte, konnte er sich einem schulmäßigen Betriebe des Studiums nicht weiter entziehen: nur mit Seufzen, doch mit völliger Pflichttreue, hat er sich an das „unselige Buchstabenwerk, welches die Seele nie sättigen kann“, begeben, — aber er hat doch namentlich dem Orientalisten Berg, einem gebornen Bremenser, eine lebhafte

Dankbarkeit dafür bewahrt, daß ihm derselbe auch das gelehrte Rüstzeug für die Erforschung der Bibel in die Hand gab. So bestand denn M. im Jahre 1791 sein Examen mit großer Auszeichnung. Wichtiger war fast noch das andere, daß in Duisburg die Heimatsluft eines reformierten Pietismus Menken aus seiner geistlichen Vereinsamung erlöste. „Ein edler Kreis von Christen, die frei von steifer Anhänglichkeit an die neben der Bibel tradierte Lehre nichts als apostolische Wahrheit suchten“, zog den Studenten in seine Mitte, dessen Predigten ein Zeugnis von Geistesverwandtschaft gegeben hatten. So fand M. die Freundschaft des Rektors F. A. Hasenkamp. Lasen diese Kreise die Bibel nicht nach orthodoxer Schablone, so waren es doch ganz bestimmte Ideen der Bengelschen Schule und auf der anderen Seite des Dr. Collenbusch (s. Bd IV S. 233), die ihr Schriftstudium beherrschten. Noch zwei Jahre über das Examen hinaus blieb M. in Duisburg, und Predigtreisen in das Wupperthal, an den Niederrhein u. s. w. verschafften ihm neue Verbindungen unter den bibelforschenden Christen. In dieser Zeit verfestigte sich seine eigentümliche Schrifttheologie zu einer fortan unwandelbaren Gestalt, in welcher eigne Versenkung in Gottes Wort doch nur die Traditionen der Heimat mit den Stimmungen der niederrheinischen Freunde zusammenschweißte. Gegen Ende 1793 wurde M. Hilfsprediger in Uedem bei Cleve, 1794—1796 an der deutsch-reformierten Gemeinde zu Frankfurt a. M., 1796—1802 Pastor der reformierten Gemeinde in Wetzlar. Seit Oktober 1802 durfte er in seiner Vaterstadt Bremen wirken, zunächst als zweiter Prediger an St. Pauli in der Neustadt, seit August 1811 als Pastor primarius an St. Martini. An allen diesen Orten hat er mit steigendem Erfolge Gottes Wort bezeugt, wie er es verstand, in kräftigem Gegensatz gegen den ungläubigen Geist der Zeit, in deutlichem Unterschied von einer traditionellen Orthodoxie. Diese Wirksamkeit bis ins einzelne zu verfolgen, erübrigt sich: denn dieselbe war namentlich in Bremen eine sehr ruhige, nie von dramatischen Wendungen bewegt. M. war frei von jedem beunruhigenden Ehrgeiz: Kern und Freude seines Lebens bestand darin, daß er gesammelt und tief die hl. Schrift durchforschte und die stillgereiften Früchte seinen „Zuhörern“ darbot. In die Unruhe pastoraler Geschäftigkeit ist er nie hinabgestiegen: er konnte „Visiten, Mahlzeiten, Gunst, und Weihrauch entbehren“. Nehmen wir hinzu, daß mancherlei körperliche Leiden ihn in die Stille wiesen, die er doch aus grundsätzlicher Weltflucht zu suchen weit entfernt war, erwägen wir ferner, daß M. nie durch Pflichten und Freuden des Familienlebens in Zerstreuung gezogen ward (seine am 12. Mai 1806 geschlossene Ehe mit Marie Siebel aus Barmen führte nicht zu dauerndem Zusammenleben, da die Ehegatten, die wohl nicht für einander paßten, sehr bald in Frieden sich trennten), so werden wir uns in die Atmosphäre heiter-ernsten Friedens und einer nie rastenden, doch stets gemächlichen Arbeit versetzen können, in welcher die von rhetorischem Affekt und trockener Lehrhaftigkeit gleich weit entfernten schriftauslegenden Predigten entstanden sind. In den Verkehr der Menschen ging der stille Bibelforscher nur genau soweit ein, daß gleichgestimmte Freunde und Verehrer ihm Anregung, aber nie Zerstreuung bringen konnten. Schon seit 1823 bedurfte M. eines Vikars, 1825 wurde er emeritiert. Eine letzte Freude war ihm 1828 die Anerkennung seiner Arbeit, welche die theologische Fakultät zu Dorpat mit dem Ehrentitel eines D. theol. aussprach. Am 1. Juni 1831 ist er nach langen, in fröhlicher Geduld getragenen Leiden heimgegangen.

Ein Schriftsteller von Profession hat M. nicht sein wollen. Schriften nicht bibelauslegenden Charakters hat er eigentlich nur zwei verfaßt, in ziemlich früher Zeit, durch bestimmte Erscheinungen innerlich getrieben („Beitrag zur Dämonologie oder Widerlegung der exegetischen Aufsätze des Herrn Professors Grimm von einem Geistlichen“, 1793, eine scharfe Ablehnung rationalistischer Exegese und ein charakteristisches Bekenntnis ungeknickten Glaubens an die Gestalten einer jenseitigen Welt. „Über Glück und Sieg der Gottlosen. Eine politische Flugschrift aus dem Jahre 1795“, ein majestätisch-klares Urteil über die Erfolge der französischen Revolution, die hier dem Gerichte biblischer Wahrheit unterstellt werden). Abgesehen von mehr zufälligen Kleinigkeiten sind M.s Schriften sämtlich Schrifterklärungen in homiletischer oder nahe verwandter erbaulich-exegetischer Form. Homilien liegen in sieben Sammlungen vor: Christl. Homilien, 1797; Neue Sammlung chr. Hom., 1800; Christl. Hom. über die Geschichte des Propheten Elias, 1804; Erklärung des elften Kap. des Br. an die Hebr., 1821; Predigten, 1825; Hom. über das neunte und zehnte Kap. des Br. an die Hebr., nebst Anhang etlicher Hom. über Stellen des zwölften Kap., 1831; Homilet. Blätter (noch von M. selbst für den Druck vorbereitet), 1834. An Schrifterklärungen besitzen wir folgende: Betrachtungen über das Evangelium Matthäi, in zwei Teilen, nur bis Kap. 14 umfassend, 1808. 1821. Blicke in das Leben des Apostel

Paulus und der ersten Christengemeinen (nach AG 15—20), 1828. Im weiteren Sinne schrifterklärend sind die Arbeiten: das Monarchieenbild (Da 2), in der Chr. Monatschrift 1802 f., separat 1809; der Messias ist gekommen (wesentlich nach 1 Jo 5, 6 f.), 1809; die eherne Schlange (nach Nu 21, 4 ff.), 1812. Auch die beiden Darstellungen des M.schen „Systems“, wenn man von einem solchen sprechen darf, bewegen sich ganz in 5 biblischem Rahmen. Wichtig ist namentlich die größere: Versuch einer Anleitung zum eignen Unterricht in den Wahrheiten der hl. Schrift 1805 (spätere Auflagen 1824. 1832). Die kürzere ist eine Art Bibelkatechismus nach dem Apostolikum: das Glaubensbekenntnis der christl. Kirche, 1816 und 1826.

Eigenartig ist M.s Theologie insofern nicht, als sich alle ihre einzelnen Haupt- 10 bestandteile vor ihm unschwer nachweisen lassen. Auch überraschend neue Kombinationen hat er nicht vollzogen, aber die konsequente biblische Energie, mit welcher er seine Gedanken bildete und vortrug, sicherte ihm eine weitreichende Wirksamkeit. Er ist es doch gewesen, der gewisse bis dahin mehr verborgene Stimmungen und Erkenntnisse in schriftforschenden Laienkreisen namentlich Nordwestdeutschlands für lange Zeit einbürgerte. Auch 15 wo man die von ihm vertretenen Sonderlehren nicht acceptierte, empfing man von dem Manne, der ernsthaft und ohne „erbauliche“ Willkür, aber auch ohne das prunkende Flickwerk der Schulgelehrsamkeit die Bibel auslegte, gesegnete Anregungen zum tieferen Eindringen in die hl. Schrift. Und für die Geschichte der theologischen Entwickelung des 19. Jahrhunderts greift sein verborgener Einfluß viel weiter, als die geläufigen Dar- 20 stellungen auch nur ahnen lassen: die gesamte Hofmannsche Theologie in allen ihren Hauptstücken und Grundbestimmungen ist ein umfassender, mit systematischer Gelehrsamkeit und darum gemäßigter Vorsicht unternommener Ausbau des M.schen Entwurfs. Die Verbindungslinie führt über Krafft in Erlangen (s. d. A. Bd XI S. 59).

Geben wir eine Übersicht über M.s theologische Anschauungen, so dürfte es geraten 25 sein, das Ganze nicht in ein Schema zu zwängen, sondern konzentrisch zu ordnen: auf diese Weise läßt sich die Herkunft der einzelnen Bestandteile am besten übersehen. Den unverrückbaren Mittelpunkt bildet die hl. Schrift alten und neuen Testaments. M. hatte seine Lieblingsschriftsteller: Luther, Baco, Bengel, Hamann. Aber keiner durfte ihn von der Bibel abführen, die meisten mußten ihm dieselbe erschließen helfen. Bekenntniszwang 30 haßte der Bibeltheologe durchaus (vgl. namentlich den Aufsatz „über Alt und Neu“, 1828), aber er unterschätzte wohl auch die historische Vermittelung, durch welche wir an die Bibel herankommen. Das absolute Verhältnis, in welchem er selbst zur Bibel stand, war doch nur auf dem reformiert-Coccejanisch-Lampeschen Boden denkbar, welchem er entstammte. Nicht daß sich Spuren eines direkten Umgangs mit Coccejus fänden, — und seinen Ur- 35 großvater Lampe hat M. eigentlich nur ablehnend zuweilen genannt: aber die von dieser Schule ausgehende biblische Lebensluft hat er von Jugend auf geatmet. Daraus ergab sich wesentlich, daß für M. die Bibel nicht ein Lehrbuch war, sondern das göttliche Zeugnis von den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Thatsachen einer Heilsgeschichte, in deren Mittelpunkte Christus steht. Eine genauere Theorie über die Schriftautorität hat 40 M. nie vorgetragen; bei aller selbstverständlichen Überzeugung von der unbedingten Zuverlässigkeit der Bibel, die man nicht als Menschenwort lesen soll, sondern als ein Wort, das von Gottes Atem herrührt, hören wir nie eine Silbe von mechanischer Verbalinspiration: es bleibt alles lebendig und geschichtlich. Nur in dieser positiven geschichtlichen Offenbarung läßt der lebendige Gott sich persönlich finden. Mit den hier nieder- 45 gelegten göttlichen Zeugnissen hat es der Glaube zu thun, der eine tiefe Unterthänigkeit des Verstandes unter das göttliche Wort erfordert und nur im Umgange mit dem Wort Erkenntnis Gottes giebt und ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch knüpft. Eben diese entschiedene, stetig erprobte Überzeugung hat den Bibeltheologen davor bewahrt, ein geistreiches Spiel zwischen den Zeilen der Bibel zu treiben. Hören wir in einer früheren 50 Periode vereinzelt noch erbauliche Reden im geläufigen typologisch-Coccejanischen Stil (z. B. Gildemeister Bd I, 26. 30; vgl. auch W. I, 309), so schwinden dieselben in der Folgezeit ganz. M. prägt den Grundsatz mit aller Strenge ein, daß eine Vieldeutigkeit der Bibel nicht existiert (ebd. Bd II, 231 ff.). Typologien nimmt er schließlich nur dort an, wo er sie durch das neutestamentliche Wort ausdrücklich beglaubigt findet. — Gehen wir 55 nun von dem Mittelpunkte zu dem nächsten inneren Kreise der M.schen Theologie über, so ergiebt sich der Fortschritt von der Urkunde der geschichtlichen Offenbarung zu ihrem wesentlichen reichsgeschichtlichen Gehalt aus der Natur der Sache: und doch hätte M. seine beherrschende Idee vom „Königreich Gottes“ in ihrer besonderen Gestalt schwerlich der Bibel entnommen, wenn er nicht von den württembergischen Theologen gelernt hätte. 60

„Das Eine, das alle Einzelheiten der Bibel zu einem Ganzen vereinet, sie alle erklärt und aufschließt, verteidigt, versöhnt, beglaubigt und besiegelt, ist das Reich Gottes" (Gild. II, 137). Dieser „theokratische Schriftrealismus" erfaßt mit großem und weitem Blick die geschichtliche Bewegung der „Anstalt Gottes zur Seligkeit und Herrlichkeit der Menschen durch Jesus Christus" von ihren ersten Anfängen in dem Volke, welches durch alle Zeiten Zeuge des lebendigen Gottes auf Erden sein mußte, bis zur Erscheinung des Messias und endlich bis zur völligen Besiegung aller Feinde des Reiches (W. VI, 94. 98. 133. 177 f.), „da dann die ganze vernünftige Schöpfung mit eigener Überzeugung erkennen wird, was die Gläubigen schon jetzt erkennen, daß Jesus Christus von Rechtswegen der Herr ist." Von dieser hohen Warte schweift der durch Daniel und die Offenbarung Johannis geleitete Blick auch über die Geschichte der Gegenwart, und realistisch-chiliastische Stimmungen liegen nicht fern. Jedenfalls erscheint die Reichsidee nirgend verblaßt, sondern überall mit kräftigem Leben ausgefüllt: im Mittelpunkte der lebendige Gott der Wunder und Kräfte, umgeben von seinen Engeln, im Kampfe mit dem Reiche des Satans und seiner Dämonen. Weniger der Bibel als dem Bengel-Oetingerschen „Realismus" entstammt die Idee des himmlischen Körpers, welcher als „inwendiger Mensch" im methaphysischen Sinne (Eph 3, 16. W. VI, 70. 239. 248) hinter der sichtbaren Leiblichkeit sich bildet und namentlich durch den Genuß des hl. Abendmahles genährt wird: in diesen Zusammenhang fügte sich die genuin-calvinische Abendmahlslehre, wie sie M. vertrat, mit Leichtigkeit ein. Uebrigens hat die biblische Nüchternheit M.s eine weitere Infektion seines Denkens durch naturphilosophische Spekulationen verhütet. — Mit den letzten Mitteilungen sehen wir uns bereits zu dem äußersten Kreise des Systems hinübergeführt, der für eine oberflächliche Betrachtung am meisten ins Auge fällt, obgleich die wirkliche Bedeutung M.s sich schwerlich in dieser, wenn auch noch so stark gezeichneten Peripherie bewegt. In der Vorrede seiner „Anleitung" schrieb M. 1805: „Wenn ich diese Schrift früher vollendet hätte, würde ich sie dem seligen Doctor Medicinae Samuel Collenbusch gewidmet haben — einem Manne, dem ich unter allen Menschen am meisten zu ewiger Dankbarkeit verbunden bin, und dessen Freundschaft ich für eine der allergrößten göttlichen Wohlthaten in meinem Leben halte." Von Collenbusch empfing aber M. außer einigen letzthin württembergischen „realistischen" Ideen vor allem seine Grundansicht über das ethische Verhältnis Gottes zur Menschheit und somit über Versöhnung und Heilsweg. Diese Ansicht steht in schroffem Gegensatz gegen reformatorische, namentlich calvinische Sätze von Rechtfertigung, Glaube u. s. w. Sie ist nicht an dem Bedürfnis einer in jedem Augenblick fertigen Heilsgewißheit orientiert, sondern in Rücksicht auf das Streben immer vollkommenerer Selbstheiligung entworfen. Im verborgensten Hintergrunde wirkt freilich auch hier ein calvinischer Trieb: aber losgerissen von dem Mutterboden der freien, vergebenden und Glauben wirkenden Gnade gestaltet derselbe ein ganz fremdartiges Gewächs. Gewiß ist es ein sehr nötiges Unternehmen (W. III, 340), „die ganze heilige Lehre zusammenzufassen und nicht eigenwillig nur auf dieses oder jenes Stück derselben die Aufmerksamkeit zu richten". Und im Unterschiede von der orthodoxen Tradition, die immer nur den einen Punkt der Vergebung und des Ausgleichs zwischen Gerechtigkeit und Gnade im Auge behielt, erklärt sich manches in M.s Lehre aus dem berechtigten Streben, „Christum allein und ganz" zu fassen und die Versöhnungsthat in den großen Zusammenhang des göttlichen Reiches zu stellen. Auch im einzelnen finden sich bei M. über Gerechtigkeit Gottes, Opfer, Liebe als treibende Kraft des Versöhnungswerkes u. s. w. biblische Beobachtungen, welche sehr wohl als Korrekturen oder wenigstens Ergänzungen der orthodoxen Lehre gelten dürfen, und welche von späteren Theologen (Hofmann, Ritschl, Kähler) mit Recht aufgenommen worden sind. Im großen und ganzen hat aber in diesem Gebiete der Lehre ein oft fast fanatischer Eifer gegen herrschende „Systeme" lediglich die Thatsache verhüllen müssen, daß ein neues System auftrat, welches eine Seite der biblischen Wahrheit für das Ganze nahm und andere weniger genehme Stücke ignorierte oder gewaltsam umdeutete (vgl. z. B. über Eph 2, 3; W. VII, 267 ff.: „alle Menschen sind zornmütig von Natur"). Dies verrät sich auch darin, daß an gewissen Punkten die gewohnte biblisch-klassische Ruhe einer gereizten Stimmung weicht, die sich um ein wirkliches Verständnis der Gegenlehre überhaupt nicht bemüht. In diesen Zusammenhängen treten die berühmten Urteile über den Heidelberger Katechismus auf (W. VI, 176. 197; VII, 249. 274, doch auch Gild. II, 190). Die Grundlinien der betreffenden Lehren stellen sich folgendermaßen dar (meist nach der „Anleitung"): Gottes Wesen ist durch und durch Liebe. Seine Heiligkeit sowie seine Gerechtigkeit sind nur Erscheinungsformen dieser beseligenden und rettenden Liebe. Heiligkeit ist sich selbst erniedrigende, bessernde Liebe, also identisch mit Gnade. Gerechtig-

keit ist „Gottes unparteiliche Liebe, die den Grad der Seligkeit und Herrlichkeit eines jeden nach seiner Würdigkeit bestimmt“. Da nun von einer strafenden Reaktion gegen die Sünde nie die Rede ist, also eigentlich nicht zu befürchten steht, daß sich die unparteiliche Liebe auch einmal gegen einen Unwürdigen kehren könnte, so ist diese Gerechtigkeit laut Ps 116, 5. 145, 17 mit der Gnade unzertrennlich verbunden, welche ihrerseits zwar insofern dem Verdienst entgegensteht, als kein Geschöpf vor Gott ein Verdienst haben kann, welche aber nie nach Willkür, sondern immer nach Würdigkeit und Recht ausgeteilt wird. Diese Grundeigenschaften Gottes erweisen sich nun in der Ordnung seines Königreiches und den Rangstufen seiner Genossen, welche nie und nirgends auf einem unbegreiflichen Ratschluß, sondern überall auf der vorausgesehenen Würdigkeit beruhen. Diese festzustellen ist für jede vernünftige Kreatur eine Prüfung nötig: kommt auf diese Weise die Sünde in die Welt, so dient sie doch zum Guten, „zu dem Zweck der Liebe, daß eine vollkommenere und seligere Schöpfung würde“. Denn nur so wird es möglich, „daß aus dem menschlichen Geschlechte die Allervortrefflichsten gebildet werden, die dereinst von Rechtswegen, weil sie solche Proben, die ohne solche Reizungen zum Gegenteile nicht möglich gewesen wären, abgelegt haben, über alle gesetzt werden können.“ Fiel Adam, so war der Tod für ihn nicht Strafe, sondern natürliche, wie durch ein physisches Gift vermittelte Folge der Sünde. Stehen seine Nachkommen unter dem Druck dieser Sünde, so ist dies wiederum nicht Strafe oder Ausfluß eines göttlichen Zornes, der nicht existiert, sondern ein Unrechtleiden, da sie ja an der Sündlichkeit und Sterblichkeit ihres Wesens persönlich unschuldig sind. Die Erlösungsthat Christi bestand nun darin, daß er die menschliche Natur von jener ungerechten Auflage befreite. Zur Beschreibung dieses Vorgangs dient mit Vorliebe Rö 8, 3 in jenem eigentümlichen Verständnis, welches nachmals namentlich Holsten vertreten hat: Christus erschien in unserem sündigen Fleische und kämpfte die in demselben schlummernde Sünde nieder, so daß dieselbe nun vernichtet ward. „Die Sünde aus seinem Wesen ausscheiden, sie in sich vernichten, die menschliche Natur in sich selbst unsündlich machen, das konnte kein Mensch.“ „Das Leiden und Sterben unsers Herrn Jesu Christi war notwendig zur Vollendung der menschlichen Natur, oder: unter der Beweisung des vollkommensten Gehorsams und der höchsten Gerechtigkeit, die menschliche Natur in seiner Person unsündlich zu machen und ebendamit das wahrhaftige, ewig giltige Opfer für die Sünde der Welt darzubringen und die sündige Menschheit zu versöhnen“ (W. VI, 284). Aus diesem Entwurf folgt die christologische Anschauung, daß Christus nicht die menschliche Natur angenommen hat, wie sie ursprünglich war: vielmehr entäußerte sich die göttliche Herrlichkeit insoweit, daß sie der ganzen menschlichen Natur, wie sie nach dem Falle ist, teilhaftig ward. Kam es doch darauf an, eben diese korrumpierte Natur durch Bewährung des Glaubens zum Gehorsam, durch Bestehen der Prüfung u. s. w. unsündlich darzustellen. Der Gottheit oder auch der persönlichen Sündlosigkeit Christi will dieser Gedanke, der übrigens durch Collenbusch's Vermittelung auf Dippel zurückgeht, keineswegs zu nahe treten: er will nur für die stark betonte menschlich-sittliche Selbstbethätigung des Erlösers Raum schaffen (W. III, 335). Für die Versöhnungslehre folgt aus den mitgeteilten Grundsätzen, daß von irgend einer Kompensation der Ansprüche der göttlichen Heiligkeit oder des Gesetzes durch Christi Tod in keiner Weise die Rede sein kann. M. begnügt sich mit der einseitig-richtigen Behauptung: „die hl. Schrift leitet immer die göttliche Anstalt der Versöhnung und Erlösung aus der Liebe Gottes her, nie aus seinem Mißfallen, nie aus seinem Zorn.“ Den Gedanken, daß trotzdem diese Liebe eines Ausgleiches bedürfen könnte, welchen sie selbst stiftet, hat er nie erwogen. Die Rede von einer „heiligen Liebe“, die wohl bei M. zuerst begegnet, hat vermöge seines mit Liebe einfach identischen Begriffes von Heiligkeit einen durchaus anderen Sinn, als bei späteren Theologen. Eine Bestätigung seiner Lehre von der Vernichtung der Sünde durch Christi Tod fand M. in dem Bilde der ehernen Schlange (W. VI, 390): „Moses kreuzigte die Sünde im Bilde und stellte sie eben damit als überwunden, als getötet dar. Er hing das Bild der Sünde an das Panier oder Kreuz des Messias, und deutete damit an, daß der Messias die Sünde überwinden, kreuzigen, töten, hinwegthun werde.“ Was nun die Zueignung der erworbenen Sündlosigkeit angeht, so geschieht sie durch den Glauben, der sich an Christum hält. Christus hat sich durch seinen allervollkommensten Gehorsam in dem ganzen Universum als der Würdigste erwiesen, den Gott von Rechtswegen zum Herrn über alles und zum sichtbaren Oberhaupt seines Königreichs erhöhen konnte. Der Glaube nun, welcher Christo nachfolgt, ist vor allem eine göttliche Kraft (W. IV, 14. 177), welche jene Heiligkeit und Herrlichkeit im Menschen schafft, auf welche das Hauptinteresse der ganzen Lehre sich richtet. Er ist übrigens, wie sich nach der Grundansicht von der

Würdigkeit von selbst versteht, in keiner Hinsicht eine göttliche Gabe, sondern die erste und vorzüglichste Forderung Gottes, das wahrhaftige Wohlverhalten gegen Gott (W. II, 381), um dessen willen Gott „nach Würdigkeit und also nach Recht“ dem Menschen seine Gnade zuwendet. Alle prädestinatianischen Gedanken werden von diesem Standpunkte aus aufs heftigste bekämpft. In der Konsequenz des ganzen Entwurfs liegt die Ansicht, daß die Heiligung auf Erden vollendet werden kann, und der Mangel einer klaren Schätzung der Sünde als positiven Widerstrebens gegen Gott läßt die Wiederbringung des Alls im Hintergrunde erscheinen. Daß die Rechtfertigung oder Sündenvergebung, deren Erforderlichkeit aus den gezeichneten Voraussetzungen sich keineswegs notwendig ergiebt, in diesem System überhaupt Platz findet, erklärt sich nur daraus, daß die biblische Ader in M. doch noch stärker war, als die Collenbuschischen Liebhabereien. M. vermittelt sich die Sache in der Weise, daß Christus als der Würdigste im Königreiche Gottes das Recht empfing, den Reichsgenossen die Vergebung auszuteilen.

Daß in M.s Predigten seine Sonderideen verhältnismäßig wenig heraustreten, ist ebenfalls auf seine ernsthafte Beugung unter das Schriftwort zurückzuführen, welche überall versöhnend wirkt. So spürt der Kundige wohl, auf welchen Varaussetzungen gewisse Gedankenreihen ruhen: aber durch unfruchtbare Polemik wird niemand beunruhigt, weil der Prediger mit gesundem Takte positiv erbauend vorträgt, was er zu bieten hat, und worinnen immer wenigstens eine Seite der Wahrheit liegt. „Ich habe niemals über irgend eine besondere Lehre des Christentums gepredigt, und bin bei meinem Predigen nie besonders darauf bedacht gewesen, die kirchliche Dogmatik als solche zu bestätigen und zu verteidigen, oder sie anzufeinden und zu bestreiten (W. V, S. VII).“ M.s Grundsatz lautete (Gild. I, 211): „Predigen heißt das Wort Gottes verkündigen und auslegen.“ So war ihm die Hauptsache stets der Text, nicht irgendwelche erbauliche oder moralische Ausdeutung. Er konnte am Schlusse einer Predigt aussprechen (W. II, 363): „Zu besonders erbaulichen Betrachtungen, Erweckungen, Ermahnungen läßt uns dieser Abschnitt keine Zeit. Das richtige Verstehen der Schriftstelle selbst ist die Hauptsache und ist das Erbaulichste.“ So ist er selbst von der anfänglich noch gebrauchten Partitionsform gänzlich abgekommen und hat nur schriftauslegende „Homilien“ geboten. Deren Schwäche liegt ja ohne Zweifel darin, daß sie die nötige Konzentration auf einen durchschlagenden Punkt und das Eingehen auf das konkrete Leben nur zu häufig vermissen lassen. Aber mit welcher Kraft hat es der Prediger doch verstanden, in einfacher und doch stets edler, zuweilen majestätischer, an Goethe gebildeter Sprache „das Historische“ zu bezeugen (Gild. II, 107), „um deswillen das christliche Predigtamt gestiftet, zu dessen Erhaltung und Verkündigung es da ist, das, wovon Gott will, daß die Menschheit es wissen, zu ihrem Troste im Elende, zu ihrem Lichte in der Finsternis, zu ihrem Leben im Tode wissen soll, — die Magnalia Dei, die Großthaten der heiligen Liebe Gottes“!

E. F. Karl Müller.

Menno Simons, gest. 1559. — Eine unserer heutigen Geschichtsforschung entsprechende Biographie M.s giebt es nicht. Die beste ist noch die von A. M. Cramer (1837, Amsterdam), der sich mit Liebe und meist richtigem Verständnis in M.s Leben und Schriften versenkt hat. Zu nennen sind weiter: C. Harder, Das Leben von M. S., 1846; B. C. Roosen, M. S., Leipzig 1848; Browne, Life and time of M., Philadelphia 1853. Der beste Kenner der Litteratur der älteren holländischen Taufgesinnten, auch der Schriften M.s und der darauf bezüglichen Archivforschungen war Prof. de Hoop Scheffer (s. d. A.). Derselbe hat eine Reihe von trefflichen Artikeln über M. in den Doopsgez. Bijdr. 1864—1894 veröffentlicht.

Menno Simons (1492—1559) war nicht der Begründer der nach ihm vielfach als Mennoniten (s. d. A.) bezeichneten Kirchengemeinschaft. Dieselbe hatte sich vielmehr schon 7 Jahre in Holland verbreitet, ehe er zu ihr übertrat. M. wurde jedoch bald einer ihrer einflußreichsten Führer und war jedenfalls ihr bedeutendster Schriftsteller, so daß besonders die Brüder deutscher und englischer Zunge sich in späteren Jahrhunderten veranlaßt fanden, sich nach seinem Namen zu nennen. Unverdient ist diese ihm damit erwiesene Ehre nicht, wenn ihm auch nicht eine so große Bedeutung für seine Kirche zukommt, wie den großen Reformatoren für die ihrigen. Dafür war seine Persönlichkeit zu wenig imponierend, seinen Ideen und Bestrebungen fehlte allzusehr die Genialität; auch ließ die radikal-demokratische Richtung der Taufgesinnten solche Naturen kaum aufkommen. M. ist vielmehr als der Repräsentant, der Typus ihrer tüchtigsten Elemente anzusehen, deren Gesinnung und Anschauungen er in eine feste Form brachte und abgrenzte. Hierdurch und durch seine persönliche hingebende Treue im Dienste der Gemeinden hat er jenen Anschauungen zur Herrschaft verholfen.

Ueber vielen Einzelheiten in seinem Lebenslauf schwebt noch Dunkelheit geradeso wie bei den übrigen Führern der Taufgesinnten, die meist im Verborgenen lebten und wirkten, wie denn überhaupt an der taufgesinnten Bewegung die mehr an die Öffentlichkeit tretenden Stände, Adel, Geistlichkeit, Patrizier äußerst geringen Anteil nahmen. Seine Lebensgeschichte ist weder von einem seiner Zeitgenossen noch vom nächstfolgenden Geschlecht geschrieben worden. M. selbst hat nur einmal im Jahre 1554 (Werke, Folioausg. v. 1681, S. 256 ff.) sich etwas ausführlicher über seine Vergangenheit verbreitet. Im übrigen sind wir auf gelegentlich eingestreute Notizen in seinen Werken angewiesen, ferner auf die Angaben des Predigers Gerh. Nicolai in Norden (Ostfriesland), der Bullingers „Von der Wiedertäufer Ursprung" ins Holländische übersetzt und mit Nachrichten über die Vorgänge in Holland bereichert hat (Emden 1569), auf vereinzelte Mitteilungen bei Twisck, Chronijk enzv. (Hoorn, 1619 u. 1620), Alensons Teghenbericht (Haarlem 1632), J. H. B. P. N. (C. van Gent), Beginsel en Voortganck enzv., deutsch von Fehring (Jena 1720), Blesdyk, Vita Dav. Georgii, u. s. w. Nur selten erwähnen ihn bekannte Schriftsteller der Zeit: Hardenberg, a Lasco, Calvin, auch Cassander, dieser in De bapt. infant. nicht ungünstig. Die erstgenannten haben M. selber zwar nicht gekannt, aber Personen aus seinem Kreise, Twisck u. a. die Tochter Mennos. Dann kommt sein Name in verschiedenen obrigkeitlichen Erlassen und Märtyrerbekenntnissen aus jener Zeit vor. Die meisten dieser Urkunden sind durch de Hoop Scheffer (s. d.) in den Doopsgezinde Bijdragen an das Licht gezogen worden.

Was dem Leben M.s, dessen Einzelheiten sich nicht einmal sicher von Jahr zu Jahr verfolgen lassen, und seinen Schriften so große Bedeutung verleiht, ist der Umstand, daß sich darin das innere Leben der taufgesinnten Kreise im Norden Deutschlands und in Holland am klarsten erkennen läßt.

Schon sein Geburts- und Sterbejahr steht nicht authentisch fest. Scheffer hat viel Mühe und Scharfsinn darauf verwendet (Doopsg. Bijdr. 1864, 1865), um klarzustellen, daß 1492 und 1559 (Freitag, den 13. Januar) die richtigen Jahreszahlen seien. Er stützt sich dabei auf die Angaben von M.s Tochter bei Twisck, auf eine übereinstimmende des taufgesinnten Predigers Peter von Köln im Protokoll von Leeuwarden vom Jahre 1596 (S. 284) und eine dritte Aufzeichnung Gerhard Roosens (Prediger in Altona, gest. 1711), dessen Großmutter M. persönlich gekannt hat, als er in Wüstenfeld bei Oldesloe wohnte, in einer Familienbibel, welche G. Roosens Nachkommen in Amerika noch besitzen. Sodann hat Scheffer dem Ursprung der verschiedenen unter sich abweichenden sämtlich unrichtigen Angaben nachgeforscht. Herrison, Herausgeber der Folioausgabe von M.s Werken nennt 1496 und 1561; die in Deutschland erschienene Übersetzung der im Jahre 1619 herausgegebenen Schrift: „Ausgang und Bekehrung von M. S." führte dazu (Mosheim, Instit. 1755, p. 796; Goebel, Gesch. des chr. Lebens I, 191) 1505 und 1561 anzunehmen. Die Randschriften der verschiedenen Kupferstiche von M. S. nennen wieder andere Zahlen, sämtlich unrichtig. Bei der von Scheffer verteidigten Annahme — van Braght und Brandt haben die gleiche — bleibt es nur unerklärlich, daß, während nach Januar 1559 jede weitere Spur von M.s Dasein fehlt und er am 13. Januar gestorben sein muß, seine letzte Antwort an Zylis und Lemmeken die Unterschrift vom 25. Januar 1559 trägt, was nicht das Datum des Drucks sein kann, der nach C. van Gent, S. 127, nicht vor 1587 erfolgt ist. Auch die von Herm. Timmermann am 28. Januar 1560 in Druck gegebene Widerlegung des Grondel. Bericht von M. wendet sich gegen M. selber, ohne dessen Ableben auch nur mit einem Worte zu erwähnen. Vielleicht war sie verfaßt, als T., welcher zu Antwerpen wohnte, von M.s Tod noch nichts erfahren hatte.

M.s Geburtsort ist Witmarsum, ein Dorf in der Nähe von Bolsward in der holländischen Provinz Friesland. Eine Stunde davon entfernt liegt das Dorf Pingjum, wo er sich nach seiner eigenen Aussage „seines Alters 24 Jahre", also 1515 oder 1516 „in der Pfaffen Dienst begeben hat". Er erhielt dort eine der beiden Vikarstellen. Als er in den Jahren 1539 und 1554 an jene Zeit zurückdachte (Fundamentb. von 1539, S. Q 3 r u. v.; Werke, S. 256), kommen ihm nur die schwersten Selbstanklagen über sein damaliges gottloses Leben aus der Feder. Mit Trinken und Spielen verbrachte er ebenso wie der andere Vikar und der Pfarrer seine Zeit. Ebenso, behauptet er, habe ihn 1532, als er seine Stellung mit der besseren eines Pfarrers zu Witmarsum vertauschte (zu welcher ihn wohl die Wahl der freien Bauern, der Grundbesitzer des Dorfes berufen hatte), nur der Durst nach Ehre und Gewinn veranlaßt, sich um diese Stelle zu bewerben; zwar verkündigte er des Herrn Wort, aber „ohne Geist und Liebe". Es mag dies alles wohl dem düsteren Blick zuzuschreiben sein, mit welchem der ohnehin zu schwermütiger Auffassung neigende M.

auf den Lebensabschnitt zurückblickte, der vor seiner Bekehrung lag. Jedenfalls findet sich sonst weder in M.s Werken, noch in den Urteilen anderer über ihn auch nur eine Spur, welche auf eine irgendwie unreine Vergangenheit schließen läßt. Insoweit mag er aber mit seinen Selbstanklagen nicht ganz Unrecht gehabt haben, als er trotz der sich ihm aufdrängenden Zweifel fast zwanzig Jahre lang im Priesterstande verblieb. Schon im ersten Jahre seiner Amtsthätigkeit z. B. hatte er bei der Messe das Bedenken, es sei nicht des Herrn Fleisch und Blut, welche er spende. Freilich war dieses Bedenken schon damals in seiner Heimat nicht selten. Er griff endlich zum Neuen Testament und wurde durch dasselbe von seiner Sorge um den richtigen Sinn des Herrenmahles befreit; Luthers Schriften halfen ihm dazu, besonders das Wort, daß Menschensatzungen nicht vom ewigen Tode zu erretten vermögen. Jedenfalls waren in jenem entlegenen Dorfe Hollands schon um 1527 oder 1528 lutherische Schriften vorhanden, sogar weniger bekannte, wie die Renovatio ecclesiae Nordlingensis und die „Nördlinger Messe". Bekanntlich wird in der ersteren Schrift den Eltern die Wahl zwischen Kindertaufe und Erwachsenentaufe freigegeben. Hieraus hat M. (Fundamentb. v. 1539, S. F 3 v; in den Werken ist die Stelle verstümmelt) zu jener Zeit gelesen, daß schon Cyprian das Alter der Taufe freiließ. Hier also hörte er zum erstenmale von einer anderen Taufpraxis und nicht, wie auf Grund einer Mitteilung M.s aus viel späterer Zeit (1554, Werke, S. 256) immer angenommen wird, gelegentlich der Hinrichtung des in Emden getauften Sicke Snijder, welche zu Leeuwarden, der Hauptstadt von M.s Provinz, am 31. März 1531 stattfand. Doch hat diese Hinrichtung (von Taufgesinnten hatte er bis dahin nie etwas gehört) ihm neuen Anstoß zum Forschen in der Bibel, dann in Luthers, Bucers, Bullingers Schriften gegeben und ihn zu der Überzeugung gebracht, „wir seien mit der Kindertaufe betrogen". Er war also damals ein „evangelischer Prediger" — so bezeichnet er sich selber —, „der seiner Herde die papistischen Gräuel aufdeckte, die Wandlung des Brotes und die Kindertaufe als Irrlehren betrachtete, wie so mancher andere „sakramentische" Prediger dort im Norden, der aber dennoch seine Stellung in der Kirche nicht aufgab. Solche offene Ketzerei war in den Erblanden Karls V. allerdings nicht ungefährlich. Augenscheinlich aber hat er sich zum Anabaptismus hingezogen gefühlt, als derselbe um 1532 auch in der Gegend von Witmarsum sich verbreitete. Das ergiebt sich aus seinem Verhalten in den nächsten Jahren.

Sehr bald nämlich richtete sich seine „evangelische" Predigt weniger auf die Bekämpfung der papistischen Irrtümer, welche wohl überhaupt im friesischen Landvolk wenig Wurzel geschlagen hatten, als auf die Widerlegung der Verirrungen, welche seit 1533 im Anabaptismus aufkamen. Das waren die Lehren vom (irdischen) Reiche, Schwert, König, später Vielheit der Frauen, Lehren, welche als die der Münsterschen bekannt geworden sind. Unermüdlich kämpfte M. mündlich dagegen in seiner Umgebung. Gegen das von Rothmann im Dezember 1534 geschriebene, in großen Mengen nach den Niederlanden gesandte „Büchlein von der Rache" (van de Wrake) verfaßte er seine erste Schrift: Een gantsch duydelycke ende klaer bewys uyt die H. S. dat Jesus Christus is de rechte beloofde David in den geest — — tegen de grouwelicke ende grootste blasphemie van Jan van Leyden. Dieselbe wurde nur handschriftlich verbreitet und erst 1627 im Druck herausgegeben, vielleicht in nicht ganz authentischer Gestalt. Ihre Echtheit ist von Scheffer gegen Dr. Sepp als höchst wahrscheinlich nachgewiesen. In dieser Schrift heißt es, nicht Salomo sei der alttestamentliche Typus auf Christum, den Friedensfürsten, dem ein kriegerischer David (eben jener Joh. v. Leyden) vorangehen müsse, sondern David selbst sei der Typus des geistigen Messias; Gott habe das Gericht über die Gottlosen nicht seinen Kindern übergeben, wie man zu Münster behauptete, sondern er habe es sich vorbehalten. Aufs Kreuz seien die Brüder getauft, ihre Aufgabe sei, wehrlos zu leiden. Der Traktat muß anonym verbreitet worden sein. Der Verfasser war schon vollständig innerlich taufgesinnt; oder aber er stellt sich auf diesem Standpunkte und verleiht der ursprünglichen (wehrlosen) Richtung der Taufgesinnten den stärksten Ausdruck, weil er nur so seinen Warnungen Eingang verschaffen konnte: — er, der doch äußerlich noch katholischer Priester war.

Dieser falschen Stellung und inneren Halbheit machte erst das jämmerliche Schicksal der 300 Täufer ein Ende, welche im April 1535 bei dem Kampf um das „alte Kloster" bei Bolsward den Regierungstruppen in die Hände fielen: 130 fanden im Kampfe den Tod, darunter ein leiblicher Bruder M.s, der Rest wurde gefangen genommen und ertränkt. Da „fiel M. das Blut dieser armen Schäflein, welche ohne rechte Hirten umherirrend von der gottlosen Münsterschen Lehre verführt worden waren, so heiß auf das Herz", daß es ihm keine Ruhe mehr ließ. Er hat auch noch später in den Anhängern der Münsterschen

nur fromme Herzen gesehen, zwar irrend in der Lehre, doch aber ehrenwert schon aus dem Grunde, weil sie für das, was ihnen als Gottes Wille erschien, Gut und Blut dahingaben. Ihm schied sein üppiges bequemes Pfaffenleben von jenen armen Leuten, deren Zutrauen er so nicht gewinnen konnte und zu deren besseren Bestandteilen sein ganzes Sein sich hingezogen fühlte. Er empfand, er sei an ihrem Tode mitschuldig, er, der ihnen nicht treu den besseren Weg gezeigt. So flehte er zu Gott, daß er ihm Freimut, Geisteskraft und einen tapferen Sinn verleihen wolle, und fing jetzt an, auch von der Kanzel das Wort von der wahren Buße zu predigen, auf den schmalen Weg hinzuweisen, auch die biblische Taufe und das biblische Abendmahl zu lehren. Einige Monate später, am 12. Januar 1536, gab er seine Pfründe auf und „stellte er sich in den Dienst des Kreuzes Christi". Dann hat er in diesem Dienste treu ausgehalten bis an sein Lebensende.

Das ist es, was M. als seine Bekehrung bezeichnet, eine Bekehrung, „welche der große und gnädige Gott in ihm gewirkt habe". Dasselbe nennt er später auch öfters seine „Wiedergeburt". Es ist für den gesamten Anabaptismus charakteristisch, daß diese Wiedergeburt mit dem Ergreifen von Gottes Gnade in Christo auf Grund eigenen Schuldbewußtseins und der Reue nichts zu thun hat. Ihr Wesen ist der Durchbruch des sittlichen Ernstes, das Aufgeben eines sündhaften, bequemen, selbstsüchtigen, den Gelüsten der Sinne fröhnenden Lebens und zugleich damit die Aufgebung des kirchlichen Herkommens, welches solches Leben nicht hinderte und eben darin sich als gottlos und lügenhaft erwies; endlich die frohe Hinwendung zu Gottes Wahrheit, die nicht nur in der Schrift enthalten ist, sondern auch als das Leben umgestaltende Kraft durch die Schrift dem Herzen mitgeteilt wird. Dazu führte M. sein Gewissen und sein gesunder Menschenverstand; der tiefe Eindruck von der unter Leiden sich bewährenden Frömmigkeit der Anabaptisten und eigenes Ringen im Gebet gab den Ausschlag. Doch ist es der gnädige Gott, der sein Herz dazu bewogen hat. Er hat ja die Gnadenzeit geschenkt, seitdem Christus uns Gottes Liebe verkündigt und uns selber das Vorbild eines vollkommenen Lebens gegeben hat; auf diesen letzten Punkt kommt M. in seinen Schriften oft zurück. Alles dieses ist also die Bekehrung nicht eines Theologen, kaum die eines Priesters, sondern die eines Laien; wie denn M. sich als ein im Vergleich mit Luther „ungelehrter" bezeichnet hat, Werke, S. 404b, aber wo es ihm Gottes Wahrheit galt, auch Theologen und Kirchenmännern gegenüber das unbedingte Recht für seine eigene Meinung als sittlich tüchtiger und bibelfester Laie in Anspruch nahm. „Unwissend" war er auch gar nicht. Er schrieb geläufig lateinisch, auch griechisch war ihm nicht ganz fremd (Werke, S. 348). Von den Schriften der Zeitgenossen hat er besonders die des Erasmus hochgehalten. Auch in den Kirchenvätern hat er geforscht, wenn er sich oft auch „wegen Mangel an Bücher", Fundamentb. 1539, S. F. 3 v.°), mit Angaben aus zweiter Hand, z. B. aus Seb. Francks Chronica, begnügen mußte. Natürlich suchte er bei allen gerne die geschichtliche Bestätigung seiner Ansichten, als deren Grundlage aber für ihn ausschließlich die Schrift in Betracht kam. Daß er diese nicht in den Ursprachen lesen konnte, bedauerte er lebhaft, Werke, S. 357. Um so mehr zog er die verschiedenen Übersetzungen zu Rate, z. B. die Züricher und die von Castellio, Werke, S. 370b, 583a. Aber daß man oft zur Ermittelung des richtigen Schriftsinnes der Gelehrsamkeit bedürfe, hat M. wohl kaum gefühlt.

Nach seinem Austritt aus der katholischen Kirche und aus dem Priesterstande blieb M. noch eine Zeit lang in Friesland, wo den Leuten, welche ihn beherbergen würden, am 24. Oktober 1536 die Todesstrafe angedroht wurde. Im Dezember desselben Jahres haben sich dann „einige Männer an ihn gewendet, welche mit ihm eines Herzens und Sinnes waren, im Glauben und Leben — soviel Menschen zu beurteilen im stande sind — unsträflich, nach dem Zeugnis der Schrift von der Welt abgesondert, dem Kreuze Christi gehorsam, die Münstersche sowie jede weltliche Sekte verabscheuend, und haben ihn aufs dringendste gebeten, er möge sich der Not so vieler gottesfürchtiger Seelen annehmen; sei doch der Hunger nach Gottes Wort so groß und der getreuen Haushalter so wenige". Nach vielem Beten wurde es ihm klar, es sei Gottes Wille, er müsse dem Folge geben. So ließ er sich von Obbe Philips die Hände auflegen, d. h. sich das Amt eines Ältesten (Bischofs) der Gemeinde übertragen. So melden Obbe Philips' Bekenntnis und die Succ. Anabapt., so auch der taufgesinnte Peter von Köln im Protocoll v. Leeuwaarden, S. 35. M. selbst erwähnt das nirgends. Weshalb nicht? Weil Obbe sein Amt von Jan Matthys, damals noch Anhänger von Melch. Hoffmann, bevor er sich zu Münster als Prophet ausgab, erhalten hatte? Etwa weil M. also fürchtete, seinen Namen mit Münster in Verbindung gebracht zu sehen? Dagegen hat er ja fortwährend auf das entschiedenste protestiert und erklärt, er sei nicht von irgend einer verführten oder aufrührerischen Sekte zu seinem Dienste be-

rufen worden. Andererseits aber hat er nie geleugnet, daß er zu der Gemeinde übergetreten sei, unter deren Gliedern die Münsterschen Lehren ihre Anhänger gefunden hatten. Diese gelten für ihn als fromme, leider verführte Leute, die sich sogar „nur ein wenig“ geirrt haben; die falschen Propheten sind „aus uns“ hervorgegangen (s. Fundamentb. v. 1539. Beide Stellen sind in der Ausgabe von 1562 und in den Werken, S. 66 fortgelassen). Die Frage nach der Befugnis, sich von der geltenden Kirche zu trennen und (nicht eine eigene zu errichten, sondern) am Ausbau der geistigen seit lange verdunkelten, jetzt aber wieder ans Licht getretenen allein wahren Gemeinde Christi mit die Hand zu legen, war für M. gar nicht vorhanden. Diese Befugnis verstand sich merkwürdigerweise für ihn von selbst, sobald die Kirche nicht mehr gemäß Gottes Wort und Christi Befehl verfuhr.

Wo M. die ersten Jahre nach seinem Austritt verlebt hat, ist ungewiß; es wird sich vielleicht aus dem plattdeutschen Wortlaut seines Fundamentbuchs von 1539 noch etwas aufhellen lassen. Diese Mundart ist nicht seine Muttersprache, das war friesisch oder holländisch. Sowohl die Wahl jener Schriftsprache, als auch die Beschreibung der „weltlichen Prädikanten“, vor welchen er 1539 die Seinen warnt und welche augenscheinlich weniger katholische, als evangelische Prediger sind, weisen eher auf Ostfriesland hin, als nach Groningen (so z. B. noch Scheffer). M. hat in beiden Ländern um 1537 getauft. Johann a Lascos Einladung zum Religionsgespräch 1543 rief ihn nicht erst nach Ostfriesland, sondern brachte ihn vom Lande nach der Hauptstadt, nach Emden. Mutmaßlich hat er sich bis 1541 in Ostfriesland aufgehalten, von 1541 bis 1543 in Amsterdam und Nordholland, von 1543 bis 1545 wiederum in Ostfriesland, 1545 bis 1547 in Kurköln und Limburg (an der Maas), von 1547 ab in oder bei Lübeck mit einem kurzen Aufenthalt in Wismar 1553 und 1554.

Besser als an diesen unsicheren Angaben über seine Wohnorte läßt sich an seinen Schriften sein Lebensgang verfolgen. Die ersten, welche er veröffentlichte, sind weitaus die vorzüglichsten, sind auch diejenigen, welche am meisten wieder aufgelegt und neu gedruckt sind. Zu diesen gehören 1. Van de ware neuwe geboorte (später: en creature); 2. Veele goede . . leringhen op den 25 Psalm, eine in Form inniger Herzensergießungen zu Gott gehaltene Paraphrase des Psalms, wohl die beste Schrift M.s, tief und einfach empfunden; 3. Van het rechte Christengeloove und 4. Van de geestelicke Verrijsenisse; vor allem aber 5. das Fondamentboek, 1539. Dieses gilt von jeher und mit Recht als Mennos bedeutendste Schrift. Er bezweckte damit, die Richtigkeit seiner Lehren darzulegen und die Obrigkeiten zu bewegen, deren Wahrheit und das Leben der Taufgesinnten zu prüfen; dann würde die furchtbare Verfolgung bald ein Ende haben, es würde doch an den Tag kommen, wie rechtschaffene Unterthanen sie seien, daß es nur Verleumdung sei, sie mit den Münsterschen gleichzustellen, denen sie ja so scharf wie nur möglich entgegengetreten seien. Es verdient weiter aus dieser Schrift hervorgehoben zu werden, wie Menno den Glauben als die Zuversicht auf Gottes Gnade, Wort und Verheißung definiert, welche in Christi Worten und Leben uns kundgethan ist, kraft welcher wir unser sündiges Leben beweinen, welche aber zugleich unser Herz getrost und gerecht macht und sich sofort in Gehorsam gegen Christi Wort und Vorbild umsetzt. Die Forderung der Taufe Erwachsener statt der Kindertaufe wird mit Christi Taufbefehl und der Apostel Brauch begründet, besonders aber mit der Wiedergeburt, deren Siegel die Taufe sein soll. Doch ist M. die Taufe nur das allergeringste der Gebote Gottes, ein kleines äußerliches Werk, „diese geringe Handvoll Wassers“ — an die damals bei der Säuglingstaufe vielfach noch übliche Untertauchung hat er also bei Erwachsenen nicht gedacht, — gar nicht zu vergleichen mit Gottes größeren Geboten, der Wiedergeburt, das Kreuz Christi auf sich nehmen u. dgl. Die neue Geburt, nicht die Taufe, ist des Christen Merkmal. Das Abendmahl ist das Gedächtnis des Todes, wodurch Christus uns alle versöhnt hat, und eine Mahnung zur Einigkeit in Gottes Gemeinde. In der unsträflichen Versammlung solcher, die sich bestreben, ein jeder nur dem andern zu dienen und zu helfen, müsse dasselbe von unsträflichen Lehrern bedient werden. Dies alles lehrt in M.s späteren Schriften oftmals wieder.

In letzter Linie beabsichtigt M. mit dem Fundamentbuch die Seinen zu warnen vor Irrlehren nicht dogmatischer, sondern sittlich bedenklicher Art. Diese sind: Das Hören weltlicher Prädikanten, d. h. der sündige Anschluß an die als unchristlich erkannte Kirche unter dem mit Naemans und Pauli Beispiel gedeckten Vorwande, wenn nur die Gesinnung die richtige sei, sei jedes äußere Thun gleichgiltig; ferner die Verwerfung des Haltens der Schriftgebote unter dem Vorgeben, „es sei jetzt eine andere Zeit als damals und die gegenwärtigen Forderungen andere“; sodann die „unverschämte Beichte“, d. h. Selbstbekennt-

nisse über sexuelle Verhältnisse, eine Warnung, welche besondere Bedeutung hatte der Meinung gegenüber, daß durch eheliche Gemeinschaft gläubiger Personen das Gottesreich kommen müsse: — alles Lehren des David Joris, den M. aber nicht mit Namen nennt. Dazwischen mischt er sonderbarerweise die Münsterschen Gräuel, König und Schwert, welche David doch nicht weniger auszutreiben bemüht war, als M. selbst. Dem allen stellt er entgegen 5 die unbedingte Unterwerfung unter die klaren und unzweideutigen Gebote des Neuen Testaments, unter das Wort und Vorbild Christi und seiner Apostel.

Auf das Fundamentbuch folgten andere Schriften: die Lieffelijcke Vermaninge . . hoe dat een Christen sal geschickt zijn en van dat schouwen (Meiden) ofte afsnijden der valscher broederen en susteren 1541; Kindertucht, zu Antwerpen 10 gedruckt 1543; Verclaringhe des Doopsels 1544; Oorsaecke waerom dat ik M. S. niet af en laate te Leeren 1544; auch eine jetzt verlorene Schrift von 1545 gegen David Joris, welche die Verantwoording des Nic. Blesdijk, Schülers und Schwiegersohns von D. J., im Jahre 1546 veranlaßte. In diesen Jahren war M. längere Zeit in Nordholland; Herrison teilt einzelne Begebenheiten aus jener Zeit mit; hierher stellt 15 die Legende auch die Anekdote von „M. im Wagen" (Cramer, M. S., S. 156; Doopsg. Bijdr. 1868, S. 23 ff.). Schon 1542 (?) muß David Joris sich schriftlich an mehrere taufgesinnte Lehrer in Ostfriesland gewandt und sich gegen M.s Anklagen verteidigt, sowie dessen „Buchstaben- und Ceremonienvergötterung" angegriffen haben. Daraus entspann sich ein scharfer Briefwechsel zwischen beiden, welche mehrere veranlaßte, sich den Ansichten von 20 D. J. anzuschließen. Nach dem Religionsgespräch in Lübeck, welches 1547 zwischen Blesdijk und drei Ältesten, darunter Menno, stattfand, hören wir nichts mehr von joristischen Sympathien. Deshalb ist es befremdend, daß M. 1556 in der zweiten Ausgabe des Fundamentbuchs noch so ausführlich sich darüber verbreitet.

Inzwischen war M. in die einzige dogmatische Streitfrage verwickelt worden, welche 25 ihn, aber sehr lange, beschäftigt hat: die Frage über die Menschwerdung Christi. Erst mehrere Jahre nach seiner Taufe begegnete ihm die Lehre der Hoffmannschen Brüder, Jesu Fleisch sei nicht aus, sondern nur in der Maria geboren, Gottes Sohn habe sich in die menschliche Natur verwandelt, diese nicht angenommen; dieses menschliche Wesen sei ohne jedes Zuthun der Mutter von Gott geschaffen. Monate lang ließ ihm dieser 30 Gegenstand keine Ruhe, bis er in Worten des Neuen Testaments für sich die Entscheidung gefunden. Für sich: denn eine genaue Feststellung über diesen Punkt hat M. stets für den schlichten Glauben als überflüssig erachtet, hat auch nie in seinen Predigten derartige Spitzfindigkeiten behandelt. Der ostfriesische Superintendent a Lasco lud 1543 ihn zu einem Religionsgespräch über diesen Punkt, ein Beweis, wie große Bedeutung im Lande 35 dieser Lehre, aber auch den Taufgesinnten und Menno selber beigemessen wurde. Das Gespräch fand im Januar 1544 statt und endigte friedlich mit M.s Versprechen, dem a Lasco bald die Begründung seiner Lehre zuzusenden. Er that dies in lateinischer Sprache, gab aber die Schrift auch auf holländisch heraus unter dem Titel: Een corte ende clare belijdinghe . . van der menschwordinge enzv. Der letzte Teil derselben 40 behandelt den Gegensatz zwischen den Predigern der (Landes)kirche, welche von der Obrigkeit angestellt sind, alte, von jeher katholische Pfründen innehaben, also aus nach M.s Auffassung unrechtmäßig erworbenem Gute festes Einkommen beziehen, und andererseits den mennonitischen Lehrern, welche von der sie berufenden Gemeinde nach Notdurft unterstützt werden, dieser also nicht um Lohn, sondern aus Liebe dienen, Gottes Ruf darin 45 erkennen, und in diesem, sowie in ihrem christlichen Lebenswandel ihre Berechtigung, das Amt zu führen, erweisen.

A Lasco erwiderte darauf in der Defensio incarnationis Christi 1545, M. dagegen in Eyne clare Bekentenisse, dat de gheheele Christus Jesus Godes eygen Sone is mit eyne . . Confutation der wedersproke vā Johanne a Lasco, welche 50 Schrift er aber erst 1554 zur Zeit der Erneuerung des Streites um die Menschwerdung Christi (mit M. Micron) im Druck herausgab. Wenn M. überhaupt von etwa 1547 an in dieser Lehre sich versteift und dieselbe bis zum Überdruß hervorhebt, so muß man nicht allein seinem Starrsinn oder einer Überschätzung dieser Sonderlehre die Schuld beimessen. Zwar glaubte er, seine dualistische Auffassung als die rationellere sei der Lehre der kirchlichen 55 Theologen überlegen. Aber vor allem, er stand auf dem Boden der Schrift, der jene mit ihrer Gelehrsamkeit nach seiner Meinung Gewalt anthaten. Für seinen nüchternen Laienverstand war der letzteren „geteilter Christus", Gott und Mensch zugleich, ein Unding. Vielmehr war dieser, ohne jede Vermittelung von Vater oder Mutter, von Gott allein erzeugt, denn nichts Irdisches vermag auch nur das geringste zu unserem Heile beizutragen, 60

und in seiner irdischen Erscheinung nichts als Mensch, in welchem das Wort verwandelt worden war. Lehrte die Kirche, wir seien Christi Brüder dem Fleische nach, weil er unser Fleisch angenommen, so lehrte dagegen M., nur die Wiedergeborenen seien Christi Brüder, und dies nur aus dem Grunde, weil sie als solche gleich ihm von Gott gezeugt sind. Als aber aus dieser Lehre weitere Konsequenzen folgernd einige, darunter der gelehrte und äußerst scharfsinnige Älteste Adam Pastor, welchen später die Sozinianer zu den ihrigen zählten, zur Leugnung der Trinität weitergingen und die Ansicht vertraten, Christus sei nicht dem Wesen nach, sondern nur dem Willen und der Gesinnung nach eins mit dem Vater, schritt der Ältestenkonvent zu Goch 1547 ein und Pastor wurde durch den Bann ausgeschlossen; das einzige Mal, daß im 16. Jahrhundert dieses auf sittliche Vergehen berechnete Zuchtmittel aus dogmatischer Ursache verhängt worden ist. Es geschah im Beisein, aber ohne die Mitwirkung von M. Er hat allerdings 1550 seine **Belijdinghe van den drieënigen Godt**, einen Traktat in Briefform, an die Groninger gesandt und später auch im Druck erscheinen lassen. Aber diese Abwehr gegen Pastor ist weder schlagend noch kraftvoll, wie M. denn auch die Verbindung mit jenem nicht gänzlich abbrach, auch nachher ohne ein Wort des Tadels über Servet der blutigen That Calvins gedenkt (Werke, S. 615b).

In den Jahren seines Aufenthalts am Niederrhein (1545—47) und noch 1549, als er nach Holstein übergesiedelt war, finden wir M. häufig auf Reisen, um Besprechungen mit seinen Mitältesten abzuhalten. Diese nämlich führen thatsächlich das Regiment in der Gemeinde, erteilen anderen das Ältestenamt (1547), belegen Adam Pastor mit dem Banne, nehmen 1553 Gillis von Aachen wieder in Gnaden an, erlassen in demselben Jahre zu Wismar neue Beschlüsse über den Bann; das Waffentragen u. dgl. Auch als die Aeltestenwahl durch die Gemeinde aufkam, hat M. dennoch dabei großen Einfluß ausgeübt. Sie verteilen unter sich ihr Gebiet: so ist an der ganzen Ostseeküste etwa von 1550 an von keinem anderen getauft worden (die dortigen Taufgesinnten waren wohl meistens ausgewanderte Friesen und Holländer) als von M.

Recht viele seiner Schriften stammen aus den Jahren 1552 und 1554 her, was wohl mit dem Umstande zusammenhängt, daß M. damals eine eigene Druckerei hatte. Es sind meistens Verteidigungsschriften: Grond. Bekentenisse van de Rechtveerdighmakinghe, predikers, Nachtmaal, Doop, Eedtsweeren (unbedingt unchristlich ist nach M. der Eid bei weltlichen Sachen, nicht aber bei Beteuerungen der eigenen Frömmigkeit; ebenso fordert M. die unbedingte Wehrlosigkeit besonders in Glaubenssachen, verurteilt aber nicht die Anwendung des Schwertes in Justizfällen); Weemoedige . . ontschuldiginghe; Droeffel. Supplicatie; Bekenntenisse (nebst Widerlegung J. a Lascos s. o.); Beantwoordinghe over eene Schrift Gellii Fabri: letztgenannte Arbeit ist die ausführlichste von M. und fast die einzige, welche Angaben über sein Leben und die Verhältnisse jener Zeit enthält. Sie verteidigt in ausführlicher Breite gegen die (verloren gegangene) Schrift Fabers, daß ohne Bann weder Kirche noch Abendmahl christlich sei, sowie das ausschließliche Recht der von der Gemeinde berufenen, aus Liebe dienenden Prediger; auch die Menschwerdungslehre wird darin nicht übergangen. Über diesen Punkt allein verhandelte Menno mündlich am 6. und 15. Februar 1554 in Wismar mit Micron (s. Gerritsen, Micronius, 1895 und dazu Theol. Tijdschrift, 1896, S. 308 ff.). Dieser hatte früher in London gewirkt und war jetzt nebst Gell. Faber evangelischer Prediger in Norden (Ostfriesland). Ihn hatten zu dieser Verhandlung die bei der Thronbesteigung der Königin Maria aus London vertriebenen, damals in Wismar weilenden holländischen Reformierten herbeigerufen. 1555 gab derselbe das Protokoll dieser Verhandlung heraus, welches nachher noch dreimal wieder aufgelegt wurde. M. veröffentlichte dagegen 1556 eine **Antwoord met een hardgrondelicke scherpe Sendbrief aan Micron** und ließ derselben 1558 eine Apologie folgen. Weder die Disputation selbst, noch die genannten Schriften dienen M. zur Ehre. Die Heftigkeit, von der er auch früher sich nicht völlig freigehalten, geht hier über alles Maß, er greift fortwährend Microns Charakter und Ansichten in plumper Weise an, wiederholt stets dieselben Schriftworte und Behauptungen, und windet sich um den wohl nicht unbegründeten Vorwurf, er habe ihm im Eifer entschlüpfte Ausdrücke nachher abgeleugnet, in zweideutiger Weise herum. Von theologischen, auch nur religiösen Beweisgründen findet sich keine Spur; ebensowenig allerdings bei Micron oder bei Calvin, welcher von Micron um seinen Rat angegangen worden, und in seinem Gutachten neben einer ziemlich willkürlichen Exegese auch über den ihm nur durch Microns Brief bekannten Menno das Urteil abgiebt, nihil hoc asino posse fingi superbius, nihil petulantius hoc cane (CR Calv. X, 176). Aber auch unsern M. hatte augenscheinlich das Alter — er zählte damals 64 Jahre — weder milder noch weiser gemacht.

Die letzten Lebensjahre wurden ihm durch die Streitigkeiten innerhalb seiner Gemeinschaft über den Bann außerordentlich erschwert. Für sie, welche die unsträfliche Kirche nach Eph 5, 27 sein wollte, war dies eine Lebensfrage. M. hatte 1541 in der Lieffel. Vermaning es für selbstverständlich erklärt, daß der Gläubige den Umgang (nicht mit der Welt, sondern) mit abgefallenen Brüdern und Schwestern von unlauterem Wandel 5 zu meiden habe, um sie zu beschämen und zu bessern, jedoch erst dann, wenn vorhergegangene Ermahnungen laut Mt 18 fruchtlos geblieben waren. Als nun die Gemeinschaft sich besser organisierte, tauchten verschiedene Fragen in betreff dieser Meidung und des Bannes auf, z. B. ob 1 Kor 5, 7 vom Abendmahl oder von jeder gewöhnlichen Mahlzeit zu verstehen sei, also ob man auch im weltlichen Verkehr sich des Umganges 10 mit Gemiedenen zu enthalten habe; ob die Verwarnung auch bei offenkundigen Sünden vorausgehen müsse, und welche Sünden dazu zu rechnen seien; ob von zwei Ehegatten, deren einer gebannt worden, der andere diesen zu meiden habe. M. gab 1550 in dem Klaer bericht van de Excommunicatie sein Urteil dahin ab, daß die Meidung sich allerdings auch auf den weltlichen Verkehr erstrecke, doch bleibe es Pflicht, im Falle der Not 15 Hilfe zu leisten; und die geforderte Ehemeidung sei ja keine Auflösung der Ehe, auch solle hierin keiner über sein Gewissen beschwert werden. Sodann forderte M. den Bann nicht bei ärgerlichen Vergehen, sobald der Schuldige sich der Vermahnung fügsam erwies. In diesem Sinne waren auch die Beschlüsse der oben erwähnten Ältestenkonferenz zu Wismar 1553 gehalten. Doch blieb M. auch später noch mit Bitten und Anfragen wegen des 20 Bannes nicht verschont, besonders als die beiden leider selber nicht ganz untadeligen Aeltesten Leenaert Bouwens und Gillis von Aachen unbedingte Ehemeidung und in den meisten Fällen den Bann ohne vorhergehende Verwarnung forderten und damit überall, besonders aber unter den Taufgesinnten am Niederrhein lebhaften Unwillen hervorriefen. Diese sandten 1556 ihre Lehrer Zylis und Lemmeken zu M., worauf dieser 1557 nach Franeker 25 und Harlingen reiste, um seine Mitältesten für die mildere Auffassung zu gewinnen und den Frieden wieder herzustellen. Das Gegenteil wurde aber erreicht. Es gelang den Anhängern der strengen Richtung, M. einzuschüchtern, er selbst wurde sogar mit dem Bann bedroht. Da beschlich ihn die Furcht, er möchte bisher aus menschlicher liebevoller Rücksichtnahme zuviel nachgegeben haben, und als nun sein Versuch, zu Köln die Deutschen für 30 die strengere Auffassung zu gewinnen, scheiterte und nur zu größerem Hader führte, gab er 1558 den Grondelic bericht heraus, worin er offen eingestand, früher geirrt zu haben, und die schroffsten Ansichten vertrat. Auf Zylis und Lemmekens Gegenschrift erwiderte M. mit seiner „Antwort auf Z. und L.s Lästern und Schelten“, die wohl in den letzten Tagen vor seinem Tode verfaßt und nach demselben veröffentlicht worden ist. Sie 35 giebt an Heftigkeit der Schrift gegen Micron nichts nach. Diese Heftigkeit erklärt sich wohl gerade aus M.s eigener Unsicherheit und inneren Unruhe bezüglich des Bannes. Noch vier Wochen vor seinem Tode hat er in einem Schreiben, wovon die Abschrift noch vorhanden und Doopsg. Bijdr. 1894 von Prof. Scheffer herausgegeben ist, anders sich ausgesprochen und auf dem Krankenlager, welches sein Sterbebett werden sollte, beklagt, daß 40 er die Ehemeidung befürwortet hätte, einem Freunde auf dessen Bitte das Abschiedswort mitgebend: „Werde kein Menschenknecht, wie ich es gewesen bin.“

M. starb am 13. Januar 1559 im Dorfe Wüstenfelde, etwas westlich von Oldesloe, einem Städtchen zwischen Lübeck und Hamburg, damals zur Herrschaft Fresenburg, des Grafen Bartholomäus von Ahlefeldt Eigentum, gehörig. Dort hatte sich eine große Zahl 45 von holländischen Taufgesinnten angesiedelt. Die Stelle, wo er ruht, ist nicht mehr aufzufinden. Wüstenfelde ist im 30jährigen Kriege zerstört worden und verschollen. An M.s Geburtsort Witmarsum, der Stätte seiner frühesten Arbeit, ist ihm 1879 ein einfaches Denkmal errichtet worden.

In M.s Charakter vereinigen sich Demut, eine geringe Schätzung seines eigenen 50 Wertes, daher Wankelmütigkeit, wohlverstanden nicht den Gegnern, sondern seinen Brüdern gegenüber, eine düstere Auffassung von der Welt und vom Leben, und andererseits innige Frömmigkeit, felsenfestes Einstehen für „die Gemeinde“ und Starrsinn. Er war sich seiner schweren Verantwortlichkeit als Ältester der Gemeinde Gottes wohl bewußt und scheute sich nicht zu gebieten, wo das Vertrauen der Seinen ihm entgegenkam. Andererseits 55 mußte er sich von L. Bouwens 1557 sagen lassen: „M. ist uns noch nicht über den Kopf gewachsen.“ Unter seinen Landsleuten übertraf ihn kein Zeitgenosse in der Kunst, erbaulich und populär zu schreiben, in der fecundia naturalis, welche Mosheim ihm nachrühmt. Sein zweites Verdienst war die große Treue, mit welcher er bis in die letzten Jahre seines Lebens meist in vermittelndem Sinn unter seiner Gemeinschaft gearbeitet hat. Seiner Arbeit, 60

seinen Schriften und Briefen, der Liebe, welche er der Brüderschaft entgegentrug und womit er ihre Herzen gewonnen hatte, ist es zu verdanken, wenn in seinen letzten Lebensjahren nicht nur der äußerliche Aufschwung trotz aller Verfolgungen, sondern auch die sittliche Haltung seiner Gemeinschaft sogar den leicht düsterblickenden M. mit frohem Dank erfüllte. Die Spuren des Münsterschen und Davidjoristischen Geistes waren in ihr erloschen; sie blieb, nicht zum wenigsten Dank seinem Wirken, hinfort treu den Geboten des NTs und nur diesen; die Hauptmerkmale ihrer Mitglieder die Wehrlosigkeit und das Bestreben, ein unbescholtenes Glied der unsträflichen Gemeinde Gottes zu sein.

Daher ist M.s Name unter den Nachkommen jener Taufgesinnten in hohem Ansehen geblieben, wenn er auch nur als einer ihrer frommen Lehrer geehrt wurde. Nach und nach wurde jedes Schriftstück, das von ihm stammte, im Druck herausgegeben, besonders wo man bei den Streitigkeiten über den Bann und Christi Menschwerdung sich auf seine Worte zu berufen wünschte. Im Archiv der taufgesinnten Gemeinde zu Amsterdam, sowie bei der Gemeinde zu Hamburg wird noch je ein Brief, den M. eigenhändig geschrieben hat, aufbewahrt. Mit Vorliebe nannte sich die pietistische Richtung unter den Taufgesinnten nach ihm; wie es schon 1544 die Gegner alle gethan hatten. Sie suchten ihre Erbauung in seinen Schriften, bis dieselben etwa mit dem 18. Jahrhundert durch die Änderung der Verhältnisse nur noch historischen Wert für sie behielten. Die Taufgesinnten des 16. Jahrhunderts in Oberdeutschland und am Rhein fühlten sich dagegen gar nicht zu M. hingezogen, mit dem sie ja in den letzten Jahren (s. o.) über Ehemeidung und die Lehre von Christi Menschwerdung in heftigem Kampf gelegen hatten. Erst im 17. und 18. Jahrhundert gewann M.s Name und Schriften auch unter ihnen Ansehen, wie in anderen pietistischen Sekten, weil er für sie der Repräsentant ihrer Sonderlehren und zugleich ihres Gegensatzes gegen die weltliche Landeskirche war.

Die Schriften M.s in ihren ursprünglichen Ausgaben, soweit dieselben noch vorhanden, sind zu Amsterdam aufbewahrt. Dieselben sind in der plattdeutschen Umgangssprache jener Zeit und Gegenden (oostersche taal) niedergeschrieben und nach seinem Tode in das Holländische übersetzt. Die erste Ausgabe einer kleinen Sammlung erschien 1562, größere Sammlungen 1601, 1646 und (die Folioausgabe) 1681. Diese letzte ist beinahe vollständig und am meisten verbreitet. Der sonst unbekannte H. J. Herrison hat sie besorgt. Sie giebt wesentlich die Ausgabe von 1646 wieder, hat aber die Fehler dieser oft unglaublich mangelhaften, stellenweise geradezu sinnlosen Übersetzung noch überboten, Wörter fortgelassen, andere falsch gelesen, Sätze verstümmelt u. dgl. Eine neue Ausgabe vom Unterzeichneten ist in Vorbereitung. Eine hochdeutsche Übersetzung einiger Traktate erschien 1575, im 18. Jahrhundert eine andere zu Basel, ebenfalls Auszüge aus M.s Schriften zu Büdingen und Königsberg. 1876 wurden Mennos vollständige Werke in Elkhart, Verein. Staaten, deutsch herausgegeben. Bildnisse von M. sind mehrere vorhanden; keines natürlich nach dem Leben genommen. Nur eins, welches sich zu Utrecht befindet, stammt vielleicht aus einem Kreise, der mit M. persönlich in Berührung gestanden. Prof. D. S. Cramer.

Mennoniten (Taufgesinnte; auch Anabaptisten, Wiedertäufer). — Litteratur: Eine vollständige, den neuesten Forschungen Rechnung tragende Geschichte der M. giebt es nicht. Vorzüglich sind Ottius, Annales anabaptistici, Basel 1672; Bürgmann, De hist. menn. fontibus, Rost. 1702; Starck, Taufe und Taufg., 1789. Mit vielen Kenntnissen, eingehendem Verständnisse, aber ungenügender Kritik: A. Brons, Ursprung u. s. w. der M. oder T., Norden 1882. Das beste unter den Neueren: Möller-Kawerau, KG III[2] (bis 1650); auch Carl H. A. v. d. Smissen, Kurzgefaßte Gesch. der T., Summerfield, Illinois, 1895; Wedel, Gesch. der M., 4 Bde, Newton (Kansas) 1900—2; Müller, Gesch. der Bernischen Täufer, 1895, behandeln das gesamte Gebiet. — Für Holland: Blaupot ten Cate, Geschiedenis der D., 5 Bde, Amsterd. 1839—1847, überreiches Material auch über Nord- und West-Deutschland; Schyn, Historia M., sowie dessen Geschiedenis der M. 3 Bde 1743—1745, schwach; die Bemerkungen des Gerh. Nicolai, seiner Uebersetzung von Bullingers Schrift 1565 einverleibt; J. H. B. P. N., (C. van Gent), Beginsel en Voortganck, 1615 geschrieben, 1658 herausg., deutsch von Jehring 1720; eine Menge Aufsätze in den Doopsgezinde Bijdragen, 40 Bde 1860—1901. Nach den ersten archivalischen Arbeiten des Müncheners Cornelius (Geschichte des Münsterschen Aufruhrs, 1855—1860; Berichte der Augenzeugen u. s. w., 1853; Die Niederländischen Wiedertäufer ꝛc. 1534—1535, 1869) haben besonders Beck, Die Geschichtsbücher der Wiedert. in Oesterreich-Ungarn 1526—1785, (Fontes rerum Austriacarum vol. XLIII) 1883, und die aus dessen Papieren bearbeiteten Schriften Loserths (der Anabaptismus in Tirol, 2 Bde, 1892; Hubmaier, 1893; Kommunismus der Mährischen Wiedert., 1894; Wiedert. in Steiermark, 1894) vor allem aber die Studien Ludw. Kellers (Gesch. d. Wiedert. u. ihres Reiches zu M., 1880; Zur Gesch. der M. nach Münster, in Westd. Ztschr. 1882; Die Reformation u. s. w.

1885; Joh. v. Staupitz 1888; Aufsätze in den Monatsschriften der Comenius-Ges.) viel neues zu Tage gefördert und die T. sowie ihre Bedeutung in einem neuen, um vieles günstigeren Lichte erscheinen lassen als bis vor 25 Jahren der Fall gewesen. Vgl. die Anerkennung dieser Bedeutung bei Kawerau und, wie ich unter der Korrektur sehe, in K. Müller, KG, II b, 1902. Ueber die süddeutschen T. jetzt weitaus das zuverlässigste die Artt. Heglers über Denck, Hubmaier, Hut in Bd IV und VIII; Roth, Augsburgs Reform. Geschichte[2], 1901. Eine fast vollständige Bibliographie der Schriften und Aufsätze über die M. aller Zeiten und Länder bietet der Katalog der Bibliothek der Doopsg. gemeente zu Amsterdam 2. Bd, 1880, 354 S. Eine reiche Fundgrube auch das Inventar des dortigen Archivs, 2 Bde, 1884.

M. ist der Name der aus dem 16. Jahrhundert stammenden Gemeinschaft deutscher (in Deutschland und Rußland) und englischer (in Amerika) Zunge, deren Reste in Frankreich und der französischen Schweiz les Anabaptistes genannt werden, und welche in Holland, ihrem Hauptsitze seit dem 17. Jahrhundert, den Namen Taufgesinnte (Doopsgezinden) führen. Doch hießen ihre Angehörigen auch hier bis etwa 1750 oft M., noch bis heute in populärer Sprache meist Mennisten (s. den A. Menno); ebenso wie vorhin die deutschen M. in der Schweiz und in Mähren meist Täufer genannt wurden. Dieselben sind einerseits scharf zu unterscheiden von den Baptisten und deren deutschem Zweige, den Täufern oder Neutäufern. Die Generalbaptists gingen zwar 1641 aus M. hervor, s. u.; ihr Wahrzeichen, die Untertauchung, ist aber bei den M. erst später und selten vorgekommen. Andererseits aber bezeichnen auch die Namen „Anabaptismus" und „Wiedertäufer" begrifflich andere Erscheinungen. Es erschwert nur das geschichtliche Verständnis, wenn, wie oft geschah und geschieht, solche Benennungen durcheinander gebraucht werden.

Mit Anabaptismus wurde schon im 16. Jahrhundert nicht irgendwelche Gemeinschaft oder Kirche bezeichnet, sondern die ganze geistige Strömung, welche sich 1521 bis 1550 in West- und Mitteleuropa verbreitet hat, als ein oft ungestüm auftretender Bestandteil der namentlich deutschen reformatorischen Volksbewegung, von dieser Gestalt und Farbe entlehnend. Dieselbe verwirft unter dem Eindruck des neuentdeckten, aller Welt wieder erschlossenen Evangeliums das durch das Sakrament der Taufe bei der Geburt, also ohne Lebenserneuerung, mitgeteilte Christentum; erwartet von solchen von außen kommenden Handlungen kein Heil; fordert aber deshalb noch nicht immer die Erwachsenentaufe, sondern ein Christentum auf eigenen Glauben; und sieht nunmehr die Zeit der Erneuerung der Herzen und der ganzen christlichen Gesellschaft gekommen oder aber der Herstellung einer lebendigen Gemeinde Christi inmitten der Welt. Sie vertritt das Christentum der Freiwilligkeit, auch wohl des Subjektivismus, als eine jede einzelne Seele persönlich umschaffende Macht; dazu die Trennung des religiösen von jedem weltlichen Gebiete, die Reinhaltung dessen, was Gottes ist, von Einmischung der Welt: daher die Gewissensfreiheit. Dagegen galt bei den meisten Obrigkeiten und Theologen damals das Christentum als von Gottes wegen zu Recht bestehendes Institut, welches Gehorsam zu verlangen berechtigt ist. Der Anabaptismus gehört mit zu dem, was Luther „die Schwärmer" genannt hat. Er umfaßte damals sowohl Schwenckfeld als Hoffmann und besonders den für ihn typischen Carlstadt, Heinrich Niclaes' Haus der Liebe sowie alle früheren Gegner des Sakramentes, die Wiedertäufer sowie die wehrlosen Gemeinden. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts wird der Anabaptismus zum Teil von einigen Kirchen aufgesogen; in der unitarischen mehr noch als in den anderen reformierten wirkt derselbe als Ferment fort, erhebt sich sogar in England nach 1640 noch einmal u. a. in den Quäkern zur Selbstständigkeit. Zum Teil aber hatte er schon um 1540 einige Elemente ausgeschieden, andere um so stärker entwickelt, und in geklärter und nüchterner Gestalt sich eine dauerhafte Form gegeben in organisierten Gemeinden, welche bis auf heute fortbestehen und eben die M. (Taufgesinnten) sind. Pietismus wie Rationalismus haben zwar manches dem Anabaptismus Verwandtes, leiten aber bekanntlich aus ganz anderen Verhältnissen ihre Herkunft her.

Der Name Wiedertäufer, wenn auch die Gegner ihn im 16. Jahrhundert nicht nur auf alle Vertreter der Erwachsenentaufe unterschiedslos anwandten, sondern den Gebrauch desselben auf den ganzen Anabaptismus ausdehnten, wird doch besser in beschränkterem Sinne gebraucht. Wir sind auch dazu berechtigt. Nämlich für diejenige Fraktion im Anabaptismus, welche gerade die Herstellung eines weltlichen Reiches Christi mit weltlicher Gewalt anstrebte, nicht die Erneuerung sozialer Zustände nur durch Herzenserneuerung der Individuen. Denkt doch bei jenem Namen jedermann sogleich an das Münstersche Reich als den Typus des Wiedertäufertums, und dachte man im 16. Jahr-

hundert, als man den Anabaptisten den Namen M. beilegte, fast immer ausschließlich an soziale Umsturzpläne, deren man sie im Verdacht hatte.

Daß auch bei dieser scharfen begrifflichen Unterscheidung die Anwendung der Namen Anabaptisten, Wiedertäufer, M. (oder Täufer) auf bestimmte Personen immerhin fließend bleibt, ist klar. Auch ist die ältere Vorstellung, welcher zufolge die M. die nach der Münsterschen Katastrophe von ihrem Fanatismus geheilten Wiedertäufer seien, insoweit nicht ganz unrichtig, als unleugbar der Anabaptismus unter seinen verschiedenartigen Elementen auch — jedoch gar nicht allein oder vorwiegend — die Hinneigung zur Schwärmerei in sich barg. Jedenfalls bilden die M. die einzige in ununterbrochener geschichtlicher Folge bis auf heute bestehende Fortsetzung des Anabaptismus, die in ihm zustande gekommen und nur aus ihm stammende protestantische Kirchengemeinschaft.

Ihre Gemeinden umfassen jetzt an die 250 000 Seelen (s. Schluß d. A.) und verteilen sich sowohl ihrer Geschichte als ihrem jetzigen Bestande nach in drei Gruppen: 1. die schweizerisch-süddeutschen Gemeinden; 2. die holländischen, von welchen die west- und norddeutschen und von diesen wiederum die russischen stammen; 3. die amerikanischen. Vom Ganzen sowie von jeder Gruppe und von den Teilen dieser gilt, daß ihnen jede centralisierte Organisation abgeht, wenn sie auch alle ohne Ausnahme nicht nur geschichtlich eine zusammenhängende Linie bilden, sondern auch durch andere gemeinsame Beziehungen sich als Glieder einer zusammengehörenden Gemeinschaft fühlen.

I. Die schweizerischen und süddeutschen Täufer, 1523—1530. — Cornelius, Münster. Aufruhr II; Egli, Aktensammlung; Keller; Hegler, Art. Denk Bd IV S. 576 u. Hubmaier Bd VIII S. 418; Aug. Baur, Zwinglis Theol. II 1ff.; Loserth; Roth, Augsb.[3]; Bossert u. a. in Jahrb. f. Gesch. d. Prot. in Österr., 1900.

Innerhalb der überall sich regenden geistigen Strömung, welche oben als Anabaptismus bezeichnet wurde, bildet sich 1523 in Zürich die erste für sich bestehende Gemeinde, welche sich aus der Welt, d. h. von der (weltlichen) Staatskirche absondert zu christlich-apostolischem Leben, 18. Januar 1525 die Taufe auf den Glauben zu üben anfängt, an verschiedenen Orten im Gebiete Zürichs wie in Waldshut (Hubmaier) Anhänger findet, aus welchen einzelne hie und da auch innerhalb der Kirche einzubringen und die Satzungen dieser zu verdrängen suchen, und sich trotz Zwinglis heftiger Bekämpfung und ungeachtet der Versuche der Obrigkeit, sie mit Gewalt zu unterdrücken (zuerst 5. Januar 1527 Manz in Zürich ertränkt), behauptet. Um dieselbe Zeit zeigen sich auch an anderen Orten verwandte Erscheinungen: 1525, nicht ohne Verbindung mit Zürich, in Augsburg, s. oben d. A. „Denck", Roth, Ref. Gesch., u. s. w., woselbst sehr ungewiß ist, ob die seit dem Ausbund immer als Märtyrer vom Jahre 1524 erwähnten Hans Koch und Leonh. Meister dazu gehört haben, Roth, S. 189—197; in Nürnberg, s. Kolde in Beitr. zur Bayer. Kirchengesch. VIII, u. a. S. 24—27, und Dencks Nürnberger Bekenntnis vom Januar 1525; in Franken, wo schon vor dem Bauernkriege die Taufe bedient worden ist (Zeitschr. des Harzvereins 1899, S. 427); in Worms laut des Trostbrieff von Bischove und Eltisten der christliche Gemein zu Wormbs, 1524, dessen lutherischen Charakter sein Herausgeber (1897) Haupt vergeblich zu beweisen sucht. Jedenfalls ist die zürichische Gemeinde der erste feste Punkt der Täufergeschichte. So schon C. van Gents Beginsel enz.; so seit Heberle, Cornelius, de Hoop Scheffer allgemein anerkannt; so ist es jetzt aus dem Geschichtsbuche der Gemein (16. Jahrhundert) mit Sicherheit festgestellt. Die älteren Versuche, die Gemeinden auf die Zwickauer Propheten und Münzer zurückzuführen, kommen also kaum mehr in Betracht. Nur haben diese bald sich ihnen verwandt gefühlt.

Ob ein Grund vorliegt, die direkte Herkunft derselben oder des Anabaptismus überhaupt aus früheren Bildungen herzuleiten? Aber zugleich mit der Reformation war überall im Süden wie im Norden (s. u.) der anabaptistische Geist wachgerufen. Der Gedanke, Gemeinden frommer von der Welt abgeschiedener Christen zu bilden, war mit der Brüderunität gegeben (s. o. Bd III S. 453, 457, 458: doch ist geschichtlicher Zusammenhang nicht nachzuweisen) und bekanntlich sogar Luther nicht fremd. Die Kindertaufe aber galt anfänglich weder Zwingli, Opp. II a 245, noch Bucer, Grund und Ursach, so wenig Farel, Herminjards Corresp. II, 48, als Erasmus, Epp., App. Nr. 572, Capito oder Schwenckfeld als Forderung des Christentums. Billicanus, Renovatio Nordlingensis 1525 stellte ausdrücklich fest: tingimus infantes, tingimus et adultos, wie auch Hubmaier that und noch Brunner in Worms, Billiche Antwurt, 1530, befürwortete.

Gewiß haben, wie immer so auch hier, vorhergehende Bewegungen den Boden für

die neue Pflanzung vorbereitet. Ob aber, wie besonders Keller unermüdlich behauptet, die Täufergemeinden die Neubelebung alter Waldenser- und Hussitengemeinden sind?

Trotz ihrer Bekämpfung Kellers pflichten im Wesen der Sache jetzt fast alle ihm bei: „Unzweifelhaft fließen sehr disparate mittelalterliche Sektenreste in der Täuferbewegung zusammen", Kawerau, S. 84. Auch Harnack, Dogmengeschichte III[3], 659: „Der Anabaptismus ist nicht eine wurzellose, plötzlich aus der Reformationsbewegung selbst aufschießende Erscheinung"; sogar Lüdemann, Ref. u. Täufertum, 1896, S. 80. Doch kann ich für diese, wenn auch an sich plausibele und von einem so bedeutenden Forscher wie Keller, welcher so vieles geradezu neuentdeckt hat, vertretene Ansicht keine Beweise finden. Die thatsächlich von ihm gefundenen Spuren sind doch schwach: S. Monatsschr. Com.-Ges. IX, 174 ff. 184; auch Rembert, Wiedertäufer in Jülich, S. 99 ff. und passim. An Ritschls Ableitung aus den Franziskaner-Tertiariern denkt aber wohl niemand mehr. Auch das ist unrichtig, die ältesten Taufgesinnten dem mittelalterlichen Christentum zuzuweisen, wie nach Ritschl bei neueren, Aug. Baur, Lüdemann, sogar Kawerau beliebt worden ist. Die Übereinstimmung ist doch nur ganz oberflächlich und scheinbar, wenn Zwingli dieselbe in der Bildung einer separierten Gemeinde und in ihrer sich jedem weltförmigen Treiben widersetzenden, gesetzlich sittlich strengen Lebenshaltung findet, Opp. III, 363, 400; oder wenn Seb. Franck, welchem (ungeachtet S. 203 der Chronik, Ausg. 1536) eigentlich alles scharf abgegrenzte Kirchenwesen zuwider war, sie deshalb einem Mönchsorden gleichstellt. Freilich, fühlen sich die Lutheraner vom Joche der Kirche, ihrer Satzungen, ihrer verdienstlichen Werke zu der Freiheit des Evangeliums gebracht, so wissen die Taufgesinnten hingegen sich nur aus der Welt gerettet zum neuen Leben, zur sittlich-ernsten Lebensführung. Aber letzteres ist doch glücklicherweise nicht ausschließlich „mittelalterlich-katholisch". Es bedeutet nur etwas, was der schlichte Bürger und Bauer immerhin meist dem offiziellen, ceremoniellen, hierarchischen, dogmatischen Kirchentum vorzieht. Was ihre von Osiander im 16., von Lüdemann im 19. Jahrhundert hervorgehobene Leugnung der Rechtfertigungslehre betrifft: so leugneten sie gar nicht, daß unsere Rechtfertigung wie der Glaube in Gott und seiner Gnade ihren Grund haben, sondern daß die Rechtfertigungs-**lehre** für alle, ernsten wie leichtsinnigen, Gemüter gelte. Die von den Theologen gepredigte juristische, von außen her dekretierte, nicht von unserer eigenen Frömmigkeit vermittelte, daher auch nicht das Leben beeinflussende Gnade bekämpfen sie: den „gleisnerischen" Glauben. Persönlich müsse der Glaube, eigener Besitz die Frömmigkeit sein, Franck a. a. O. 195 ff.; wie denn auch Michael Sattler, nebst Denk wohl der edelste Repräsentant der Täufer, auch von den Straßburgern hochgehalten, nur deshalb die Kindertaufe verwarf, weil „man durch dieselbe Frommheit und Seligkeit sucht" (Getreue Warnung der Straßburger Prediger, 1527, B. 2. r° und C. 3. r°) und weil sie mit der Taufe auf den Glauben und den sonstigen sieben Artikeln (s. u.) auch „die Sonderung von der Welt preisgeben würden": vgl. seinen Brief an Capito in Niedners Zts. 1860, S. 31. Daß aber Gottes gnädige Gesinnung vom Menschen wieder erworben werden müsse, ist doch eine Lehre, welche in irgendwelcher Form unter den Protestanten von jeher nicht weniger heimisch ist als die ohne Rücksicht auf unsere Beschaffenheit unabänderliche Gnadenabsicht Gottes. Von den „mönchischen" Idealen endlich, welche man den Täufern vorwirft (vollkommene Enthaltung von Geschlechtsverkehr, Armut und Gehorsam) ist immer gerade das Gegenteil ihnen eigen gewesen. Das erstrebte ihre scharfe Trennung von Frömmigkeit und Welt am allerwenigsten. Und daß sie sich für sündlos hielten, ist einfach unwahr: daß aber ein Christ ein gutes Gewissen haben und unsträflich zu leben vermochte, das haben sie immer behauptet.

Sogleich nach dem Bauernkriege — wie Melchior Rinck mag noch, aber äußerst selten, dieser oder jener Beteiligte später zu den Täufern übergetreten sein: dies gilt z. B. weder von Hubmaier noch Hut, Roth, Einf. der Ref. in Nürnberg S. 253; es sind beide völlig verschiedene Bewegungen: so auch Kawerau; — treten in Oberdeutschland überall die Gemeinden hervor. Seb. Franck setzt denn auch den Anfang der Wiedertäufer in das Jahr 1526. Im Beginn dieses Jahres erhielt Hans Denk die Taufe in Augsburg, woselbst um Ostern 1527 die ganze versammelte Gemeinde von 105 Köpfen vom Rate aufgehoben wurde, Cod. germ. mon. in München bei Riezler, Geschichte Bayerns IV, 173, die angesehensten Lehrer der Täufer sich im August desselben Jahres wieder zusammenfanden, Keller, Ref., S. 428; Roth[2], S. 233, 234, und trotz der Gefangennahme fast aller im August und September d. J. doch mehrere blieben, s. Roth[2], S. 246, 7, passim. Sie finden sich in Worms, wo der Prediger Kautz an ihre Spitze trat; in Straßburg, Jakob Groß seit 1526, Roth[2], S. 222; Röhrich in Niedners Zts. 1860; Gerber, Straßb.

Sektenbewegung, 1889; 1527 in Salzburg und Baiern (Leonhard Kaiser in Schärding gehört nicht zu ihnen). Am 24. Februar 1527 hatte schon die Versammlung in Schlatten am Randen bei Schaffhausen unter Leitung von Michael Sattler, welcher die Gemeinden um Horb und Rottenburg am Neckar gegründet hatte, stattgefunden. Die genannten Orte sind nur einzelne Etappen der großen Bewegung. Überall (Roth²; Keim, Reform. Bll. von Eßlingen, 1860; Röhrich; Gerbert; Beck; Keller u. s. w.), in der Rheinpfalz, in Schwaben, Baiern fielen viele, vom offiziellen Kirchentum, auch dem renovierten evangelischen unbefriedigt, den Gemeinden persönlich Erweckter, sich zu christlicher Lebensführung Verbindender, zu, während doch die Wanderprediger weder über äußere Mittel noch über die Presse oder große Versammlungen verfügten und nur jede Seele für sich zur Bekehrung und Taufe mahnen konnten. Und daß es die Herstellung von Gemeinden galt, ist aus der Eintragung in eine Liste, wie wohl nicht allein Hans Hutt that, sowie bei dem engen Zusammenschluß der Brüder und Schwestern — die Frauen zählen immer mit — und aus der Unterstützungskasse (in Straßburg, Riedner a. a. O., S. 28; in Augsburg, Roth², S. 229, 246) klar. Es finden sich zudem Gemeinden, d. h. meist kleine Kreise, in der Schweiz, in St. Gallen, auch in Bern und Basel: Egli, Züricher Wiedert., 1878, Die St. Galler Täufer, 1887; Müller, s. o.; Burckhardt, Die Basler Taufg., 1898; seit 1526 in Tirol und mit Hubmaiers Ankunft seit demselben Jahre auch in Mähren, welches von da an auf lange Zeit ihr gelobtes Land wurde, Loserth s. o.

Seit dem Frühjahre 1527 folgten überall, nur eben Mähren ausgenommen, der Verbreitung auf dem Fuße die Verfolgungen, welche erstere ungeheuer beschleunigten, die Häupter wie die schlichten Brüder herumjagten, und deren Akten wir unsere Kenntnisse von ihrer Verbreitung meist verdanken. Über die Greulichkeit dieser Verfolgungen ist nur eine Stimme: die „schöne Jungfrau, deren Kopf vom Henker fünfmal in die Roßtränke unter Wasser gehalten wurde, weil sie noch immer nicht ersoffen war", die aus ihrer angezündeten Wohnung flüchtenden, von den Häschern aber in die Flammen zurückgejagten elf Unglücklichen, die „Griffe mit glühender Zange dem Mich. Sattler gegeben", sind solchen Akten (dem Briefe Joh. Ecks, Seidemann, Münzer, S. 150; Jahrbuch für die Gesch. des Prot. in Österreich, 1900, S. 150 entnommen). Im Jahre 1530 waren laut Bericht der Innsbrucker Regierung in Tirol 700 Männer und Weibspersonen hingerichtet, teils des Landes verwiesen und noch mehr in das Elend flüchtig geworden u. s. w., Beck, S. 82; im vorderösterreichischen Ensisheim vor 1535 600 hingerichtet, Franck, Chron. 193. Nur Straßburg, Nürnberg und Philipp von Hessen, auch in Augsburg starb keiner außer Hutt, hielten sich von Blutvergießen frei. Letzteres stützte sich auf kaiserliches Recht, auf das Wormser Edikt sowie die Todesstrafe, im Römischen Rechte über Wiederholung der Taufe verhängt; noch mehr aber auf die Pflicht der Obrigkeit, für das Seelenheil ihrer Unterthanen und die Wahrung der kirchlichen Ordnung und Einheit zu sorgen. Auch die evangelischen Reichsstände haben zu Speier 1529 der barbarischen kaiserlichen Proposition zugestimmt (nur Augsburg fand dieselbe „schwer genug"), „daß alle und jede Wiedergetauften zum Tode mit Feuer, Schwert oder dergleichen ohne vorhergehende Inquisition der geistlichen Richter gerichtet und gebracht werden". Und dies wohl nicht mit der Absicht, bei der eigenen schwierigen Lage doch in diesem Punkte sich nicht in Widerspruch mit des Kaisers Willen zu zeigen; sondern vielmehr aus der Befürchtung, es möchten jetzt, da so vieles Unantastbare zusammengebrochen und alles bis dahin Feste schwankend geworden war, mit der täuferischen Absonderung von „der Kirche" alle staatlichen und sittlichen Ordnungen zu Boden geworfen werden. Und ohne Frage bedeuteten die Ideale der Täufer das Gegenteil der bestehenden Ordnung. Weil sie dieselben aber nur für ihren gesonderten Kreis geltend machten und nichts ihnen und allen ihren Führern, Manz, Denk, Hubmaier, Sattler, Hutt, ferner lag als Gewaltthätigkeit, haben sie nur deshalb als Partei des Umsturzes gelten können, weil Gewissensfreiheit und Freikirche mit Umsturz identifiziert wurden. Der rechtlich zwingenden Kirche, dieser allein, sind die Märtyrer der Täufer als Opfer gefallen. Münzer hat zwar mit der Züricher Gemeinde Fühlung gehabt; der bekannte Brief, Cornelius II. 240, beweist aber, wie diese eben von seiner gewaltthätigen Art nichts wissen wollte. Die Unruhen auf dem Züricher Gebiet galten dem Zehnten, also eben der Abgabe, deren Recht dem Zwingli selbst fraglich war und welche, zum Unterhalt der Geistlichen bestimmt, den verweltlichten Charakter der Kirche darthat.

Ohne Frage konnte der Täufer Bethätigung des omnia communia unter den Gläubigen, welches auch Erasmus a. a. O. und Zwingli, Opp. III, 63, im Prinzip aufstellten, zur Aufhebung des Privateigentums führen, wie solches in Mähren geschehen und

wenigstens in einer Schrift Denks, Briegers ZKG XII, 474 ff., aber doch nur für die sich dazu Verstehenden, nicht für die Welt, nicht zwangsweise, gelehrt worden ist. Thatsächlich aber bedeutete sonst überall ihr „der Gläubige hat Gewalt über der anderen Gut“ nur eine sittliche, freiwillige Verpflichtung, den Notleidenden beizustehen. Wir besitzen keinen einzigen Beweis für das Gegenteil. Ohne Frage wiederum haben sie der Obrigkeit das Recht, die Gewissen zu zwingen und Religiöses aufzuerlegen, abgesprochen, auch die Gläubigen ihres Glaubens wegen ihrer Heimat zu berauben, denn „die Erde ist des Herrn“. Auch gelte „in der Vollkommenheit Christi“ weder Obrigkeit noch Schwert; doch leisteten sie im Weltlichen der Obrigkeit Gehorsam. Es haben Hutt u. a. nicht nur (wie ja auch Luther that) den jüngsten Tag, sondern auch das Gericht der Frommen über die Gottlosen bald erwartet; doch blieb dies passive Erwartung. Zwingli kann sich nicht genug thun im Verschreien der Täufer ihrer Unsittlichkeit wegen (Opp. II, 359, 361, 371), was zwar für die Bedeutung der Bewegung und für Zwinglis Angst um seine Reformationsarbeit zeugt, dem aber bei ihm wie bei Baur, Theologie Zw.s II, 194—197, Thatsachen als Beweise gänzlich fehlen. Und wenn Luther lange zaudert die Todesstrafe gegen sie gutzuheißen, später aber doch dazu kommt, so beweist das nur, daß die Täufer dieselben geblieben waren, dagegen Luther sich geändert hatte, sowie daß das Interesse an der Gewalt der Kirche ihm Grundsatz geworden war. Ob es Fälle von Vielweiberei gegeben hat, Franck, 199? Es fehlt der Beweis: ist es doch ebenso möglich, daß es hier „gläubige Ehen“ Getrennter gilt.

Mit dem allen ist natürlich nicht geleugnet, daß, wenn sich auch davon wenig genau und zweifellos feststellen läßt, wie jeder so auch dieser lebhaften Bewegung sich unlautere Elemente beigemischt haben; daß besonders durch die Verfolgungen Überspanntes, vielleicht Exzesse vorgekommen sind. Es mag dieser oder jener (als Wiedergeborener) sich seiner Unsündlichkeit gerühmt, ein anderer die Monogamie mit dem AT für abgethan gehalten haben. Der Brudermord des einfach Verrückten Schugger (Keßler, Sabbata I. 296) aber hat für die Gemeinden keine Bedeutung. Und nicht aus den Urteilen Zwinglis und anderer erbitterten Feinde oder sogar einer (s. Burckhardt) Gastius, De Anab. Exordio etc. 1544, haben wir unser Urteil zu bilden, so wenig wie nur aus Zeugnissen der Brüder selber, sondern aus dem, was wir den billiger denkenden Gegnern, den Straßburgern und Seb. Franck entnehmen können: s. über andere zuverlässigere Urteile Cornelius II. 52, 53; Keller, Die Ref., 407 Fußnote (Briefe des Erasmus aus 1529); Gerber, S. 17, 18; Loserth, Kommunismus, S. 88 ff. Ebenso wenig giebt der Stand der meisten Märtyrer, geben Männer wie der Ingenieur Pilgram Marbeck, die meist begüterten Mitglieder der Tiroler u. a. Gemeinden, die Schriften Denks, die Wormser Prophetenübersetzung, ihr Reichtum an Liedern (s. Wackernagel und Liliencron; Lieder von Hans Hutt sind schon 1532 ins Zwickische Gesangbuch aufgenommen) oder die Kenntnisse der Täufer z. B. beim Marburger „Verhör“ von 1538 (sie wußten sehr wohl, inwiefern sie sich auf Luther und Melanchthon berufen konnten, Hochhuth in Niedners Ztschr., 1858, S. 631) irgend welchen Grund zu meinen, die Taufgesinnten gehörten gerade dem ungebildeten Volke an.

Der Tod hat ihnen bald sämtliche Männer genommen, welche ihre Grundsätze hätten theologisch formulieren können und imponierende Führer geworden wären. Daher schon ist von Einhelligkeit in der Lehre unter ihnen nicht die Rede gewesen, um so weniger als ihnen in ihrem Interesse für die Praxis des Christentums das an der Dogmatik völlig abging. Was wir von ihnen besitzen, die Lieder, die Traktate Denks und Hubmaiers, Briefe Sattlers und andere Märtyrererzeugnisse, geben alle dieselben Gesinnungen kund: Liebe zu Jesu und zur Schrift, das Kreuz als des Christen Wahrzeichen, das frohe Vorgefühl der Seligkeit, Dank für die Rettung aus dieser argen Welt und Scheu vor ihr: zudem innigste Liebe untereinander und — das lebhafteste Gefühl des Rechts eines jeden auf eigenem Glauben und Gewissen zu stehen, völlige Gewissensfreiheit. Sonst die größte Verschiedenheit. Dem Denk, Kautz, Hetzer ist Christus Vorgänger und Exempel, nicht Genugthuer bei Gott; die Straßburger in der Getrewe Warnung „wissen nicht, warum Täuffer unsern Herrn Jesus Christus von Nazareth nennen, der doch vom Hymel ist“ (B 6 r°); das Täufferlied: „Ich bin allein der einig Gott, ... Ich bins allein, myner sind nit drey.“ Hoffmann dagegen ist ausgesprochener Trinitarier. Das innere Wort macht bei Denk die Schrift verständlich, auf deren Buchstaben andere, was Franck so sehr auffiel, sich versteiften. Wieder andere legen auf Offenbarungen, Visionen und Träume großen Wert: erstere bedeuten oft wohl nur die eigene durch Gottes Wort gewirkte Einsicht. Dem pantheistischen Zuge Denks steht der tieffromme Moralismus Sattlers

wie der Chiliasmus Hutts entgegen. Nicht allen gilt die Taufe als notwendig; und von der Fußwaschung hören wir selten, in Zürich und am Harze (Ztschr. des Harzvereins 1899, S. 448). Nur vom Abendmahl, dem Brotbrechen, denken alle zwinglianisch: dasselbe ist ihnen Bezeugung der Einigkeit. Arianismus, Seelenschlaf, endliche Beseligung aller ist unter ihnen gelehrt, jedoch unrichtig von Zwingli, der Augustana, später Calvin, welche nach eigenem Maßstabe die Signatur der Täufer in dogmatischen Lehren anstatt in einem praktischen Verhalten und Streben suchten, für unter ihnen allen geltendes Dogma genommen. Was sie alle zusammenhielt, war etwas ganz anderes: dieses, daß sie durch die Taufe der Buße und des eigenen Glaubens der echten, von der Welt und der weltlichen obrigkeitlichen Kirche abgesonderten, vermittelst des Bannes reingehaltenen Gemeinde Jesu Christi angegliedert waren. Ein Bekenntnis freilich ist auch unter ihnen selbst Jahrzehnte lang von Bern bis Holland und Mähren sehr verbreitet gewesen. Nicht die sogenanten Nicolsburger Artikel, Cornelius II, 270 ff.; Roth, Augsburgs Ref. Gesch.[2], S. 214 ff. u. S. 265; Hegler, s. Bd VIII, S. 490,49; sondern die „Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes“, in der Versammlung zu Schlatten am Randen aufgesetzt. Diese haben überall Giltigkeit: in Zürich sind sie schon 1527 bekannt, Zwingli, Opp. III, 388; in Bern, s. Müller S. 38; Calvin bekämpft sie 1541 in seiner Briève Instruction, CR VII, 140 b; in Mähren, Beck S. 41 ff.; gedruckt sind sie deutsch, Cornelius II, 41; holländisch 1560. In diesen Artikeln vereinbarten sich einige ihrer Lehrer über sieben Punkte: Taufe der Buße und Änderung des Lebens, Bann, Brotbrechen, Absonderung, Hirtenamt, Schwert, Eidverbot. Wie man sieht, alles Fragen, die das praktische Verhalten des Christen betreffen, nicht irgendwelche Lehre. Um erstere allein hatte sich auch die „Verwirrung der Gewissen“ gedreht“ und hatten die „falschen Brüder“ (Vorwort zur Brüd. Verein.) geirrt. Die große, oben gezeichnete Verschiedenheit in Dogmaticis hat dann auch, soviel wir wissen, gar keine Trennungen veranlaßt; wohl aber 1528 in Mähren die praktische Frage zwischen denen zu Nicolsburg und denen zu Austerlitz, den Schwerdtlern und den Stäblern, d. h. den dem Christen Schwert und Entrichtung von Kriegssteuer in allen denkbaren Fällen verbietenden sowie das Privateigentum verwerfenden Gemeinschaftlern; Loserth, Kommunismus, S. 6 ff.

Ums Jahr 1530 treten Verbreitung und Verfolgungen der Gemeinden zwar nicht in ein ganz neues Stadium, aber das Dunkel, welches bis dahin oft über ihnen schwebt, lichtet sich; auch ihr eigener Zustand klärt sich; und im Jahre 1529 war in Straßburg der Mann eingetroffen und getauft, welcher der Gemeinde Gottes im Norden eine neue Heimat schaffen sollte: Melchior Hoffmann.

Zugleich zeigten sich schon die Anfänge der beiden Strömungen, welche bis auf heute in dem Mennonitismus nebeneinander hergehen. Von der den Glauben und die Seligkeit durch Lehre und Sakrament zwangsweise vermittelnden Obrigkeitskirche wenden beide sich ab. Die eine aber (die schweizerische, mährische, Hoffmann) verpflichtet die persönliche Frömmigkeit, eine auch äußerlich streng abgesperrte Gemeinde Christi zu bilden. Den anderen (Denk, Hubmaier) ist das Christentum eine Summe innerlicher Gesinnungen, eine geistige Strömung in der Welt, wobei freilich der Bann behalten bleiben soll: ihnen wie Franck, s. Bd VI, 142, giebt's auf Erden keine rechte Kirche mehr.

II. Die süddeutsch-schweizerischen M. oder Taufgesinnten, 1530—1600. — Seit 1530 ändert sich unter den allmählich in manchen Ländern veränderten kirchlichen Verhältnissen auch ihr äußerer Zustand. Zwar bleiben sie z. B. für Luther und Melanchthon, schon weil sie Kirche und „das Ministerium verbi damnieren“, Aufrührer, mit dem Schwerte zu richten, wenn auch Luther das crudele aber unvermeidlich nennt: CR Opp. Mel. III, 224, VI, 737; Briefe von Januar, Februar, Dezember 1536, 1. September 1538. Es gelingt noch wohl wie bisher irgend einem energischen Bruder, hier oder dort in Ländern, in welchen von Duldung nicht die Rede ist, so in Sachsen und Thüringen, eine, dann freilich auch isolierte, heimliche und nur für kurze Zeit bestehende Gemeinde zu bilden: so in oder bei Sangerhausen, Jacobs in der Ztschr. des Harzvereins 1899; in Halle und Jena, Schmidt, Justus Menius 1867; Lorsch in Chur-Mainz, Roth, Menn. Bll. 1893, Nr. 12. Sonst aber giebt es jetzt Gebiete, in denen sie zwar oft gedrückt, jedoch der Gefahr, ausgemordet zu werden, überhoben sind und, abwechselnd mit Gefängnis oder Austreibung bedroht, dann wieder sich eines ziemlich ruhigen Daseins erfreuen dürfen. Dort wachsen sie dann auch an Zahl, wenn nicht eben dieses bessere Verhältnis von seiten der Landeskirche manche dieser zuführt. So die Pfalz, Straßburg und das Elsaß, Hessen, die östliche Gegend des Kantons Bern, das Bistum Basel und besonders Mähren. In anderen Gebieten dagegen trifft die scharfe Verfolgung sie unablässig und geht jeder ihrer

Spuren nach. Es bleiben daselbst nur spärliche Reste übrig, welche allmählich teils aussterben, größtenteils aber aus ihrer Heimat nach Mähren entfliehen. So besonders in Baiern und Tirol, auch in der östlichen Schweiz, wo sie freilich immer wieder sich hervorthun. Vor allem in Mähren ist ihnen trotz mancher Wechselfälle, sogar Vertreibung im Jahre 1535, doch während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine Ruhezeit verliehen und haben sie sich in Freiheit einzurichten und auszubilden eine lange Frist gehabt. Dorthin entweichen die Brüder und Schwestern aus Österreich, Kärnthen u. s. w.: Loserth, s. o. Auch die aus Schlesien, wo sie sich 1527—1536 kräftig hervorthun, um 1587 aber in Schwenckfeldische Gemeinden übergehen, Korr. Blatt f. d. Gesch. d. Evang. Kirche Schles. III, 1887. Von Mähren aus haben sich dann etliche in Polen, in der „Slowakei", in Ungarn niedergelassen, auch in Siebenbürgen, jetzt aber nicht mehr als Prediger, welche Botschaft an andere auszurichten haben, sondern als Ansiedler. Am längsten beharrten sie der furchtbaren Verfolgung gegenüber in ihrem passiven Widerstand in Tirol, vereinzelt noch bis zum Schluß des Jahrhunderts.

Von Tirol aus gehen wohl die Fäden zu den Taufgesinnten im Venetianischen hinüber um 1550 und nach 1561, Benrath, ThStK 1885; Beck, S. 239 und passim. Was von den Christen in Thessalonich zu halten, welche nach mehr als einer zuverlässigen Nachricht (Beck, S. 211 ff.; van Braght I, S. 401) 1560 und vielleicht schon 1534 durch Gesandte mit der Gemeinde in Mähren anknüpften, ist mir nicht klar. Und die „Anabaptistes" in Genf, 1537, sind wohl, wie manche in Straßburg (die Verhandlung auf der Straßb. Synode mit Hoffmann wurde daselbst 1533 holländisch herausgegeben), niederländische Flüchtlinge gewesen. Manche dieser Gemeinden waren bedeutend genug. Die Lorscher zählte 1537 etwa 240 Erwachsene; in Grünberg (Hessen) fand man 1538 250 Personen zusammen (Hochhuth, S. 602); bei dem Streite unter den rheinischen Taufgesinnten um Worms im Jahre 1556 standen 14 bis 1500 Brüder auf der einen Seite (Doopsgez. Bijdr. 1894, bl. 145). Im großen Straßburger Täuferkongreß von 1557 waren 50 Älteste und Diener zusammen aus Mähren, Schwaben, der Schweiz, Württemberg, dem Breisgau, dem Elsaß, welche laut ihres Abschiedes etwa 50 Gemeinden repräsentierten „von der Eifel bis nach Mähren, und in etlichen werden 5 bis 600 Brüder und Schwestern gezählt", ten Cate, Gesch. Overyssel I, 254 ff. 261; Doopsgez. Bijdr. 1894, S. 38, 46, 51 ff. Die Seelenzahl in Mähren betrug 1545 nach einer Berechnung, welche möglichst niedrig gehalten ist, 2000, „die Alten ohne die Kinder, welche in 21 Orten Wohnung haben", Beck 172. Später muß diese Zahl noch beträchtlich zugenommen haben. Die 70000 bei Meshovius S. 106 sind wohl willkürlich; Gindely, Dreißigj. Krieg IV, S. 565, giebt für 1622 20000 an.

Anderswo dauerten die Verfolgungen fort und ließ die Heftigkeit derselben nicht nach. Im Gesch. Buch der Gemein ist der Ton im Berichte über die Märtyrer, sind auch deren eigne Worte meist voll Frohlockens über den ihnen vom Herrn verliehenen tapferen Glaubensmut, doch mit tiefem Erbarmen wegen so greulicher Qualen vermischt, und so wenig fanatisch, daß der Errettung jemandes vom Tode nur Freude und Dank folgt. Was die Zahl der Gerichteten anbetrifft, so giebt eine Liste von 1581 (Beck, S. 277) 2169 „Erwürgte" aus Süddeutschland und Österreich. Von diesen sind 72 in Linz, 71 in Rattenberg im Innthale, 23 in Wien, 21 in Stuttgart, 38 in Salzburg (die gleiche Ziffer im Jahrb. f. d. Gesch. d. Prot. Österr. XXI, 151; dagegen trifft die Zahl für A. nicht zu, Roth[2] 251) hingerichtet. Unter diesen sind noch viele, z. B. die 600 in Ensisheim (s. o.) nicht mitgerechnet, so wenig wie die Züricher Hinrichtungen, 6 vor 1531, Egli, Zür. Wiedert. S. 91. Einige Märtyrer gab es dort später noch, die letzten freilich Hutterische Sendboten, Jakob Mandl und Heinrich Sumer in 1582, Beck S. 281, v. Braght II S. 749. Sodann die 3 Basler, die 40 Bernischen, wenn, wie sich neuerdings herauszustellen scheint, die Liste aus dem Turmbuche, Müller, S. 78, doch richtig ist. Der letzte war dort Hans Haslibacher, 1571.

Noch bleibt während des 16. Jahrhunderts ein enger Zusammenhang, wie zwischen der Hutterischen Gemeinde und ihren Gesinnungsgenossen, so auch zwischen den anderen Gemeinden der verschiedensten Länder. Sie kennen sich überall; ihre Lehrer reisen von Osten nach Westen um sich zu sehen; fleißiger Austausch von Briefen, und zwar solcher, von welchen die Mitglieder irgendwie Kenntnis erhalten, findet statt. Dieser rege Verkehr verringert sich am Schlusse des Jahrhunderts, je mehr in den Ländern der blutigen Verfolgungen die Täufer erlöschen, in den anderen die Verhältnisse geordnetere werden. Da hat das unaufhörliche Hin- und Herfliehen und Ziehen ein Ende. In einzelnen Gegenden haben sie jetzt feste Sitze und ein ruhiges Leben. Und schon

früher war zugleich mit dieser festen Ansiedelung ein Prozeß innerer Umbildung angefangen, als deren Folge dann innere Verschiedenheiten und — Trennungen auftauchten.
Die Hutterischen, kommunistisch lebenden, hielten sich immerfort von den übrigen Deutschen, welche sie „schweizerische Brüder" nannten, getrennt. Es ist eine unerquickliche Geschichte, die der fortwährenden meist wohl mit Eifersucht und persönlichen Gegensätzen verquickten Reibungen und Zerwürfnissen in Mähren, Fortsetzungen der Kämpfe von 1527 und 1528. Deren Ende war, daß fast alles dort hutterisch wurde, nur schwache, schweizerische Gemeinden sich noch bis zum 17. Jahrhundert behaupteten.

Doch ist diese Geschichte nur zu erklärlich in einer rein demokratischen Gemeinschaft, welche jeder einheitlichen Führung entbehrte, und in welcher religiöse und geistige Grundsätze zum erstenmal nach fester Ausbildung in Sitten und Ordnungen zu ringen hatten. Dem energischen Tiroler Jacob Huter (noch von Starck und Hochhuth nach Meshovius ein Schüler Storchs genannt: eine unmögliche Meinung, Loserth, Anab. in Tirol I, S. 56) gelang es 1533, die übergroße Majorität der Mitglieder in ein vollständig kommunistisches Gemeinwesen zusammenzufassen und in demselben eine strenge Organisation zu schaffen, welche länger als anderthalb Jahrhunderte unverrückt standhielt. Nebst seinem Geiste vermachte er mit seinem Feuertode zu Innsbruck 1536 der Gemeinde auch seinen Namen. Sie wird weiterhin nie anders als nach ihm bezeichnet. Unter der Regierung der thatkräftigen und begabten ihm folgenden Bischöfe oder Hirten (Ältesten), des Baiern Hans Amon, gest. 1542, des Schlesiers (aus Hirschberg) Peter Riedemann, 1532—1556, Beck, S. 40, des Tirolers Peter Walpot, 1565—1578, des Claus Braidl oder Schuster, 1585—1611, wurde sie durch Zuzüge aus anderen Ländern immer stärker. Durch diese Zuzüge meist nicht unbemittelter Gläubigen, nicht weniger aber durch Fleiß und Mäßigkeit nahm ihr Wohlstand, Reichtum sogar, sehr zu, was wir nicht am wenigsten aus dem Neide ihrer katholischen Nachbarn und Gegner wissen: machten sie doch durch ihre Überlegenheit jede wirtschaftliche Konkurrenz unmöglich. S. Fischer, Von der Wiedertäufer verfluchtem Ursprung, 1603; Antwort, 1604; Taubenkobel, 1607. Nur aus dem Hasse sind auch wohl die Anschuldigungen grober Unsittlichkeit, schlechter Behandlung der Geringeren bei üppigem Leben der Vorsteher (in der kommunistischen Gemeinschaft!) herzuleiten, welche Erhard und Fischer, von Meshovius wiederholt, gegen sie verbreitet haben. Die Klagen über die gemeinsame Kindererziehung dürften begründeter sein. Es fehlt aber darüber jeder genauerer Nachweis. Absonderung von ihrer Nachbarschaft („der Welt") ist ihre Parole; von Askese aber verlautet nichts; nur, indem sie ihr ganzes Interesse dem sittlichen Leben, den Ordnungen der Gemeinschaft und der wirtschaftlichen und industriellen Entwickelung zuwenden, fehlt ihnen alle wissenschaftliche, besonders alle theologische Bildung. Dieser gegenüber verhalten sie sich argwöhnisch. Der fast vollständige Mangel an gedruckten Erzeugnissen aus ihrem Kreise erklärt sich aber auch aus ihrer aufkommenden Abneigung (sie wurden nicht weniger zähe aber matter als bis dahin) zu polemisieren und Proselyten zu gewinnen. Nur Einzelnes, heutzutage fast Verschollenes ist von ihnen herausgegeben: so 1565 die Rechenschaft unserer Religion, Lehre und Glaubens von Peter Riedemann. Noch giebt es in Manuskript einige Traktate und eine Unmasse Lieder aus ihrem Kreise, s. die Beckschen Sammlungen in den Arbeiten des Professor Loserth in Graz.

Von diesen Hutterischen ausgesendet sind nun Sendboten (der Hans Raiffer oder Schmid ist unter diesen einer der bedeutendsten: er arbeitet 1555 in Hessen, 1556 in der Pfalz und Straßburg und bringt bis nach Aachen vor, woselbst er 1558 verbrannt worden ist, Beck, S. 232) unermüdlich thätig, Gläubige von anderswo zu bewegen, daß sie nach Mähren zögen und samt ihren Besitzungen sich in „die" Gemeinde aufnehmen ließen. So noch um 1580 einzelne aus Hessen; allein im Jahre 1586 wanderten 600 Baiern dorthin aus, Riezler IV, S. 657; und in Bern und Zürich wird fortwährend über diese Emissäre geklagt. Schroff wurde von ihnen der Gegensatz zu den übrigen T., „den schweizerischen", festgehalten. Letztere galten den Hutterischen als „einen falschen Schein des Gottesdienstes" habend, Beck, S. 226. Sonderlich in betreff der Erwählung und Sendung der Diener und ihrer Ämter, der Gemeinschaft, Ordnung im Hause Gottes, Kinderzucht, Absonderung von anderen Völkern (Gemeinden), „die sich auch Brüder nennen lassen", gingen sie verschiedene Wege.

Aber auch unter den anderen, den Nicht-Hutterischen Brüdern, traten Verschiedenheiten hervor, welche sogar zu zeitlichen Trennungen führten, aber — Beweis ihres Zusammenhaltens und einer, wenn auch nicht aktenmäßig formulierten, Organisation — doch in diesem Jahrhundert noch auf Kongressen beigelegt wurden. Wir kennen von diesen nur die zu Straßburg abgehaltenen.

Es gehören die von diesen Versammlungen ausgegangenen Sendschreiben mit zum Besten, was die Nicht-Hutterischen T. des 16. Jahrhunderts hinterlassen haben. Die erste wurde am 24. August 1555 abgehalten auf den Antrag niederländischer und Hoffmannscher (wohl Straßburger) Brüder. Es wurde daselbst über Menschwerdung und Dreieinigkeit verhandelt. Die Versammelten verstanden sich zu der Erklärung, die Streitigkeiten 5 seien vielleicht die Strafe für die Anmaßung, mehr wissen zu wollen, als was uns geoffenbart worden ist: man solle weiterhin sich damit begnügen, die Gebote Gottes im „abgestorbenen" Leben mit reinem und gelassenem Herzen zu befolgen. Auch wurde beschlossen, „das gottlose Leben und allen bösen Schein mehr zu strafen mit einer christlichen und gottesfürchtigen Lebensführung als mit dem Munde". Nicht hier, wie Beck S. 226 10 meint, sondern in einer anderen Versammlung, 1557 wiederum in Straßburg abgehalten, waren auch Brüder aus Mähren, jedoch keine Hutterischen, anwesend. In dieser (s. oben), in welcher auch der Streit zweier pfälzischer Aeltesten, Theobald und Fahrwendel, über die Erbsünde, welcher uns sonst unbekannt ist, abgethan wurde, gab sich nur das sehnlichste Verlangen nach Frieden und Einigkeit im „Hause Gottes" kund. Es wurde 15 auf die größte Mäßigung, namentlich in der Handhabung des Bannes, gedrungen und die Forderung der Ehemeidung (wenn einer der Ehegatten gebannt war) abgelehnt. Man widersprach also aufs bestimmteste dem im entgegengesetzten Sinne gehenden Wunsche Mennos und der meisten Niederländer, ohne doch im Schreiben an diese von dem Tone des herzlichsten Ermahnens und des Entgegenkommens abzuweichen. Noch haben im Jahre 20 1568 und 1607 Ältestenversammlungen, deren handschriftliche „Abreden" besonders über Sittenordnungen handeln und noch heute bei Emmenthaler T. aufbewahrt werden, Müller S. 50 ff., in Straßburg stattgefunden, welches für die süddeutschen-schweizerischen Gemeinden, auch für die Nicht-Hutterischen in Mähren, immer der Mittelpunkt war.

Ungemein weniger schroff als zwischen den Hutterischen und den umwohnenden Ka- 25 tholiken wurde allmählich der Gegensatz zwischen den deutschen T. und besonders den Kirchen, welche dem reformierten Typus zuneigten. Konnten doch diese dem Drängen der T. auf Kirchenzucht (den Bann) sowie ihrer Behauptung, daß weder Sakramente noch der Gehorsam gegen die Kirche, sondern der innere, selbsterlebte Glaube den Christen mache, ihre Zustimmung nicht verweigern. Es wurde denn auch z. B. von dem reformierten 30 Garnier dem hessischen Landgrafen widerraten, mit Gewalt die Kinder der T. zur Taufe bringen zu lassen, was die Lutheraner Flacius und Marbach als Gottes Forderung befürworteten, Niedners Ztschr. 1859, S. 213 ff. So überhaupt die Hessische, Pfälzische, Straßburgische Kirche: in letzterer hat vielleicht die Synode von 1539 ausdrücklich den Zwang zur Kindertaufe verworfen, Rathgeber, Straßb. im 16. Jahrh., 1871, I S. 194 ff.; Röh- 35 rich, Ref. im Elsaß, II, 111 f. Nun hatten diese Evangelischen es wohl auch bisweilen mit den schroffen, „die Gemeinschaft fordernden" Hutterischen, meist aber mit T. freierer Richtung zu thun. Ihnen galten letztere denn auch nicht mehr wie vor 1531 als Ketzer oder Feinde jeder göttlichen und weltlichen Ordnung, welche man mit Schwert und Feuer vernichten müsse, vielmehr als Irrende, welche wo möglich mit friedlichen Mitteln zum 40 Aufgeben ihrer Separation und für Vereinigung mit der Kirche zu gewinnen seien. Die Männer der Kirche treten jetzt mit den T. in religiöse Verhandlungen und suchen sich mit ihnen zu verständigen. So vor allem der diplomatische Bucer, dessen in Marburg 1538 auf Veranlassung des Landgrafen vorgenommenes Verhör der hessischen Brüder sehr zuvorkommend gehalten ist (Niedners Ztschr. 1858, S. 626 ff.). Es handelt sich hier um 45 fast dieselben Streitpunkte, welche später zu Frankenthal und in den bedeutendsten polemischen Schriften, wie schon vorher in dem ebenso scharfsinnigen wie ungerechten Werke Bullingers „Von dem unverschämten Frävel der Wiedertäufer", 1531, in ausführlicher Gestalt 1561 unter dem Titel: „Der Wiedertäuffern Ursprung u. s. w." erschienen, erörtert wurden. Dieselben betrafen die Gleichstellung des A mit dem NT, welche die T. verwarfen, die 50 Genugthuung Christi und seines Todes, Menschwerdung, Notwendigkeit der Werke, christliche Taufe, welche den T. als nicht identisch mit Beschneidung oder der Taufe Johannis galt, Eid und Obrigkeit, den Bann. Am klarsten sprechen die T. sich aus in ihrer „Verantwortung", welche, schriftlich weit verbreitet, von Bullinger seiner „Ursprung u. s. w." von 1561 angefügt wurde. Durch alle diese Verhandlungen spielten die beiden Fragen 55 hindurch: wird uns das Verdienst Christi äußerlich, juristisch zugesprochen, oder haben wir uns Christi Liebe und Wort innerlich anzueignen? sodann: ist die wahre Kirche die der Gott und Jesu in Liebe verbundenen Herzen, der auch in Liebe untereinander und in Gerechtigkeit des Lebens wandelnden Frommen, die nach apostolischer Ordnung sich einrichten? oder aber hat Gott die geschichtlich bestehende Kirche ein für allemal beauftragt, 60

jeden in sich aufzunehmen, sogar mit Gewalt hineinzuzwingen? beauftragt, vermittelst ihrer Sakramente und ihrer theologischen Geistlichen die Welt zur Seligkeit zu bringen?

Daß die T. sich der göttlichen Gewalt der Kirche, d. h. immer der organisierten Landeskirchen, nicht unterwerfen, das gilt immer als ihre Sünde, wozu dann erst ihre Leugnung des Gotteswortes in betreff der Genugthuung und der Menschwerdung und insbesondere der immer von ihnen hervorgehobene freie Wille hinzukommen: so noch sogar in Calvins Briefen vom 6. und 27. Februar 1540. Und diese Separation, die Unbotmäßigkeit der Kirche gegenüber, war es auch, welche von anderer Seite die Obrigkeit an ihnen rügte; nicht ihre religiöse, geschweige dogmatische Ketzerei. Noch weniger trieb sie Haß gegen diese fleißigen, begüterten, stillen und im übrigen gehorsamen Unterthanen. Nur ihren Ungehorsam der Kirche gegenüber konnte die konfessionelle Staatsordnung nicht dulden. Doch war es noch viel mehr dem Interesse der Obrigkeit zuwider, diese Leute durch Härte aus dem Lande zu treiben. Nur in der Schweiz galten Verordnungen, freilich schlecht genug ausgeführte, nach welchen sie das Gebiet räumen mußten, was zu thun sie aus religiösen Skrupeln sich weigerten, und wobei man sich zugleich bestrebte, ihr Vermögen im Lande zu behalten; etwaiger Verkauf ihrer Güter wurde verhindert. Sonst aber suchte man sie mit allen Mitteln zu halten, auch wohl, wie Landgraf Wilhelm von Hessen, aus Weitherzigkeitsrücksichten. Daher u. a. in Hessen wie in Bern bei aller Strenge gegen die Hutterischen Sendboten, welche zur Auswanderung drängten, die Sorge um das Vermögen der Kinder der ausgewiesenen oder gestraften T. Daher eben die von der Obrigkeit veranstalteten Versuche, in Religionsgesprächen die T. zum Eintritt in die Kirche zu bewegen. So das genannte Verhör zu Marburg, das Gespräch zu Pfeddersheim und besonders das zu Frankenthal (s. Bd VI S. 166), dessen Protokoll sogleich deutsch und holländisch gedruckt ist. Sowohl in diesen Gesprächen wie in Bullingers Mitteilungen über die Gründe der T. wird es klar, wie viele Mühe es den Theologen machte, ihren bibelkundigen, auch mit dem, was in Luthers und Melanchthons Schriften für ihre Ansichten sprach, s. o., vertrauten, überhaupt nichts weniger als ungebildeten oder unwissenden (es kämen deren so viele auf die Frankfurter Messe, wird geklagt, Niedners Ztschr., 1859 a. a. O.; Niezler S. 193) Gegnern gegenüber ihre Position zu behaupten. Auch gab der sittliche Zustand der Kirche und Pastoren den T. eingestandenermaßen nur allzuviel Anlaß, sich von diesen fern zu halten. So werden schon 1558 in Zürich und Bern Stimmen laut, welche für Gewissensfreiheit der T. plädieren, Ottius S. 179, u. passim, und gestattet man ihnen dort Beschwerden gegen die Mandate einzureichen.

Nicht weniger als das schonungslose Verfahren anderer Regierungen, hat dieser mit Schonung, sogar mit Anerkennung geübte, wenn auch immerhin starke Druck der Obrigkeit viele allmählich in die Arme der Kirche getrieben. Um 1600 sind die noch nach dem Marburger Verhör von 1538 blühenden hessischen Gemeinden fast verschwunden, und überall, auch in der Schweiz, begegnen wir sogar in dem Beamtenstande und anderen angesehenen Stellungen übergetretenen T. Auf die sich abschwächende Feindschaft von seiten des Staates und dessen Kirche antworteten viele — nur nicht die Hutterischen — auch ihrerseits mit einer gar nicht mehr so schroffen Haltung wie ehedem. Nicht die obrigkeitliche Kirche an sich ist jetzt allen ein anti-christliches Institut; nur wegen ihres Mangels an sittlichen Früchten verwerfen sie dieselbe. Sogar von der Kindertaufe geben sie bisweilen zu, diese könne, wenn sie auch nicht biblisch sei, doch nützlich sein, wenn eine christliche Erziehung ihr folge. „Auch bekennen wir, daß wir diejenigen, welche Kinder taufen oder taufen lassen, nicht gedenken zu verdammen, sonderlich die solches scheinen zu thun mit gutem Gewissen, dieweil sie sich auf die Beschneidung gründen u. s. w.“ (Niedners Zeitschr. 1858, S. 618). Es ist unter ihnen wohl auch schon im 16. Jahrhundert ausgesprochen: „es sehe so mancherlei Glaub in der Welt; er glaube, daß unter allen Völkern wer recht thue und Gott vor Augen habe, selig werde“, Ottius, S. 217; und ihr schon genanntes Liederbuch „der Ausbundt“ von 1583 trägt auf dem Titel: „Allen und jeden Christen welcher Religion sie seien unpartheyisch vast nützlich“, womit das Vorwort übereinstimmt. Auf diesem Standpunkte, schon im Gegensatz zu den ersten Zürichern und Hutt demjenigen Denks und Hubmaiers, nach welchen Gott nur auf persönliche Frömmigkeit und Rechtschaffenheit sieht, **kann** zwar eine vermittelst des Bannes abgeschlossene Kirche Frommer entstehen, aber ebensogut jene entgegengesetzte Strömung, nach welcher ein jeder sich jeder äußeren Kirche fügen kann. Es eignete überhaupt den Täufern so vieles, welches alles eher als Gemeinde-befestigend wirken mußte: der Mangel an formulierten theologischen Lehren, welche ihre Bekenner anderen gegenüber scharf abgrenzten; der offene Wahrheitssinn, mit welchem u. a. zu Frankenthal der dogmatischen Entschiedenheit

des Dathenus gegenüber die T. von so vielen Lehrpunkten gestanden: „das wissen wir nicht"; ihre Ausschließung von den Universitäten wie überhaupt von jeder höheren gesellschaftlichen Bildung; der Druck und die Hemmungen, denen sie immerfort von seiten der Obrigkeit unterworfen waren. Ohne Theologen und Gelehrte, Staatsmänner und Künstler, vermochten ihre beschränkten Kreise sich weder in freier Luft zu entwickeln, noch Einfluß 5 nach außen auszuüben oder sich auszubreiten. Die Gemeinden mußten wohl immer mehr zusammenschrumpfen. Dazu kam noch der Mangel an fester Organisation, auch bei allem brüderlichen Zusammenhange. In der Zeit der ersten Begeisterung verschlug dies nichts; als aber diese wich, was vermochte da den Bestand der Gemeinden zu erhalten? So lag nicht im Süden das Terrain, wo auf die Dauer ein blühendes Gemeinwesen sich be- 10 haupten, ein reges Leben in ihm emporkommen konnte, sondern anderswo, im Norden, in Holland. Mit den dortigen Brüdern standen die Süddeutschen zwar in Verbindung: doch kam es weder in Straßburg 1557 noch bei der Unterredung im Neckarthale 1575 zu bleibenden Verbande.

III. Anfänge der M. in den Niederlanden: bis 1536. S. de Hoop-Scheffer, Gesch. der 15 Kerkherv. tot 1531, 1873; Reitsma, Gesch. der Herv. Kerk [2], 1899.

In den holländischen Provinzen waren evangelische Anschauungen, besonders sakramentistische, d. h. die Leugnung des Sakraments, der Transsubstantiation, stark verbreitet, ohne sich jedoch, weil in des Kaisers Erblanden, öffentlich geltend machen zu können, als um 1530 vom Niederrheine und von Ostfriesland her die T. Einfluß gewannen. Ihre Spuren vor 1530 20 (Albert v. Münster in Maastricht 1524 u. s. w.) sind alle fraglich. Am Niederrheine war der anabaptistische Geist sehr rege, s. Rembert, Wiedert. in Jülich. Die persönliche Frömmigkeit trat der Kirche und ihren Sakramenten, teilweise auch der Kindertaufe entgegen; Konventikel von Brüdern kamen vor. Gerh. Westerburg übte hier seinen Einfluß, sowie 1528—1532 die Prediger im Amte Wassenberg, u. a. Heinrich Roll, welche später alle 25 nach Münster gezogen sind. Auch in Ostfriesland war der Anabaptismus nichts weniger als unbekannt; dort wie weitaus im Norden: Gegner der Kindertaufe war seit 1524 Heinrich Rever in Wismar, welcher auch die Fußwaschung befürwortete, Crain, Ref. in W., S. 35 ff. Zu Emden arbeitete und taufte 1530 der beredte apokalyptische Melchior Hoffmann, s. die Arbeiten Leendertz' und Zurlindens, welcher der Kirche gegenüber die 30 Schrift und den Bund (die Gemeinde) der Gläubigen vertrat, daneben Gehorsam gegen die Obrigkeit, Wehrlosigkeit und sittliche Reinheit predigend. Nach Straßburg zurückgekehrt, setzte er Jan Volkerts Trijpmaker als Bischof ein, welcher sich aber bald nach Amsterdam (zurück-?)wandte, dort die erste holländische Gemeinde gründete, aber schon am 5. Dezember 1531 mit neun anderen enthauptet wurde. Von ihm war in Emden am 10. Dezember 35 1530 Sicke Freerks Snyder getauft worden, der am 20. März 1531 in Leeuwaarden mit dem Schwerte enthauptet wurde. Überaus schnell finden sich jetzt überall in Holland, Seeland, Friesland „Bundgenossen", und zwar in großer Zahl: die Bekenntnisse Gefangener reden z. B. von 3500 in Amsterdam, 400 in Kampen: Cornelius, Die niederl. Wiedert, S. 39. Sehr begreiflich: die evangelisch-gesinnten Prediger hatten vor der blu- 40 tigen Verfolgung das Land verlassen oder hielten sich an die hier freilich nicht strenge durchgeführten Ordnungen der Kirche. So fanden die heilsbedürftigen Herzen nur bei den neuen Gläubigen Befriedigung. Diese aber, ohne gebildete Führer dem eigenen Forschen in der halbverstandenen Bibel mit ihren mächtigen Worten und Bildern überlassen, von der tagtäglichen Todesgefahr sowohl zur Zurückgezogenheit mit allen ihren geistigen Gefahren 45 getrieben als auch oft überreizt, standen jedem Appell an ihre Phantasie offen. Sie sind sämtlich Hoffmannschen Geistes: die Taufe ist das Bundeszeichen, um beim Anbruche des nahenden Reiches Christi an diesem teil zu haben. Doch zeigen sich viele als stille, rechtschaffene Fromme, auch nachdem im November 1533 Jan Matthysen als Elia, der nächste Vorläufer des Reiches, aufgetreten, und die zuwartende Haltung eine aktive, bald aggres- 50 sive geworden war, auch als von einer Minorität Versuche, sich fester Orte zu bemächtigen, von November 1533 bis Mai 1535 unternommen wurden. Dies geht hervor aus den uns bekannten Gerichtssprüchen, dies auch, trotz Obbe Philips' Klage in seinem Bekenntnisse (Widerruf) über die Verwirrung und den Fanatismus vieler, welchen er und sein Bruder Dirk nicht zu steuern vermocht hatten, aus der Thatsache, daß am Handstreich 55 gegen Amsterdam am 11. Mai 1535 nur 40 bis 50 von den vielen Täufern sich beteiligten, während ihr Bischof Jakob van Campen jede Gewalt verurteilte, Hand. Mij Letterkunde, 1886, S. 60. Nach Münster, der von Gott zum neuen Zion auserwählten Stadt, sind 1534 besonders aus Holland und Friesland, aber auch vom Rheine und aus Westfalen reine mit unreinen Elementen vermischt zusammengeströmt; erstere wurden 60

dort von letzteren, besonders von Johann von Leyden fortgerissen; ihre Ideale in den Schriften des tüchtigen Bernh. Rothmann, noch aus der belagerten Stadt verbreitet, und aufbewahrt. Die vollständige Bibliographie über das Wiedert. Reich in M. von Bahlmann, Ztschr. für vaterl. Gesch. Westfalens, 1893, S. 119 ff.; Cornelius; Keller; Kerssenbrochs Wiedert. Gesch., herausgeg. von Detmer, 2 Bde, 1900. Waren nun auch dort die Zustände, von den Zeitgenossen in den schwärzesten Farben gemalt, traurig genug, so hat doch etlichen ein ehrlicher, wenn auch fanatischer Glaube nicht gefehlt. Mit der Eroberung Münsters am 24. Juni 1535 folgte die Ernüchterung. Der Gedanke an die Gewinnung irdischer Herrschaft, seit 1533 die Verirrung einer Fraktion, fällt dahin: erst hie und da, besonders in Westdeutschland, noch schwach vertreten, wird sie später nur noch ein paarmal wieder aufgegriffen von verbrecherischen Elementen, um bei ihren Greueln unter religiöser Maske Anhänger zu gewinnen. Die Zusammenkunft in einem Dorfe bei Bocholt (Westfalen) im August 1536 entschied die Trennung, wenn auch ohne Feindschaft, zwischen denen, welche die Hoffnung auf ein irdisches jedoch nicht mit Gewalt herbeizuführendes Reich nicht aufgaben, und denen, welche das Reich in die Gemeinde sittlich Wiedergeborener setzten, den Gesinnungsgenossen des Obbe und Dirk Philips, welche im Dezember 1536 sich in Menno Simons (s. d. A.) einen Führer suchten. Den Gegnern aber bis in die Schweiz, Thüringen, Polen und nach Mähren hin bot Münster auf Jahrzehnte den Beweis der Abscheulichkeit und Gefährlichkeit der M. und die Rechtfertigung für die blutigen Verfolgungen, trotz ihrer Proteste: verabscheuten sie doch selber ja Münster und beeiferten sie sich jetzt erst recht wehrlos zu sein, allem staatlichen Wesen fremd, das Kreuz, nicht irdischer Sieg ihr Streben. Die Verfolgungen haben dann sie im Norden in die Ferne getrieben, nach Eiderstadt und Mecklenburg, besonders nach England (1535 ihr erster Märtyrer in London) und Preußen, woselbst ihnen manche Sympathien u. a. der ihnen nahestehenden Schwenckfeldisch-Gesinnten entgegengebracht wurden, sie unter den holländischen Elemente vertreten waren, und, obwohl 1532 und 1536 offiziell vertrieben, sich doch behauptet haben, s. Mannhardt, Die Wehrfreiheit, 1863, S. 68; Tschackert, Urkundenbuch, 1890; Joachim, Politik der letzten Hochmeister, 1895. Auch französisch redende M. gab es schon um 1536, wohl im wallonischen Belgien, Genf, Straßburg; sogar in Schweden kommen sie vor, Lundström in Kyrklig Tidskrift 1896. In Bocholt waren Vertreter aus verschiedenen Ländern anwesend oder erwartete man solche. Es bildeten ja noch alle die e i n e, freilich in ihren Ordnungen sehr verwirrte „Gemeinde Christi".

IV. Die M. im Norden, besonders in Holland, 1536—1580 (1640). S. Hoekstra, Beginselen der oude Doopsgez., 1863; auch den A. Menno.

Von 1536 an schaffen die Ältesten Menno, Dirk Philips, Adam Pastor, Gillis von Aachen, Lenaert Bouwens u. a. in der Verwirrung Ordnung und führen sie von allen anerkannte Regeln ein. Es kommt eine wenn auch schriftlich nicht fixierte Organisation zu stande. In immer wachsender Zahl fielen der Gemeinde Seelen zu, welche in Schriftlektüre und populärer Predigt, in der schriftgemäßen Taufe, im nicht mysteriösen Abendmahle, im Kreise der Gläubigen, welcher vermittelst des Bannes sittlich tüchtig erhalten wurde, die Sicherheit und Rettung fanden, welche die katholische Kirche, deren Priester und Sakramente als seelenbetrügerisch galten, nicht boten, und deren sie in den Niederlanden, welche einer evangelischen Kirche entbehrten, sonst nicht teilhaftig werden konnten. Von einer eigentlichen Bekehrungsarbeit an Katholiken spüren wir nichts. Dagegen galt es, die echte Gemeinde Christi zu festigen gegenüber den z. B. in Ostfriesland und Preußen ohne Bann und mit obrigkeitlich ernannten und besoldeten Theologen, also nicht von den Gläubigen allein konstituierten Landeskirchen, sowie gegenüber dem Davidjorismus, welcher nicht gewillt war eine offen auftretende Gemeinde zu bilden und, eine im Dunkeln sich weit verbreitende Richtung, die Seinigen nur allzu vielen sittlichen Gefahren aussetzte. Immer haben Menno und die Seinen sich aufs eifrigste dagegen verwahrt, eine „Sekte" zu sein, nur Konventikel zu bilden. Vielmehr seien sie d i e Kirche, d i e Gemeinde Christi. Das ist ja mit ihre Bedeutung, daß sie und nur sie im 16. Jahrhundert nicht in der weltlich bleibenden Kirche zu verbessern suchten, sondern an ihrer Stelle die alte, apostolische wieder aufzurichten sich für berechtigt gehalten haben. Nicht so, wie ihnen oft vorgeworfen ist, daß sie mit der Geschichte brachen: haben sie sich doch vielmehr fleißig auf die Kirchenväter berufen. Denn wie der Apostel zeitweilig verdunkelte Kirche wollten sie wieder aufrichten, freilich nicht eine Fortsetzung der mittelalterlichen, weltlichen Kirche sein.

Die unermüdliche Arbeit der Ältesten, von welchen Lenaert Bouwens laut seiner noch vorhandenen Taufliste über 10251 Täuflinge hatte, wohl mehr noch (denn hervorragende Männer waren diese meist nicht) die Anziehungskraft der volkstümlichen Frömmigkeit der

Brüder haben diesen Zweck vollständig erreicht. Auch haben weder die grausamen Verfolgungen der katholischen noch der Druck und die damit verbundenen Versuche sie mit der Kirche zu vereinigen der evangelischen Kirche und Obrigkeiten bis etwa 1570 der Gemeinde Einhalt gethan. In diesen Verfolgungen sind in den Niederlanden von 1530 an 2000 Personen kraft Gerichtsspruches hingerichtet worden, von diesen 1500 M.; die letzten im Norden Reitse Ayseß, 1574 zu Leeuwarden verbrannt, im Süden Anneken Uuttenhove, 1597 bei Brüssel lebendig begraben. S. Bibliographie des Martyrologes, Gent 1890; v. Braght, Martelaersspiegel, 1660 und 1685, auch deutsch und englisch; über v. Braghts mit Unrecht angefochtene Glaubwürdigkeit Cramer in Doopsgez. Bijdr. 1899. Die sehr vereinzelten Fälle eines sich zum Tode vordrängenden Fanatismus sowie des Glaubens an Wunder und göttliche Strafen thun der erschütternden Geschichte dieser Blutzeugen, einfacher Bürger und Frauen, keinen Abbruch. Doch bleibt bei der Allgemeingiltigkeit der Blutplakate rätselhaft, wie deren Zahl nicht viel größer gewesen ist: z. B. in Friesland findet sich zwischen 1559 und 1571 nur eine Hinrichtung, während doch 1567 die Gemeinde in Harlingen 1700, die in Franeker 1300 Seelen zählte: Brandt, Hist. der Ref. I, 410. Vorhin, seit 1540, sind die T. am zahlreichsten in Flandern und Brabant.

Die Verfolgungen haben immerfort, besonders seit 1550, Hunderte aus den südlichen Niederlanden in die nördlichen, dann wieder aus beiden in andere Länder getrieben, wo sie schon sowohl durch vorherige Einwanderung, als auch durch selbstständige Regungen des Anabaptismus feste Sitze hatten. Nirgends war ihnen ein so sicherer Aufenthaltsort beschieden und hat sich ein so bedeutender Teil ihrer inneren Geschichte abgespielt wie in Ostfriesland. Von Emden gingen ihre Biestkens-Bibeln aus, nach ihrem Drucker genannt, aus Luthers Übersetzung ins Holländische übertragen und noch im 19. Jahrhundert hier und da benutzt; dort ist von Todesurteilen nie die Rede gewesen und traf sie der Brüsseler Regierung zum Trotze keine Austreibung (s. bes. ten Cate; Müller, Die M. in Ostfriesl. 1882 u. 87). In Westfalen (Gespräch zu Lemgo: Keller in Westd. Ztschr. 1882; Schauenburg, Die T. in Oldenburg, 1888), in Kleve, Jülich, Berg, in und um Köln, Aachen, Odenkirchen gab es, und zwar seit etwa 1550, geordnete und mit den holländischen in regem geistigen Verkehr stehende Gemeinden, s. Rembert u. d. Inv. d. Amst. Archivs, worin auch dann und wann eine Hinrichtung stattfand. So des Thomas von Imbroick 1550 in Köln, dessen Briefe und Märtyrergeschichte öfters herausgegeben und überall, bis in die Schweiz hinein, verbreitet wurden, und im selben Jahre des Hans Raiffer samt anderen in Aachen (s. o.). Ferner entstanden neue Kreise oder Gemeinden in Holstein, s. ten Cate und Hansen in Schriften d. Vereins f. Schleswig-Holst. Kirchengesch., 1900 und 1901; in Wismar und Rostock, Hofmeister, Zur Gesch. u. s. w., Schwerin 1885; auf den Besitzungen der Äbtissin von Ribnitz, Schröder, Evang. Mecklenburgs, 2, 137; besonders aber war nebst Emden die Vorstadt Danzigs, Schottland, ihr Hauptsitz. Dort wohnte Dirk Philips, während in Elbing und in Montau bei Graudenz schon 1552 sich Gemeinden finden, sogar in Wisby auf Gothland, Twisck, Chronyck II, 1146. Es hängt diese ihre Verbreitung enge zusammen mit der holländischen Schiffahrt und dem Heranziehen holländischer Landwirte und Wasserbaukundiger, besonders um Länder trocken zu legen. So noch tief ins 17. Jahrhundert. S. Hansen; Müller, Die M. in Ostfr. II; Mannhardt. Für alle diese M., welche von denselben Ältesten regiert wurden, war denn auch das Holländische nicht allein die gottesdienstliche Sprache; auch Schriftstücke und Briefe sind holländisch abgefaßt, wie solches bis ins 18. Jahrhundert der Fall geblieben ist.

War oder wurde in fast allen genannten Ländern der reformierte Typus der vorherrschende, so hatten selbstverständlich sich die M. hier diesem gegenüber am meisten zu wehren, gleichwie umgekehrt die Reformierten sich überall von den M. bedroht fühlten. Dies um so mehr, als in einzelnen Hinsichten die Verschiedenheit nur eine graduelle war, die Ref. z. B. die Kirchenzucht, also die Idee einer reinen Gemeinde, im Prinzip nie gänzlich fallen ließen, und auch bei ihnen das Laienelement sowie die Selbstständigkeit der Gläubigen doch irgendwie sich geltend machten. Dagegen waren immer wieder die Ansprüche der Kirche, ihrer Prediger, ihrer Taufe, auf alleinige Macht über und Giltigkeit für die sämtliche Bevölkerung sowie die Verstaatlichung von Religion und Kirche Gegenstände der Bekämpfung von seiten der M.; wie von seiten der Reformierten die Ansichten der M. über Staat, Krieg, Eid u. s. w. und besonders ihre Lehre über die Menschwerdung Christi. Letztere blieb die Hoffmannsche (s. den A. Menno): Gottes Sohn ist Mensch und zwar nur Mensch g e w o r d e n, Evang. Jo 1, 14[a], in einen Menschen v e r w a n d e l t.

Jesus hat bei der Empfängnis von der Maria nichts entnommen; von einer Einheit zweier Naturen ist nicht die Rede. Nicht mit Unrecht witterten die Reformierten dahinter eine unitarische Neigung. Über diese Punkte haben die ersten reformierten Prediger in Belgien, so de Bray, Verfasser des Racine etc. des Anabaptistes, 1565 und noch achtmal herausgegeben, auch holländisch, sich viel mit den M. zu schaffen gemacht; über dieselben handelten die Gespräche des Menno mit a Lasco 1544, mit Mikron 1553, sowie noch später das große Emdener Gespräch von 1578. — Als in Holland nach der Erhebung von 1572 die Obrigkeit und ihre Kirche reformiert wurden (es haben auch Waterlanders s. u. Wilhelm von Oranien bei seinem Befreiungswerke finanziell unterstützt), da hat schon die erste holländische ref. Synode 1574 die Obrigkeit gebeten, keinen M. zu dulden, er leiste denn den Bürgereid, und die seßhaften M. zu drängen, ihre Kinder taufen zu lassen und zur Kirche zu kommen. Der Oranier aber hat sie 1577 nicht nur in ihrer bürgerlichen, sondern auch in ihrer Bekenntnisfreiheit geschützt, welche, obwohl sie oft von der ref. Staatskirche und ihren Predigern angefeindet wurde, und wenn sie auch nicht auf einen Rechtsgrund, sondern auf die thatsächlichen Verhältnisse und auf die verbriefte Gunst der Obrigkeit sich stützte, doch ihnen immer gewahrt geblieben ist. Damit war der feste Bestand ihrer Gemeinden und Grundsätze in Holland gesichert. Hier galt seit der Utrechter Union 1579 Gewissensfreiheit. In England, wo ihrer nicht weniger waren, s. Newmann, Hist. of antipaedobaptism, Philad. 1897, p. 343—390, und wo wie in Holland manche zwischen M. und Reformierten schwankten (s. die Klagen in der Fremdlingsgemeinde zu London über anabaptistische Elemente, Bonet-Maury, Des origines du Christ. unit., 1881), sind kurz nach 1580 erstere mit Independenten (Puritanern) verwachsen. Sie blieben mit den M. in Amsterdam in Verbindung; aus ihnen ging 1614 Leonh. Bushers namhaftes Religious Peace or a plea for liberty of conscience hervor, öfters und noch 1846 herausgegeben; aus ihnen 1641 die (General-) Baptists mit völlig mennonit. Gemeinde-Einrichtung; um 1640 leben sie, als Anabaptists verschrien, wieder auf, werden aber bald zu Independenten oder Quäkern.

Wie sie von 1530 bis 1580 durch schwere Kämpfe die Idee der Freikirche gerettet haben, so haben sie fast ein Jahrhundert lang die schwierigsten inneren Streitigkeiten durchmachen müssen, bevor ihr Grundsatz der „einen reinen“ Gemeinde sowie der der Gemeinderegierung, welche von der Frömmigkeit der nur an Gottes Wort sich orientierenden Gläubigen bestimmt wurde, in eine unter den obwaltenden Verhältnissen mögliche Form gebracht war, und ihr Demokratismus sich zum Independentismus ausgebildet hatte. In Streitigkeiten über den Bann Unwürdiger und die Meidung, nicht der Welt, sondern der abgefallenen Gläubigen, sowie alles dessen, was mit weltlicher Kirche und Religion verbunden war, haben diese Fragen ihren Ausdruck gefunden. Was sie sonst kennzeichnet, ist Leugnung der Erbsünde und das Betonen des freien Willens, die konsequente Anwendung des sittlichen Maßstabes auf alles: Wiedergeburt z. B. ist Besserung des Lebens, das „platte Gebot“ und Beispiel Christi, welche Gehorsam fordern, ist das Christentum; sowie Gleichgiltigkeit gegen alle scholastischen Dogmen. Es war wohl aus Scheu, einigen Bibelstellen nach traditioneller Auffassung untreu und damit vom damals allgemein giltigen Christentum ausgeschlossen zu werden, wenn Menno den Adam Pastor bekämpfte, Dirk Philips ihn sogar bannte, weil derselbe die Trinität ausdrücklich verworfen: Christus sei den Werken und der Gesinnung, nicht aber dem Wesen nach mit dem Vater eins; denn er hätte, wäre er Gott gewesen, nicht in Gethsemane Gott bitten können, s. d. A. Menno. Ferner waren für die M. weder Taufe noch Abendmahl, welch letzteres sie nach Zwinglischem Ritus durch Herumreichung (die Herrnhuter haben diese später von ihnen entlehnt) feierten, eigentlich Sakramente, und wurde in ihren Versammlungen lautlos gebetet; nur die deutschen beteten laut, was seit dem 17. Jahrh. langsam auch in Holland durchdrang. Um Gemeinde, Bann, Meidung drehte sich ihr Entwickelungsgang. Die Ältesten regierten kraft der Vorschriften der Pastoralbriefe gemeinschaftlich, so durch ihre Wismarer Beschlüsse von 1553, die ganze Gemeinde, wenn auch in entlegenen Ländern, in England und Flandern, jede lokale Gemeinde wohl mehr für sich bestand. Ihnen lag es ob, zu taufen und das Abendmahl zu reichen. Sie wurden nicht, wie erst um 1560 aufkam, von der Gemeinde gewählt — dieses anzunehmen verbietet schon Adam Pastors „Underscheit“, 1553 —, sondern durch Kooption und durch Händeauflegung, also kraft apostolischer Succession, eingesetzt. — Aus dieser Gemeinschaft schieden sich 1555 die „Waterlanders“, welche den Bann ohne vorhergehende Warnung sowie die Meidung in anderen als religiösen Verhältnissen, besonders in der Ehe verwarfen, überhaupt Duldsamkeit und Nachgiebigkeit den strengen Ordnungen der Ältesten entgegensetzten: eine vollständig von

der bisherigen gesonderte Gemeinschaft. Sodann wurden 1559 dieser selbigen milderen Ansichten wegen die Hochdeutschen, auch die in Holland ansässigen, gebannt. In den Jahren 1566 und 1567 spaltete sich die Gemeinde selber in die Friesen und die Flämischen. Letztere erlaubten sich größeren Luxus in der Kleidung, drängten auf schrofferes Verhalten der „Welt" gegenüber und beanstandeten einige organisierende und zentralisierende Anordnungen der Ältesten: Streitpunkte, welche, als die Parteien sich gegenseitig gebannt hatten, am Ende in die eine Frage ausliefen, welche von beiden sich dabei am genauesten durch Gottes Wort hätte leiten lassen und also, — und zwar ausschließlich sie, — beanspruchen könnte, die eine echte Gemeinde Gottes zu sein. Jetzt fing jede an, den, welcher, in der anderen Partei schon getauft, bei ihr Aufnahme suchte, wiederum zu taufen. Es knüpften sich von 1589 an, als der milde gesinnte Lubbert Gerrits von den Friesen gebannt wurde, manche Meinungsverschiedenheiten an die genannte Frage. Ist diese Wiedertaufe, sind Bann wie Ehemeidung bei Mischehen mit M. einer anderen Partei gottgefällig? oder (so später) lautes anstatt schweigenden Betens im Gottesdienst? oder neue Lieder? oder geschulte Prediger? Darf man diese oder jene bis dahin getrennte Gemeinde ohne geleistete Buße in die eigene, d. h. ja in „Gottes Gemeinde" aufnehmen? Es führte dies zu endlosen Zersplitterungen in neue Gemeinden oder Kirchen, welche dann Gemeinden in vielen Städten und Dörfern umfaßten: Huiskoopers, Alte Friesen, Lukas Philips' Volk, u. s. w. Wie stellen wir dem Herrn seine eine, ungeteilte Gemeinde dar? wie bewahren wir dieselbe rein, d. h. nicht sündlos, sondern unbescholten und vor allem rein von jeder Abweichung von des Herren Ordnungen der Schrift? Um diese Fragen drehte sich das Lebensinteresse dieser treuen Herzen. Mit der inbrünstigsten Liebe haben sie diese Gemeinde geliebt und ihre eigene Verantwortlichkeit für dieselbe schwer empfunden. Doch als sie sich immer wieder in den zeitweilig erreichten Idealen getäuscht sahen und die Zersplitterung kein Ende nahm, da näherten viele seit 1600 sich doch immer mehr dem Standpunkte der Waterlanders. Diesen galt die Gemeinde als nicht nach göttlichen, sondern nach menschlichen Ordnungen bestehend. Sie erkannten denn auch jeder lokalen Gemeinde einiges Selbstbestimmungsrecht zu, indem dann mehrere sich in Versammlungen, zuerst im Jahre 1568, über gemeinsame Regeln einigten. Die Streitigkeiten nötigten aber oft auch die anderen dazu, die Entscheidung in die Hände der Mitglieder jeder Gemeinde zu legen. Doch wurde daneben das Ältestenregiment aufrecht erhalten: bei den am treuesten die Tradition fortsetzenden „Alten Friesen" und „Alten Flämischen" in den Niederlanden bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, in Preußen, wo (ebenso wie in Ostfriesland und Holstein) die Gemeinden im 16. und 17. Jahrhundert dieselbe Geschichte durchgemacht haben, und in Rußland bis heute. Nur einige dieser alten Friesen und Flämischen hielten dabei den Anspruch fest, für sich „die Gemeinde Gottes" zu bilden, wenn auch nie in exklusiverem Sinne als manche pietistische Partei derartiges von sich ausgesagt hat; sodann Wiedertaufe und Fußwaschung, was alles um 1780 in Holland ein Ende genommen hat.

Für alle die anderen M. aber, eben die letztgenannten ausgenommen, also für die übergroße Majorität, fängt um 1590 der Prozeß an, welcher durch alle Streitigkeiten und Trennungen hindurch und mitveranlaßt durch die innere Abneigung gegen solche Spaltungen, zum friedlichen Zusammenleben der einander gegenüber gänzlich autonomen Gemeinden führte; in jeder wählen die Mitglieder ihre Prediger und regieren selber. Die M. sind Independenten geworden.

V. Die M. in den Niederlanden und in Norddeutschland, 1580 (1640) bis 1700. S. ten Cate; van Douwen, Socinianen en Doopsgezinden, 1898.

Nachdem schon von 1577 an die Waterlanders und ihr tüchtiges Haupt Hans de Ries (1553—1638) daran gearbeitet hatten, ihre eigenen und wo möglich auch andere Gemeinden zu einem geordneten Bunde ohne schroffe Anwendung des Bannes zu vereinigen, schlossen auch die milder Gesinnten unter den anderen immer mehr Frieden oder vereinigten sich. Zuerst Friesen und Hochdeutsche beim Konzept von Köln, am 1. Mai 1591, welchem viele Waterlanders beitraten. Von da an bis 1640 fanden fortwährend dann und wann derartige Vereinigungen statt, entweder zwischen den Gemeinden verschiedener Parteien am selben Orte oder zwischen viele Gemeinden umfassenden Gruppen. Es lag mit an anderen lokalen Differenzen, wenn noch lange an manchen Orten deren mehrere nebeneinander bestehen blieben: in Amsterdam z. B. im Jahre 1700 noch sieben, in Haarlem vier, in manchem größeren Dorfe drei. Diese Vereinigungen haben zuerst bei den M. Bekenntnisschriften veranlaßt: außer dem genannten Konzept von Köln das Bekenntnis des Hans de Ries und Lubbert Gerrits, bei der Vereinigung (1615) zwischen Waterlanders und einer Gemeinde von englischen Brownisten oder Independenten, welche, in der Heimat unter mennonitischem Ein-

flusse entstanden, später nach Amsterdam übergesiedelt war, aufgesetzt; das Bekenntnis von Delzweig (het Olijftaxken) 1627, das des Jan Cents 1630, das Dordrechter des Adriaan Corneliſz 1632. Alle diese Bekenntnisse, ein Novum unter den M., beabsichtigten indessen nicht, wie anderswo die symbolischen Bücher, irgend einer Lehre eine juristisch zu Recht bestehende Giltigkeit zu verleihen, sondern nur die gegenseitige Verständigung zu erleichtern. Eben mit dieser Verständigung gab man nun den Anspruch, allein die echte Gemeinde Christi zu sein, auf; wie denn die Illusion, diese vermittelst apostolischen Ältestenregiments und schroffer Meidung herzustellen, schon seit 1600 immer mehreren abhanden kam. Alle Bekenntnisse gingen denn auch von der fortschrittlichen Richtung aus, während die an Gemeinde Gottes und Bann hangenden Parteien, die Alten Friesen und Flämischen, all solches Menschenwerk und „Lehren" aufs schärfste verurteilten. Gottes Wort, welches die Gemüter zum bußfertigen, frommen und rechtschaffenen Leben wiedergebiert, das allein genüge. Ohne Frage jedoch bedeutete die Abfassung genannter Schriften auch eine wachsende Neigung zu einem theologisch ausgebildeten (wenn auch freisinnigen), lehrhaften Christentum.

In vielen der genannten Streitigkeiten über die Gemeinde war nämlich ein ganz anderer Streit, der über eine „Lehre", bisweilen bedeutend mit zu Worte gekommen. Seit etwa 1580 erhielt der von jeher unitarische Zug unter den M. neues Leben durch die Sozinianer, welche besonders durch Vermittelung der Danziger Gemeinde Verbindungen mit ihnen suchten. Und wenn auch der einflußreiche Hans de Ries die Sozinianer hart bekämpfte und 1626 das antisozinianische Bekenntnis von zwölf angesehenen Waterländischen Predigern zuwege brachte; wenn auch der nicht weniger tüchtige flämische Älteste Jaques Outerman, mit Recht von den reformierten Predigern des sogar in Holland verpönten Sozinianismus angeklagt (lehrte er doch wie Pastor, der Sohn sei nicht dem Wesen, sondern dem Willen und den Werken nach mit dem Vater eins; Gott sei zwar seiner Kraft, nicht aber seinem Wesen nach allgegenwärtig; auch seine Allwissenheit sei beschränkt; der Sohn, dessen Präexistenz er freilich beibehielt, sei nackter („purer") Mensch „geworden"; der Glaube an den auferweckten M e n s c h e n Jesus verbürge seinen Mitmenschen ihre Auferstehung), bei den Staaten sich i. J. 1626 durch ein freilich sehr verklausuliertes Bekenntnis reinigen mußte: im Jahre 1658 konnte Hoornbeek (Summa, p. 371) schreiben: Anabaptista indoctus Socinianus; Socinianus autem doctus Anabaptista. Auch in dieser Hinsicht waren wiederum die, welche in Beziehung auf Gemeinde und Lebensführung am strengsten waren (die Alten Flämischen) die dogmatisch freisinnigsten. Nicht weniger als mit den Sozinianern standen viele M. mit den Remonstranten in Verbindung. An deren Seminar, unter Curcelläus, a Limborch, Clericus, Wettstein suchte mancher M. seine theologische Ausbildung. In Rotterdam strebte man sogar die Vereinigung beider Gemeinden an. Galt doch unter den Remonstranten die Spättaufe so gut wie die Kindertaufe, und war ihre antidogmatische Geistesrichtung der der M. verwandt. Aus beiden, besonders aber der letzteren, rekrutierten sich die Kollegianten oder Rijnsbürger mit ihrem sich über alle kirchlichen Verschiedenheiten hinwegsetzenden, eigentlich antikirchlichen Christentum und ihrer 1622 den Sozinianern entnommenen, nicht kirchlichen, sondern privaten Untertauchungstaufe. Ersteres, die Ansicht nämlich, jede sich für d i e christliche ausgebende Kirche sei vom Übel und das Christentum eine Lebensrichtung, welche nur freie Vereine erlaube (s. oben Denk, Hubmaier), verstummte unter den M. nie gänzlich. Doch blieben auch die Kollegiantischgesinnten ihren Gemeinden als Vereinen angehörig.

Diese ganze sozinianische und antikirchliche, freisinnige Bewegung war aber mit pietistischen u. a., mit den Quäkern, den Fox und Penn, persönlich befreundeten Elementen stark durchsetzt. Ältere Schriften Denks und Endtfelders wurden wieder gedruckt und gelesen; auch in frommer Liederdichtung vieles geleistet. S. Hylkema, Reformateurs, 2 Bde, 1900—2. Sie fand indessen auch lebhafte Opposition, welche 1664 in Amsterdam zu der Trennung einer freisinnigen und einer konservativen Gemeinde führte: man nannte sie wohl „Lamisten" und „Zonisten" nach den Giebelzeichen ihrer Kirchengebäude. Die Gemeinden in Holland und sonstwo ergriffen fast alle für die einen oder die anderen Partei. Die Lamisten hatten einen ebenso beredten als angesehenen Führer in Galenus Abrahamsz de Haan, Prediger und Arzt in Amsterdam 1622—1706. Die Sonnisten (van Braght, Schijn), in ihrer Sorge, die, wenn auch nicht allzu strenge geforderte ewige Gottheit des Sohnes und seinen genugthuenden Tod sowie den bleibenden Charakter des kirchlichen Instituts und der „Sakramente" zu retten, griffen im „Verbondt van Eenigheid" 1664 zum bedenklichen Mittel der Autorität der älteren „Bekenntnisse". Diese sollte „das Band des Glaubens und der Liebe aufrechterhalten und der weiteren Zerrüttung der Ge-

meinden vorbeugen". In diesem Streit sind die alten Parteinamen, Flämischen u. s. w., untergegangen. Es war aber von einander bannen, bald sogar von einer feindlichen Haltung nicht mehr die Rede, wenn auch die administrative Trennung in Amsterdam bis 1801 gedauert hat. Schon 1672 bei der Unterstützung der schweizerischen Glaubensgenossen und seitdem fortwährend bei manchem Anlasse wirkten beide Parteien brüderlich zusammen. 5 Noch geriet man um 1700 anderswo in Spannung über open oder close Kommunion, Zulassung oder Abweisung Nicht-Spätgetaufter und Nicht-Wehrloser beim Abendmahl. Von den deutschen Gemeinden wurden nur Hamburg und die Holsteinischen in den Streit gezogen. Dort hatten sich 1648 die Dompelaars (Untertaucher) von den Gemeinden getrennt und bildeten diese bis um 1730 eine eigene. Auch gab es 1668 bis 1722 schwere 10 Zerwürfnisse zwischen liberalen-pietistischen Elementen und der Majorität, welche sich zu den Sonnisten hielt.

Das ganze 17. Jahrhundert hindurch wurden die M. noch als Verächter der Kirche und Leugner christlicher Lehren, der Erbsünde, Prädestination, Gottheit Christi u. s. w. von den reformierten Predigern in Streitschriften und sonstwie angefeindet. Bis um 1650 15 machten diese oft die Macht der herrschenden Kirche aufs nachdrücklichste gegen sie geltend, traten z. B. in den Gottesdiensten der M. auf, diese zu bekämpfen; bisweilen, z. B. 1651, wußten sie die Obrigkeiten zu bewegen den M. die Gründung neuer Gemeinden wenigstens offiziell zu verbieten. Doch bedeutete solches wenig bei der ununterbrochenen Religionsfreiheit und Fürsorge, deren sie sich von seiten der Regierung, der Staaten erfreuten. Ihre 20 Wehrlosigkeit und Eidesverweigerung sind immer respektiert worden; auch wurden sie meist auf dem Rathause (in Holland galt Civilehe) getraut. Nur war ihnen, wie allen Nicht-Reformierten, seit 1618 der Zutritt zu obrigkeitlichen Ämtern meist verwehrt: die Waterlanders hatten vorher die Annahme städtischer Regierungsposten nicht verweigert. Doch ließen es schon ihre Zahl und ihr bei Gediegenheit und stillen Sitten wachsender Reichtum ihnen nicht 25 an Einfluß fehlen. Von 1580 bis 1660 betrug die Zahl in den Niederlanden vermutlich reichlich 200000, mehr als ein Zehntel der Bevölkerung; darunter so wenig Adlige wie Leute aus den niedrigsten Ständen. An der ostindischen Kompagnie beteiligten sich auch M., bis diese zu Eroberungs- und Gewaltmaßregeln schritt. Da sie wiederholt, 1666 und 1672, dem Staate große Summen zur Landesverteidigung boten, auch wohl zu bieten 30 gezwungen wurden, hatten sie Macht genug, um dann und wann ihre Regierung, auch die von Amsterdam, die Staaten und Wilhelm III. zu bewegen, offiziell bei den schweizerischen Kantonen und bei dem pfälzischen Kurfürsten zu Gunsten der dort unterdrückten M. einzuschreiten. Riesige Summen haben sie an letztere gespendet. Nicht wenige von ihnen finden sich unter den großen Malern, Dichtern, Ingenieuren aus Hollands Blütezeit. Wie 35 der (freilich stille und häusliche) Luxus machte sich bei ihnen wissenschaftliches Streben geltend. Waren ihnen die reformierten theologischen Fakultäten verschlossen, so legten sie sich auf das Studium der Medizin und der Naturphilosophie. Von etwa 1620 an finden wir unter den Predigern in größeren Städten neben gebildeten Kaufleuten Männer mit Universitätsbildung, meist Ärzte: Roscius, Ant. van Dale, Gal. Abrahamsz, Toger, G. de 40 Wind, Schijn. Sonst besorgten die tüchtigsten, oft in populärer Theologie, besonders, wie von jeher, in biblischen Studien gar nicht unbewanderten Bürger und Landleute den Predigtdienst. Auch machte sich das alte Mißtrauen gegen Theologen, die Furcht vor Pastorenherrschaft und Scholastik noch oft geltend. Erst das 18. Jahrhundert brachte ihnen Prediger, welche in ihrem Amte eine besoldete, nicht mit anderen Geschäften ver- 45 bundene soziale Stellung fanden. Nicht anders ging es in Hamburg und Danzig, Ostfriesland und Preußen; den letztgenannten Schritt machten auch dort allein die größeren Städte mit.

VI. Die M. in Holland, 1700—1900 Litteratur: Rues, Nachrichten von den M., Jena 1743; viel besser die holl. Uebersetzung 1745. 50

Als mit dem 18. Jahrh. die naturrechtlichen und philosophischen Aufklärungsideen sich in der niederländischen Bürgerschaft Bahn brachen, waren die M. nebst den Remonstranten unter den eifrigsten Anhängern und Förderern derselben. Es verlieh dieses, sowie ihr großer Wohlstand zwar ihrer Richtung Einfluß im Volksleben, auch bei der Regierung, so daß sie fortfahren konnten durch Geldspenden (des Fonds voor buitenlandsche nooden 1710—1766), sowie durch kräftige Be- 55 mühungen der Diplomatie der Staaten ihren gedrückten Glaubensgenossen in der Schweiz, der Pfalz, Jülich, Polen und Litthauen behilflich zu sein, kam aber ihren Gemeinden nicht zu gute. Je länger je mehr galt bei ihnen jede kirchliche Verschiedenheit als ein veralteter Standpunkt. Allmählich geschah dasselbe auch bei vielen in der Landeskirche. Nur in Friesland wurden die ehemaligen Plakate gegen die Dissenter noch einmal in Anwendung gebracht, 60

und wurde 1740 der hochangesehene Stinstra seines Sozinianismus wegen suspendiert. Auflösend wirkte es auch, daß bei den Pietisten unter ihnen, u. a. bei Jeane Deknatel, Prediger zu Amsterdam, die Herrnhuter lebhafte Sympathie fanden, noch mehr aber die noch immer geltende Forderung des reformierten Bekenntnisses für Stellungen in der Regierung, sowie besonders auf dem Lande der oft vollständige Mangel an Predigern. Die aus den Brüdern gewählten Laienprediger entsprachen den Anforderungen der Gemeinden nicht mehr. So wurden immer mehr Familien von der Landeskirche aufgesogen. Weder das 1735 von der Gemeinde in Amsterdam errichtete theologische Seminar, noch die vom 17. Jahrhundert ererbten „Societäten", d. i. Vereinigungen von Gemeinden zur gegenseitigen finanziellen und geistigen Aufrechterhaltung, vermochten den Niedergang aufzuhalten, und die polnischen und schweizerischen in Holland angesiedelten Glaubensgenossen brachten kein neues Leben. Die ererbte Frömmigkeit ging mancherorts nicht unter; um höhere Bildung und das geistige Volkswohl machten manche sich sehr verdient; Teylers Stiftung, 1778, die Gesellschaft tot Nut van't Algemeen, 1784, sind beide von M. gegründet: doch gab es im Jahre 1808 nur noch 28000 ihren Gemeinden angehörige Seelen. Die Revolution von 1795 mit ihren den altmennonitischen ähnlichen Idealen fand bei ihnen frohe Zustimmung und oft opferfreudige Unterstützung, denen noch schwerere von Napoleon im Jahre 1811 auferlegte Opfer folgten. Die Befreiung vom Eide blieb ihnen gewährleistet; die vom Militärdienste aber (es sei denn durch Stellung eines Stellvertreters, die bis zum Jahre 1895 in Holland jedem freistand) haben sie für immer verloren, seitdem 1795 der Rechtsstaat dem bisherigen Bestande vieler Korporationen mit Ausnahmegesetzen im Staate ein Ende machte. Da haben sie sich, die große Majorität aber widerwillig, in das Unvermeidliche gefügt.

Diesem Dahinsiechen machte die Algemeene Doopsgezinde Sociëteit, die 1811 zu Amsterdam von einigen begüterten Gemeinden gegründet wurde, ein Ende. Ihr haben sich allmählich alle angeschlossen. Sie übernahm die Sorge für das theologische Seminar und die Unterstützung aller hilfsbedürftigen Gemeinden und brachte unter der Führung des kraftvollen, ebenso freisinnigen als frommen Samuel Müller (geb. 1785 in Krefeld, Prediger und 1827—1857 Prof. der Theologie in Amsterdam) zu stande, daß endlich sämtliche Gemeinden nur akademisch ausgebildete Prediger besäßen. Heutzutage zählt die Brüderschaft 130 Gemeinden mit 122 Predigern und reichlich 60 000 Seelen (in Amsterdam beinahe 10 000). Seitdem ist von geistiger Absonderung von den anderen Evangelischen nicht mehr die Rede. In der Theologie (Hoekstra, de Hoop Scheffer, Sepp, s. die Artt.), sowie in allen Vereinsarbeiten des holländischen Protestantismus sind die M. eifrige Mitarbeiter. Oft fungieren ihre Prediger für die der anderen Konfessionen und umgekehrt. Die Professoren ihres theolog. Seminars nehmen zugleich mit dieser Stellung die von Professoren der Theologie an der Universität von Amsterdam ein. Daß unter ihnen (den klerikalen unter den Reformierten stehen alle M. fremd gegenüber) neben der herrschenden freisinnigen Richtung eine biblische Orthodoxie von einer Minorität vertreten wird, stört die innere Einheit nicht. Mit den nicht-holländischen M. verbindet sie besonders die Gesellschaft für äußere Mission, welche auf Java (mit Ackerbaukolonie) und Sumatra arbeitet, und deren Missionare und Einkünfte vorwiegend von ersteren stammen. Das spröde Verhältnis zum Staate ist gänzlich fortgefallen. Mehrere Gemeinden erhalten vom Staate Zuschüsse zum Predigergehalte, und zu Staatsministern, Mitgliedern der Volksvertretung, Bürgermeistern u. s. w. stellen sie seit Jahren eine verhältnismäßig bedeutende Anzahl. Was sie unterscheidet, ist neben der Enthaltung vom Eidschwur, daß erst im etwa achtzehnjährigem, vielfach weit höherem Alter die Taufe erteilt wird, daß dabei keine Lehre, sondern sittlicher Ernst und eigene Frömmigkeit als die Voraussetzung gelten: schon seit hundert Jahren ist von formulierten Bekenntnissen in keiner einzigen Gemeinde mehr die Rede; sodann die völlige Autonomie jeder Gemeinde, welcher die von den Brüdern und Schwestern gewählten Diakonen (selten auch weibliche) und der Prediger (ohne jegliche amtliche Qualifikation oder Autorität) vorstehen. Auch die Societäten haben keine Macht über die Gemeinden, sind vielmehr freiwillig zusammengetretene Vereine. Endlich kennzeichnet sie, wie vielfache persönliche und verwandtschaftliche Beziehungen untereinander, so auch die zäheste Anhänglichkeit an die Brüderschaft.

VII. Die M. am Niederrhein und in Norddeutschland (nebst Rußland), 1700—1900. S. bes. Wedel. — Von den am Anfange des 17. Jahrhunderts in Jülich, Berg, Kleve u. s. w. noch ziemlich zahlreichen Mennoniten und Mennonitengemeinden sind unter den bis 1720 dauernden Erpressungen, u. a. der pfälzischen Regierung, die meisten nach Holland ausgewandert, haben auch viele sich in dem seit 1609 den Oraniern unterstellten Krefeld

niedergelassen, dort Großes zur Hebung der Industrie geleistet, sind dort in vielfache Verbindung mit den Pietisten, Hochmann, Tersteegen u. s. w. getreten, Göbel, Gesch. d. chr. Lebens. Neben dieser schon 1670 und heute noch zahlreichen Gemeinde haben sich einige andere, in Aachen, Kleve u. s. w. bis ins 18. oder 19. Jahrhundert kümmerlich behauptet: ten Cate; Rembert, S. 570 ff.; Hansen, Die Wiedert. in Aachen, 1885. Zudem gab und 5 giebt es noch Gemeinden in Ostfriesland, s. ten Cate; eine ansehnliche in Hamburg-Altona, Roosen, Gesch. der M. zu H.-A., 1886, 87; in Friedrichstadt: die in Glückstadt und bei Lübeck sind um 1700 eingegangen. Ferner die in Deutschland weitaus zahlreichste Gruppe seit lange in Westpreußen, seit 1700 in Königsberg, seit 1710 in Litauen: 11000 von den insgesamt 18000 Seelen. Alle diese Gemeinden sind, bis zwischen 1780 und 1880 10 in denselben die holländische Kirchensprache der deutschen wich, dem Entwickelungsgange der holländischen gefolgt, mit denen sie bis dahin in vielfachem, nach 1780 um vieles verringertem Verkehr standen, s. Naamlijst von 1731 bis 1829. Die städtischen erhielten später akademisch gebildete Prediger, die Landgemeinden blieben dem Ältestenregimente und der Laienpredigt der Alten Flämischen treu. 15

In den Werdern und an der Weichsel waren sie als ausgezeichnete Landwirte, als betriebsame und sparsame Unterthanen sehr geschätzt, hatten aber auch, wohl besonders in den Städten, der unliebsamen Konkurrenz wegen Mißhelligkeiten zu bestehen: so in Danzig im Jahre 1750 (Goldmann, Danziger Verfassungskämpfe, 1901), währenddessen sie, wie die am Rheine, immer von Holland aus unterstützt wurden. Hier wurde die Wehrfreiheit, 20 in welcher sie von den polnischen sowie von den preußischen Königen immer, freilich gegen Leistungen in Geld und mit Beschränkung auf die Besitzer ihrer ererbten Höfe, beschützt wurden, ihr Palladium. Als diese ihnen 1868 genommen wurde, mit stiller Zustimmung mancher M. selber und mit der Vergünstigung, im Train u. s. w., also ohne Waffengebrauch dienen zu dürfen, ist eine Anzahl ausgewandert, während die meisten Land- 25 gemeinden ihr Prinzip erst noch eine Zeit lang so festhielten, daß sie bei der Taufe das Gelübde, nicht mit den Waffen zu dienen, forderten, jetzt aber die, welche letzteres thun (wie die, welche eine im Prinzip unerlaubte Mischehe eingehen), nicht mehr aus der Gemeinde ausschließen.

Während nach 1850 der Eisenbahnverkehr und überall erwachter nationaler Sinn 30 die von einander entlegenen Gruppen der deutschen M. einander immer näher führten, zugleich sich die Verbindung mit Holland löste, machten die politische Gleichstellung wie die um sich greifende allgemeine Bildung ihrer Absonderung von ihren Mitbürgern ein Ende. Auch sie nahmen an dieser Bildung Anteil: der Reichsfinanzminister v. Beckerath, der Minister Finger in Hessen, der Germanist Mannhardt waren M. Dazu brachten 35 die Freizügigkeit und Mischehen vielen, von ihren Gemeinden entfernt, die Gefahr des Hineinwachsens in größere Kirchen. Der Einsicht in diese Gefahr, das durch die Schriften von Frau A. Brons und Dr. Keller wiederbelebte Gefühl von ihrer Bedeutung, der Trieb zur Selbsterhaltung, haben 1884 zur Gründung der „Vereinigung der Mennonitengemeinden im deutschen Reiche" geführt, welche in Hamburg ihren Sitz hat und neues 40 Leben und den geistigen Bedürfnissen der Neuzeit entsprechende Einrichtungen zu schaffen sich bestrebt; bei der Aufrechterhaltung mancher Gemeinden, bei Pastorenbesoldung Hilfe leistet; u. s. w. Das bedeutendste Organ aller deutschredenden M. sind seit 1854 die „Mennonitischen Blätter", redigiert von Pastor H. van der Smissen in Hamburg. S. Crichton, Zur Geschichte der M., 1786; Dr. W. Mannhardt, Die Wehrfreiheit der altpreußischen 45 M., 1863; H. G. Mannhardt, Jahrbuch der altevang. Taufgesinnten-Gemeinden, 1888.

Die Zusicherung großer Länderstrecken und des ungehemmten Rechtes, nach eigenen Sitten und eigener Religion zu leben, seitens der russischen Regierung bewog 1788 ein paar Tausend preußische M. zur Auswanderung nach Südrußland, denen bis zum Jahre 1824 noch viele folgten. Anfänglich litten sie, auch durch innere Streitigkeiten, große Not. 50 Zudem beschwerte sie der Mangel an einem Aeltesten, welcher die Händeauflegung erhalten hatte: wiederum wohl der Glaube an apostolische Succession. Jetzt sind dieselben mit den aus Ungarn geflüchteten Huterischen (s. u.) zu 70000 Seelen angewachsen. Ihre Gemeinden befinden sich in den Gouvernements Jekaterinoslaw und Taurien: Chortitza und Halbstadt bei Berdiansk sind deren Vororte; weiter im Gouv. Warschau, der Krim, Sa- 55 ratow, Ssamara, Kaukasus und Chiwa. (Staatsrat A. Klaus, Unsere Kolonien, aus dem Russischen, Odessa 1887; Mannhardt, Jahrbuch; van der Smissen in Petermanns Geographischen Mitteilungen, 1898, S. 169 ff.). Ihre Kolonien bilden sozial und ökonomisch enggeschlossene Komplexe; Kirchen- und besonders eigenes Schulwesen sind vortrefflich geordnet, ersteres wie in den preußischen Landgemeinden mit straffem Ältestenregimente und 60

Predigern, aus den Brüdern gewählt, welche ihr Amt neben ihrem bürgerlichen Berufe versehen. Sie treiben großartige Industrie, besonders aber musterhaften Ackerbau, so daß der Staat innerhalb jeder seiner Staats-Juden-Ansiedelungen eine mennonitische Musterwirtschaft etabliert hat. Als 1874 die allgemeine Wehrpflicht eingeführt wurde, wanderten Tausende nach Amerika aus: da schloß General Todtleben 1877 mit den Zurückbleibenden auf 25 Jahre das Abkommen, nach welchem die M. in eigenen Staatsforsteien ihrer Militärpflicht genügen. Noch haben eingewanderte Preußen in Russisch-Polen, Pfälzer, von Joseph II. 1784 angesiedelt, in Galizien Gemeinden gegründet.

In den meisten dieser deutschen (und russischen) Gemeinden hat das Vorbild der sie umgebenden Kirchen schon seit langer Zeit dazu geführt, die Taufe etwa bis zum Konfirmationsalter zu verfrühen und einem der alten holländischen Bekenntnisse als Glaubensregel Giltigkeit zu verleihen. Neben dem starren Festhalten an den althergebrachten Ordnungen regt sich aber auch ein freierer Sinn, macht sich auch die eifrige Propaganda methodistischer und baptistischer Missionare geltend, und sind noch die alten Züge, Nüchternheit, Selbstständigkeitsgefühl und das Streben, Religion samt Gemeinde von Staatseinmischung freizuhalten, vielfach zu verspüren.

VIII. Die süddeutsch-schweizerischen M., 1600—1900. In der Schweiz hatten die M. während des 17. Jahrh. immerwährende Bedrückungen von seiten des Staates zu bestehen (Ottius; Müller; vor allen Blösch, Gesch. der reform. Kirche der Schweiz; von Hoiningen-Huene, Die Beziehungen zwischen Zürich und Holland, 1899), weil sie, wenn auch dem Zwange, die Kinder taufen zu lassen, als einer nichtssagenden Form sich meist fügend und gerne Steuern zahlend, doch auf ihrer Sonderkirche sowie der Verweigerung des Militärdienstes beharrten und die meisten sich ebensowenig bewegen ließen, die Heimat zu verlassen. Gefängnisstrafen und Deportation auf die italienischen Galeeren haben um 1700 ihrem Bestande in Zürich ein Ende gemacht. In Bern dagegen haben Täuferkammer und Täuferjäger bis um 1730, sogar die mit holländischer Hilfe vollbrachte Einschiffung aller M., welcher die Regierung hatte habhaft werden können, auf dem Rheine, um dieselben nach Amerika zu befördern, nicht hindern können, daß doch im Emmenthal, auch dem Eindringen pietistischer Sekten gegenüber, gleichwie im Bistum Basel und in Neuenburg bis jetzt Gemeinden sich erhalten haben. Ihr Organ ist „Der Zionspilger", Langnau.

Nach 1600 wurden viele M. von Adeligen im Elsaß auf ihren Gütern angesiedelt, woselbst sie, aus dem alten „Ausbundt" singend und das Neue Testament in der Froschauerschen Ausgabe (ohne Versabteilung) benutzend, mit den älteren Gemeinden verschmolzen, noch immer fortbestehen; dort wie die heutzutage französisch redenden im östlichen Frankreich (Michiels, Les Anab. des Vosges, Paris 1860). S. bes. Fröhlich, Sektentum im Elsaß, 1899, S. 14 ff. Das Comité du salut public schützte sie 1793 noch bei ihrer Wehrlosigkeit. Im 19. Jahrhundert sind sie auch durch Wegzug nach Amerika immer mehr zusammengeschrumpft. Die Gemeinde in Straßburg, ihr alter Vorort, verschwand um 1875. Schweizer brachten in das Elsaß wie in die Pfalz, wohin viele von 1671 an auswanderten, und nach Amerika, welches von 1688 an immerfort süddeutsche, den pfälzischen Erpressungen entfliehende M. aufnahm, auch den Rigorismus des Jakob Amman, welcher um 1690 bei vielen im Bernischen Oberlande die Meidung beim Banne, die Fußwaschung und Verurteilung jeden Luxus, z. B. der Knöpfe am Rocke, durchgesetzt hatte: Die „Amischen" oder Oberen M.: s. Müller, S. 314 ff.; Stucky, Eine Begebenheit von 1693—1700; Elkhart, Ind. 1883.

Im 17. und 18. Jahrh. knüpften sich, wie in Holland und am Niederrheine, so auch im Süden viele Verbindungen an zwischen M. und den Pietisten in Frankfurt, den Quäkern in Kriegsheim bei Worms und anderen sich außerhalb der „weltlichen" Kirche in fromme Kreise flüchtenden. In Büdingen und Basel wurden Schriften des Menno u. A. gedruckt. Im 19. Jahrh. haben aber manche pfälzischen Gemeinden ein freieres Wesen, einige auch akademisch gebildete Prediger angenommen, und eine höhere Lehranstalt für alle Konfessionen mit staatlicher Berechtigung bei Marnheim gegründet. Diese schlossen sich der „Vereinigung der Mennonitengemeinden" an. Dagegen folgen die in Baden, Württemberg, Franken und Baiern dem alten Stil. Wie die Pfälzer haben auch sie ihre Konferenzen. Noch sind kleine Gemeinden geblieben in Neuwied, in der Eifel, in Nassau u. s. w.; letztere wohl mit von den in Mannheim 1655 angesiedelten mährischen M. stammend, s. H. G. Mannhardt, Jahrbuch; mehr als eine verdienstvoll in wirtschaftlicher Beziehung.

Am ergreifendsten war das Schicksal der Huterischen Gemeinde. Im J. 1622 aus Mähren vertrieben, lebte sie fortan in Ungarn (Groß-Schützen, Sobotisch) und in Siebenbürgen. Nach wie vor durch ihre Hausindustrie berühmt, aber auch wegen ihres Wohlstandes in allen Kriegen hart

mitgenommen, gab sie 1685 den Kommunismus auf, und büßte wohl auch, vor jedem frischen Luftzuge verschlossen, das geistige Leben und die Energie ein. Den entsetzlichen Jesuitenmaßregeln von etwa 1680 an war sie nicht gewachsen. Seit 1733 ließ man notgedrungen die Kinder taufen; seit 1762 traten immer mehr Mitglieder zur katholischen Kirche über. Die Einsperrung der Ältesten und Prediger in Jesuitenklöster, die Beschlag- 5 nahme ihrer Bibeln und Bücher, das immer schärfere Vorgehen gegen die Renitenten und noch mehr gegen die Rückfälligen hatten dies erreicht. Auch Joseph II. hat denen, die ihrem Glauben treu blieben, Duldung versagt: sie sollten als katholisch gelten, Emigration wurde strenge verhindert. Doch hat mancher Leben und Glauben nach Rußland, Huterthal am Asowschen Meere, hinüber gerettet. S. Beck. Noch kennt man in Sobotisch die Nach- 10 kommen der „Habaner", so genannt nach den „Haushaben"; die Nazarener aber, die treueste Kopie der alten M., stehen geschichtlich mit diesen nicht im Zusammenhang.

IX. Die M. in den Vereinigten Staaten und Kanada, 1683—1900. S.: Carl H. A. van der Smissen; H. G. Mannhardt s. o.; Pennypacker, Historical Sketches, Philad 1883; Cassel, Hist. of the M., Philad. 1878; Among the Dunkers (amischen) in Scribner Magaz. 15 XXX, Nov. 1901; Krehbiel, Hist. of the Menn. General Conference, 1898.

Nachdem schon um 1650 holländische und holsteinische M. sich in „Nieuw Nederland", jetzt New-York, angesiedelt hatten, und am 6. Oktober 1683 die dreizehn Krefelder mennonitischen Familien in ihrem von Penn angekauften Lande an dem Delaware gelandet waren, woselbst sie Germantown, jetzt ein Teil von Philadelphia, gründeten, 20 fing 1688 mit einer Anzahl Pfälzer nnd Krefelder die Einwanderung an, welche das ganze 18. Jahrh. hindurch anhielt und im 19. sich noch steigerte. Seit 1820 kamen Schweizer hinüber, seit 1836 wieder viele Süddeutsche; nach 1870 zogen ganze Gemeinden aus Rußland, eine aus Galizien und eine aus Westpreußen dorthin. Die Einwanderer standen vielfach mit den Quäkern, den Schwenckfeldern, von alters her ihre Verwandten, 25 und anderen Sekten in enger Verbindung. Von den Hochmanschen, Mack c. s., in Ephrata, Penn., wurde 1748 v. Braghts Märtyrerspiegel ins Deutsche übersetzt und gedruckt. Doch behaupteten die M. ihre Selbstständigkeit, die später Eingewanderten, welche auch oft sich zusammen ansiedelten, sogar meist die strenge Absonderung von allen anderen. Was viele zur Auswanderung veranlaßte, war zwar der Wunsch nach einer besseren Lage, nicht we- 30 niger aber der, in der Befolgung ihrer Sitten und Einrichtungen nicht wie in Europa gehemmt zu werden, bisweilen wohl auch der Wunsch, in der neuen Welt Gottes eigene Ordnungen, Sein Reich, zur reinen Darstellung bringen zu können. Nicht nur galten und gelten bei vielen noch Fußwaschung, sowie bei Mischehen Ausschluß aus der Gemeinde, sondern erst nach längerer Überlegung wagte man einem Ältesten, welcher nicht in Europa 35 die Handauflegung, s. o., erhalten hatte, die Verwaltung von Taufe und Abendmahl anzuvertrauen; und die strengsten, die Alt-Amischen, erlauben noch immer ihren Mitgliedern nicht einmal, eine „Kirche" zu betreten. Die meisten halten ihre Vergangenheit hoch: ihrer Väter Protest gegen die Sklaverei (1688; damals etwas neues) so gut wie die anglisierte pfälzische Mundart, das Pennsylvania dutch, die nach 200 Jahren sich noch immer 40 unter ihnen erhalten hat, Krehbiel 490 ff. Im Unabhängigkeits- wie im Sezessionskriege wurde ihre wie der Quäker Wehrlosigkeit respektiert: doch wanderten 1786 viele, die Auflehnung wider die (englische) Obrigkeit mißbilligend, nach Kanada aus, wohin später starke Zuzüge, so von russischen M. (1874) nach Manitoba, gefolgt sind.

Die M. in Amerika scheiden sich in: 1. „Alt-Mennoniten", die überwiegende Mehr- 45 heit, welche sich strenge an die preußisch-russischen Einrichtungen halten, mehrere Ältesten-Konferenzen zählen, in der „Mennonit. Rundschau" und Herald of truth (die deutsche Nebenausgabe, „Herold der Wahrheit", ist 1901 eingegangen, ein Symptom des Rückgangs dieser Sprache) Organe, die in J. F. Funk und G. Wiens zu Elkhart, Ind., sehr rührige Verleger besitzen; 2. die diesen von jeher, teils mehr, teils weniger schroff gegen- 50 über stehenden „Amischen"; und 3. die „Allgemeine Konferenz". Letztere bildet die fortschrittliche Partei. Ihre Anfänge datieren von 1847/48, als in Ostpennsylvanien und Kanada die New School Mennonites, von dem geistlosen Beharren beim Hergebrachten nicht länger befriedigt, ein lebendigeres und thätigeres Christentum forderten, auf Religionsunterricht (Sonntagsschulen), innere und äußere Mission, bald auch auf wissenschaftlich ge- 55 bildete Prediger drangen und von 1860 an eine Organisation aller amerikanischen M. anstrebten; jede Gemeinde sollte dabei ihre Autonomie und Besonderheiten beibehalten. Ihrer alle drei Jahre abzuhaltenden Generalkonferenz haben sich immer mehr Gemeinden angeschlossen. Diese Richtung besitzt eine höhere Bildungsanstalt auch für Prediger, Bethel-College, in Newton, Kans.; ihr Organ ist der zu Berne, Ind., erscheinende „Bundesbote". 60

In der Kirchensprache fängt das Englische an durchzudringen. Mitglieder of secret societies und Logen schließen sie aus. Sowohl infolge ihrer Strenge, z. B. Ausschließung bei Mischehen, als des Propagandaeifers der Methodisten und Baptisten verlieren manche der 1. und 2. genannten Gemeinden Mitglieder, doch kommen bei denen der Konferenz auch Zutritte vor. Während man bei den M. in aller Welt sonst denselben, fast nur entweder schweizerischen oder verdeutschten holländischen Familiennamen begegnet, finden sich in Amerika unter ihnen auch neue englische Namen.

X. Schluß. Es giebt jetzt etwa 250 000 M.: 60 000 in Holland, 18 000 in Deutschland, 1500 in der Schweiz, 800 in Frankreich, 800 in Polen und Galizien, 70 000 in Rußland, über 80 000 in den Vereinigten Staaten, 20 000 in Kanada. In Deutschland sind sie durch die starke Auswanderung, auch wohl indem viele keine Gemeinde in ihrer Nähe finden, welcher sie sich anschließen können, zurückgegangen. In Holland bleiben sie relativ auf gleicher Höhe. In Rußland und Amerika nehmen sie zu. Ein dogmatischer Satz von der Art, daß er alle vereinigt und sie den anderen Evangelischen gegenüber abschließt, fehlt ihnen völlig. Neben dem freisinnigsten Unitarismus geht die biblische Orthodoxie her, neben der Absperrung innerhalb fester kirchlicher Ordnungen als Gottes Gebote das keine kirchlichen Scheidewände achtende Christentum sittlicher Gesinnungen, neben der methodistischen Forderung einer nachweisbaren Wiedergeburt die nüchterne Forderung einer unbescholtenen Lebensführung allein. Alle zusammen aber vertreten sie jeder Volks- oder Landeskirche und deren rechtlichem Zwange gegenüber irgendwie die Verantwortlichkeit jedes einzelnen für sein Christentum, Gemeindeautonomie, individuelle Gewissensfreiheit, das voluntary principle, Trennung von Kirche und Staat, auch allem Dogmatismus gegenüber eine nicht in Lehrsätzen, sondern in häuslichen und ökonomischen Tugenden sich bewährende Frömmigkeit. Daraus entnehmen ihre äußeren Kennzeichen, Erwachsenentaufe sowie Eidesverweigerung, bei etlichen Fußwaschung (Bezeugung der Gleichheit aller in dienender Liebe) und Wehrlosigkeit ihre Bedeutung. Sie bilden noch immer — wenn auch nicht mehr sie ausschließlich — Freikirchen; auch beim Besitze studierter Prediger Laienkirchen; sodann reine, d. h. anstatt einen kirchlichen „Glauben" allein christlich-ernstes Leben berücksichtigende Kirchen; endlich zugleich Freiwilligkeits- und Familienkirchen. Letzteres erklärt, mehr noch als die jahrhundertelange Hintansetzung und die durch diese geweckte Zurückhaltung, ihre vielfache Scheu, andere unter sich aufzunehmen. Und dieses sowie daß ihnen jeder Propagandaeifer seit lange völlig fremd geworden ist und sie zwar sich zu vertheidigen wußten, aber nie andere angriffen, hindert nebst der bei ihnen nicht seltenen Selbstgerechtigkeit und Kleinlichkeit von jeher ihre Ausbreitung. Prof. D. S. **Cramer**.

Menologion s. d. A. Acta mart. Bd I S. 146, 3.

Mensch (Anthropologie). A. Der Mensch nach seiner Naturseite betrachtet. Henr. Steffens, Anthropologie, 2 Bde, Leipzig 1822. K. F. Burdach, Der Mensch nach den verschiedenen Seiten seiner Natur, Stuttgart 1836. Ernst Burdach (Sohn des Vorigen), Anthropologie für das gebildete Publikum, Stuttgart 1847. James C. Prichard, Researches into the physical hist. of mankind, 3. ed., London 1838—47 (deutsch unter dem Titel: „Naturgeschichte des Menschengeschlechts", von Wagner und Will, 4 Bde, Leipzig 1840 bis 48). Ders., Natural history of man (Auszug aus d. vor. Werk), London 1843; 4. ed. with annotations by Norris 1865). Herm. Lotze, Mikrokosmos, oder Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, 2 Bde, Leipzig 1856—58. Adf. Bastian, Der Mensch in der Geschichte, 3 Bde, Leipzig 1860. Max Perty, Die Anthropologie als die Wissenschaft vom körperlichen und geistigen Wesen des Menschen, 2 Tle., Lpz. 1874. Armand de Quatrefages, L'espèce humaine, Paris 1877 u. ö. (deutsch: „Das Menschengeschlecht", Bd 31 und 32 der „Internationalen wissenschaftlichen Bibliothek", Leipzig 1878). Topinard, Éléments d'Anthropologie générale, 4. éd., Paris 1884. E. B. Tylor, Einleitung in das Studium der Anthropologie. Aus d. Engl. 1880. Ders., Art. „Anthropology" in d. Encycl. Britannica, II, 107—123. Joh. Ranke, Der Mensch, 2 Bde (I: Entwickelung, Bau und Leben des menschlichen Körpers; II: Die heutigen und die vorgeschichtlichen Menschenrassen), Leipzig 1887; 2. A. 1894 (beste Darstellung, besonders was Objektivität der Auffassung und sorgfältige Wahrnehmung der Grenzen zwischen exakt ermittelten Thatsachen und naturphilosophischer Spekulation betrifft). M. Hoernes, Urgeschichte des Menschen nach dem heutigen Stande der Wissenschaft, Wien 1892 (darwinistisch — vgl. die unten im Text namhaft zu machenden Werke derselben Richtung). — O. Ziemssen, Makrokosmos; Grundideen zur Schöpfungsgeschichte und zu einer harmonischen Weltanschauung, Gotha 1893. J. Brinton, Anthropology as a branch of science and of University Education, Philadel. 1892. A. H. Keane, Ethnology, Cambridge 1896 (vgl. u. im Text).

O. Zöckler, Die Anthropologie (nebst Psychologie) seit etwa 1860 (in der Sammelschrift von L. Weber, Die Wissenschaften und Künste der Gegenwart, Gütersloh 1898, S. 36—60). Ders., Die Lehre vom Urstande des Menschen, Gütersloh 1879 (vgl. unten, B). Bonifazius

Platz O. Cist., Der Mensch, sein Ursprung, seine Rassen und sein Alter, 3. Aufl., Würzburg und Leipzig 1898 (katholisch, aber im wesentlichen wissenschaftlich gehalten).

(Vgl. die unten folgenden Hinweise auf die besondere Litteratur betreffend Ursprung, Einheit, Alter des Menschengeschlechts 2c.).

Der Mensch ist einerseits Naturwesen, andererseits Geistwesen; in ihm gelangt das Naturreich zum Abschlusse seiner Entwickelung, in ihm entfaltet sich aber gleichzeitig ein ganz neues Bereich der Gesamtwirklichkeit: das Reich der Humanität, des Menschentums. Beide, die biblische Betrachtungsweise des schlichten Laien und die philosophisch durchgebildete des Theologen, sowie des Vertreters jeder sonstigen Wissenschaft, die dieses Namens wert ist, kommen darin überein, im Menschen zwei Wesensseiten zu unterscheiden, eine sinnliche (physische) und eine geistige (ethische, rationale). Er ist also als sinnlich-vernünftiges, als geistleibliches Wesen zu denken, unter Zurückweisung beider Betrachtungsweisen als einseitig, der materialistischen, welche lediglich die Leibesnatur als real vorhanden anerkennt (— der Mensch ein „organisierter Zellenhaufe", ein „höchstentwickeltes Wirbeltier"! —) wie der extrem spiritualistischen oder gnostisch-doketischen, welche die Leibeshülle zum bloßen Scheine herabzusetzen sucht. Auf biblischem Grunde ruht unsere Betrachtungsweise, denn schon die Schöpfungsgeschichte des ATs läßt den Menschen einerseits im innigsten Zusammenhange mit der vorausgehenden, auf ihn abzielenden Reihe der Naturwesen, andererseits aber auch als Produkt eines neuen göttlichen Schöpfergedankens und Schöpfungsaktes (Gen 1, 26; 2, 7) ins Dasein treten; er ist nach ihr gleicherweise gottbildliches und zur Gottesgemeinschaft berufenes, wie auch naturbeherrschendes, zum Könige der Schöpfung gesetztes Wesen (vgl. Pſ 8, 6 ff.). Und die edelsten philosophischen Denker alter wie neuer Zeit kommen in Anerkennung eben dieser Doppelseitigkeit der Menschennatur überein; es ist das der Sinn der alten Lehre vom Mikrokosmos (Aristot. De anim. III, 8), vom Menschen als dem einenden „Bande (σύνδεσμος) des Alls" (Theodorus von Mopſ.), von ihm als der „Konzentration der verschiedenen Lebenssysteme", beides der sichtbaren wie der unsichtbaren (nach Schellingscher Spekulation; vgl. Dorner, System der christlichen Glaubenslehre, I, 507). — Umfaßt demnach die Anthropologie im weitesten Sinne zwei ausgedehnte Kreise der Betrachtung in sich: einen physiologischen und einen psychologischen, oder eine Naturlehre und eine Geisteslehre, eine Lehre von der körperlichen und von der geistigen Wesensseite des Menschen, so erscheint selbstverständlich ein so unübersehbar weites Feld vor uns aufgethan, daß auf erschöpfende Vollständigkeit seiner Behandlung hier notwendig verzichtet werden muß. Es darf dies um so mehr geschehen, da ein beträchtlicher Teil des hierher gehörigen Materials schon in verschiedenen Artikeln biblisch-theologischen Inhalts, wie „Fleisch, Geist, Ebenbild Gottes, Auferstehung, Seele, Sünde" abgehandelt worden ist oder noch behandelt werden wird. Wir beschränken uns daher, was die physiologische Seite betrifft, auf eine Skizze dessen, was gemäß heutiger Natur- und Geschichtswissenschaft über Ursprung, Einheit und Alter des Menschengeschlechts anzunehmen ist; was aber die psychologische Seite angeht, auf eine kurze Betrachtung des Wesens und Entwickelungszieles der Humanität oder des Menschentums.

1. Ursprung des Menschengeschlechts. Der Mensch ist nach Gottes Bilde geschaffen. Für die Wahrheit dieses biblischen Satzes legt auch der consensus gentium vielfach sein Zeugnis ab. Die Mehrzahl heidnischer Schöpfungsmythen läßt das Menschengeschlecht von den Göttern oder der Gottheit erschaffen werden. Selbst bei den roheren Naturvölkern sind die Traditionen, welche ein göttliches Erschaffensein des Menschen lehren, weit zahlreicher als die, welche ein bloßes Entwickelungsprodukt der Natur in ihm erblicken. Es giebt in Naturreligionen älteren wie neueren Ursprungs hie und da (z. B. in Indien, Tibet, bei den Jakuten 2c.) Sagen, welche einen Affenursprung der ersten Menschen behaupten. Aber diesen Affengenealogien, auf welche sich der Häckelianismus gern beruft, stehen Sagen in gleichgroßer Zahl und von ähnlichem Alter gegenüber, die vielmehr umgekehrt die Affen als verwilderte und entartete Menschen darstellen — wie schon Ovid Metam. XIV, 90 ff. die Kerkopen als zur Strafe für ihre Meineidsfrevel und Betrügereien von den Göttern in Affen verwandelt werden läßt, und wie desgleichen altmexikanische, west-afrikanische, südarabische und hinterindische Sagen die Affen als gefallene Menschen auffassen (E. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur, I, 370 ff.; O. Keller im „Ausland", 1881, Nr. 14; auch Sundermann, ebd. 1887, Nr. 6 [über hierh. gehörige Affensagen der Nias-Insulaner u. s. f.). Wichtiger als solche Phantasien des roheren Heidentums ist, daß die hl. Sagen der ältesten Kulturnationen in der Behauptung eines Geschaffenseins der Menschen von den Göttern ziemlich ausnahmslos übereinstimmen. Man vgl.

die chinesische Sage über Fo-hi oder Pao-hi, den ersten Menschen; die babylonische Anthropogenie mit ihren vielfachen Anklängen an die biblische Urgeschichte; Ägyptens Totenbuch mit seiner Lobpreisung „des göttlichen Baumeisters, der die Welt zur Heimat des Menschen, des Ebenbilds des Schöpfers, gemacht hat"; Hesiods Gesänge, wonach ein in göttergleicher Unschuld und Reinheit lebendes Geschlecht der Menschen die Reihe der von den Unsterblichen des Olymp erschaffenen Weltalter eröffnet; sowie nochmals den Römer Ovid, nach dessen Metam. I, 82 ff. der Titane Prometheus den Menschen „finxit in effigiem moderantum cuncta deorum", und zwar als auch äußerlich, durch aufrechten Gang und himmelwärts gerichteten Blick von der Tierwelt unterschiedenes und über sie erhabenes Wesen (s. überhaupt Zöckler, Lehre vom Urstand, S. 84—100 und die daselbst angeführte Litteratur).

Auch die philosophische Spekulation älterer wie neuerer Zeit ist in der größten Mehrheit ihrer Repräsentanten darin einig, daß der Mensch nicht bloß als Naturprodukt, sondern vor allem auch als Geistwesen zu gelten habe; gemäß aristotelischem Schema als mit νοῦς Begabter, als intelligens, erhaben über die vorausgehenden Daseinsstufen des bloßen esse, des vivere und des sentire. Erst seit Mitte des vorigen Jahrhunderts (Lamettrie, Holbach, Helvetius rc.) hat der das Geistwesen des Menschen schlechthin leugnende, ihn also zum bloßen Tier oder gar zur Maschine degradierende Materialismus auch in philosophischen Kreisen mehr um sich gegriffen. Desgleichen ist derselbe neuerdings zur mehr oder minder feststehenden Grundansicht vieler Vertreter der naturwissenschaftlichen Anthropologie geworden. Noch Linné (gest. 1778) klassifizierte den Menschen (Homo sapiens) so, daß er ihn einerseits allerdings als unmittelbaren Nachbarn des Affen den höchsten Wirbeltieren anreihte, andererseits aber ihn „mit unsterblicher Seele nach Gottes Bilde geschaffen" und „allein von allen Wesen mit vernünftiger Seele zum Lobe seines Schöpfers beglückt" nannte (Syst. naturae, 6. ed. 1748). Und Blumenbach (gest. 1840), der eigentliche Begründer der Anthropologie als naturwissenschaftlicher Disziplin, war darüber nie im Zweifel, daß der Mensch von der gesamten Tierwelt sich unterscheide a) durch seinen aufrechten Gang, b) durch seine beiden vollkommenen Hände, c) durch sein vorstehendes Kinn mit aufrecht gestellten unteren Schneidezähnen, sowie außerdem d) durch sein artikuliertes Sprechen. Es ist das die Reihe physiologischer Kriterien der Menschennatur nach ihrem Verhältnisse zur Tierwelt, die in den Augen aller unbefangenen Forscher noch immer als hauptsächlich wichtige äußere Merkmale feststehen, mag immerhin das Problem einer mit wissenschaftlicher Schärfe durchgeführten Fixierung jenes Verhältnisses seitdem ein bedeutend komplizierteres geworden sein. Die moderne Descendenzlehre oder Artenverwandlungslehre (transmutationistische Biologie) verwertet nämlich gewisse Erfahrungssätze aus der Embryologie, der Paläontologie oder Versteinerungskunde und der Tier- und Pflanzenzüchtungspraxis (Tierproduktion und Kunstgärtnerei) derartig, daß sie mittelst ihrer ein allmähliches Hervorgebildetsein des Menschen aus den Affen als nächstniederen Repräsentanten der Tierwelt wahrscheinlich zu machen sucht. Bei früheren Vertretern dieses Transmutationismus wie bei Lamarck, dem Verfasser der Philosophie zoologique (1809), bei Lord Monboddo, bei Oken rc. entbehrte diese Behauptung eines Entstammtseins des Menschen vom Affen noch sehr der gehörigen wissenschaftlichen Solidität. Aber durch ihre neuesten Vorkämpfer, besonders durch Charles Darwin — der in seinen ersten Hauptschriften, seit 1859, die Descendenz noch nicht auf den Menschen ausdehnen zu wollen schien, seit 1871 aber mit aller Bestimmtheit auch ihn unter das eine große Abstammungsgesetz zu subsumieren versucht hat —, durch Thom. H. Huxley, John Lubbock, E. B. Tylor, sowie in Deutschland durch Ernst Häckel (Natürl. Schöpfungsgeschichte 1868; Anthropogenie 1874 ff.; Systematische Phylogenie 1895 f., 3 Tle), Oskar Schmidt, H. Schaaffhausen, O. Caspari rc., ist der Hypothese ein wissenschaftlicherer Anstrich erteilt worden. Sie lautet jetzt nicht mehr ohne weiteres dahin, daß der Mensch Sprößling dieser oder jener heutigen Affenart sei, läßt vielmehr irgend welches den jetzigen schmalnasigen Affengeschlechtern der alten Welt (Afrikas und Ostindiens) nahestehende untergegangene Simiadengeschlecht der Vorwelt den Stamm bilden, woraus unser Geschlecht unter dem Einflusse begünstigender äußerer Umstände vor Jahrtausenden sich entwickelt habe. (Vgl. von den neuesten einschlägigen Ausführungen Häckels bes. seinen Cambridger Vortrag „Über unsere gegenwärtige Kenntnis vom Ursprung des Menschen", Bonn 1898, sowie s. Schrift: Die Welträtsel, ebd. 1899.)

So bestechend manches in dem scharfsinnig konstruierten und kühn aufgetürmten Hypothesengebäude scheinen mag: eine andere als ephemere Bedeutung kann demselben doch nicht zuerkannt werden. Es ist eine vorzugsweise unter pathologischem Gesichts-

punkte zu beurteilende Kette von gleißenden Scheinargumenten und phantasievollen Trugschlüssen, deren wissenschaftliche Unhaltbarkeit hauptsächlich aus folgenden Thatsachen des allgemeinen Natur- wie des speziell menschlichen (historisch-anthropologischen) Bereiches erhellt:

a) Die anatomischen Unterschiede, besonders zwischen Schädel und Hirn auch der höchststehenden Affen (Gorilla, Chimpanse 2c.) einerseits, und des Menschen, auch in seinen niedersten Rassen (Neger, Australier 2c.) andererseits, sind so bedeutender Art, daß die Annahme ihres gemeinsamen Ursprungs den größten Schwierigkeiten unterliegt. Nach den Untersuchungen von Äby, Th. Bischoff, Gratiolet, Lucä, C. G. Carus, R. Owen 2c. beträgt das Minimum des Schädelraums beim Menschen, etwa beim Neuholländer, immer noch 75 Kubikzoll, beim Gorilla aber höchstens 34, ja in der Regel nur 29—30 Kubikzoll. Und das Gewicht des Hirnes beläuft sich bei einem normal ausgebildeten Europäer auf durchschnittlich 57 Unzen, beim Neger immer noch auf 38—51 Unzen, beim Gorilla aber lediglich auf 17—19 Unzen! Hinsichtlich der Höhe ihres Schädels erscheinen die höchsten Affenarten, bei welchen dieselbe durch die Ziffer 98 bezeichnet wird, von den niedrigsten Menschen, wo sie 123 beträgt, durch eine viel weitere Distanz getrennt, als von vielen vorausgehenden niederen Tierarten. Von dem sog. Huxleyschen Gesetze, welches zwischen dem Menschen und den sog. anthropoiden Affen eine geringere anatomische Verschiedenheit bestehen läßt, als zwischen den letzteren und den tiefer stehenden Simiaden, ist eher das Gegenteil richtig.

b) So wenig wie die normalen anatomischen Verhältnisse, können gewisse pathologisch-anatomische Erscheinungen, als Mikrocephalie oder idiotenhafte Verkümmerung des Hirns, Schwanzmenschentum, abnorme Beharung, zwerghaft verkrüppelter Wuchs 2c. als giltige Beweismomente im Dienste der Affenursprungslehre anerkannt werden. Gegenüber K. Vogts sog. Mikrocephalen-Beweis ist längst durch v. Luschka, Virchow, Bischoff 2c. mit größter Evidenz dargethan, daß Idioten oder Personen mit krankhaft verkümmertem Gehirn weder anatomisch, im Bau ihres Schädels und Hirns, noch psychisch, in den Eigentümlichkeiten ihres Seelenlebens, eine merkliche Annäherung an den Affentypus oder an irgend sonst welche Tierform kundgeben. Ähnlich steht es mit jenen übrigen Abnormitäten, deren ohnehin nur höchst vereinzeltes Vorkommen zu allgemeineren Schlüssen in betreff ihres etwaigen Zugrundeliegens beim ersten Ursprung unseres Geschlechts keinerlei Recht gewährt. Krankheitszustände können nun einmal nicht den Ausgangspunkt für neue physische und psychische Entwickelungen, zumal nicht für aufwärts gehende mit dem Resultate hoher Vervollkommnung, gebildet haben.

c) Ganz so prekär steht es um den embryologischen Beweis, bestehend in der angeblichen Identität der fötalen Entwickelungsstufen des Menschen mit denen der höheren Wirbeltierarten, insbesondere der Affen. Häckel hat diesen Beweis zu seinem sog. biogenetischen Grundgesetz formuliert, welches lautet: „Die Keimesgeschichte des Menschen ist ein Auszug aus seiner Stammesgeschichte" (oder: die Ontogenesis eine Rekapitulation der Phylogenesis). Allein das behauptete genaue sich Wiederholen niederer tierischer Daseinsformen in den Entwickelungsstufen des Embryon findet in Wirklichkeit gar nicht statt; nur scheinbar gleichen Aussehen und Verhalten der einzelnen Phasen des menschlichen Embryonallebens denjenigen solcher Tiere wie etwa Affe, Hund, Kuh, Schwein 2c. Gerade der Entdecker und Hauptbegründer des Gesetzes von der Entwickelung des Fötus durch eine gewisse Reihe von Formen hindurch, K. E. v. Baer (gest. 1876), protestierte nachdrücklich gegen die Annahme, als ob er mit dem Durchlaufen dieser Anklänge an gewisse Tierformen ein Durchlaufen der betr. Tierzustände selbst hätte lehren wollen. Desgleichen haben His, Goette, Kölliker und verschiedene andere Autoritäten auf entwickelungsgeschichtlichem Gebiete viele Einzelheiten der hierher gehörigen Ausführungen Häckels und seiner Anhänger entschieden abfällig kritisiert.

d) Ein in sich selbst wieder sehr vielheitlicher paläontologischer Beweis soll ergänzen, was die bisher betrachteten Argumente an Stringenz vermissen lassen. Allein auch er ist voll Lücken und Schwächen, namentlich gerade mit Beziehung auf den Menschen. Die postulierten Affenmenschen (Pithekanthropen) sind bis jetzt so wenig lebend als in fossilem Zustande aufgefunden worden. Weder der vielberufene Neanderthal-Schädel, noch der Engis-, noch der Cro-Magnon-Schädel, noch die Kinnlade von Naulette, noch der Unterkiefer von Stramberg in Mähren (ausgegraben 1880), noch irgend sonst einer der bisher in versteinertem Zustande ausgegrabenen Menschenreste ergeben eine wesentliche Annäherung an den Affentypus. Jene Kluft zwischen 70—75 Schädelraum-Minimum beim Menschen und 30—34 beim anthropoiden Affen wird durch keinen der bisherigen Funde ausgefüllt. Auf

anderen Gebieten, d. h. soweit es sich um genealogische Verwandtschaftsverhältnisse innerhalb der Tierwelt handelt, mag die Paläontologie der Darwinschen Entwickelungslehre zu gute kommen: für das Affenursprungsdogma ist bis jetzt keine haltbare Stütze aus ihr zu entnehmen gewesen. Auch dem neuesten paläontologischen Fundstück, das die darwinistisch gerichtete Anthropologie als angebliches Zwischenglied zwischen Affe und Mensch begrüßt und hochhält, dem Duboisschen Pithecanthropus erectus (ausgegraben 1893 auf Java durch den niederländischen Militärarzt Eugène Dubois), kommt wirkliche Beweiskraft zu Gunsten des Darwin-Häckelschen Dogma nicht zu. Die betr. Skelettbruchstücke scheinen bestenfalls — vorausgesetzt nämlich, daß der Finder sie richtig zusammengefügt hat — von einer dem sumatranischen Gibbon nahestehenden hinterindischen Affenspecies herzurühren; ihre Zurückführung auf einen angeblichen Menschheitsstammvater oder Proanthropos kann (ähnlich wie früher in dem Falle des westafrikanischen Gorilla) lediglich einer aufgeregten descendenzgläubigen Phantasie gelingen (vgl. Rud. Martin, Krit. Bedenken gegen den Pithecanthr. er. Dubois, im „Globus" 1895, Nr. 15; Zöckler, Die Anthropol. seit 1860 [s. oben d. Lit.], S. 51 f.; J. Bumiller, Mensch oder Affe? Kurze Zusammenstellung älterer und neuerer Forschung über Stellung und Herkunft des Menschen, Ravensburg 1900; auch Platz, D. Mensch[3] ꝛc., S. 24 f.).

e) Die Descendenzlehre leidet überhaupt, auch abgesehen vom Problem des Menschenursprungs, an unüberwindlichen Schwierigkeiten. Sie statuiert gewissen Analogien zulieb genealogische Verwandtschaftsverhältnisse und Umbildungen der Organismen in größter Zahl, ohne daß auch nur ein Fall von definitiver und bleibender Umwandlung einer organischen Art in eine andere mit Sicherheit beobachtet worden wäre. Sie fingiert eine der pflanzen- und tierzüchtenden Thätigkeit des Menschen analoge „natürliche Züchtung" (natural selection), während unsere empirische Beobachtung uns nirgends etwas anderes als einen fixen, durch alle Jahrtausende der bekannten Geschichte hin unverändert bleibenden Charakter der einzelnen Pflanzen- und Tiergeschlechter vor Augen stellt. Sie sucht die innerhalb der historischen Zeit mangelnden Thatsachen der Artenumbildung den unermeßlichen Zeiträumen der Vorwelt zuzuschieben, ohne mittelst dieses regressus in infinitum etwas anderes als eine endlose Vermehrung der Hypothesen, der prekären Voraussetzungen und unsicheren Annahmen zu bewirken. Ob den Epochen der Gebirgsbildung wirklich jene vielmillionenjährige Länge zukomme, die der Darwinismus behufs Wahrscheinlichmachung seiner Annahmen postuliert, gilt innerhalb der geologischen Forschung noch als sehr zweifelhaft; und die thatsächliche Beschaffenheit der in den versteinerungshaltigen Schichten vom Übergangsgebirge an zu Tage liegenden Organismenreste ergiebt nichts weniger als eine stetig aufsteigende und lückenlose Gradation, zeigt vielmehr, daß die spezifischen Gruppen organischer Wesen von allem Anfang an bestimmt geschieden gewesen sind. Das „ein jegliches in seiner Art" des biblischen Schöpfungsberichts wird durch das Naturleben der Jetztwelt ebenso sehr, wie durch die Thatsachenreihe der geologischen Vorwelt bewahrheitet. Die phantastischen Stammbaum-Konstruktionen, mittelst deren Häckel diesen Thatbestand zu verdunkeln und die zahllosen Risse und Klüfte in seinem System künstlich zu überbrücken gesucht hat, haben seitens der ernsteren wissenschaftlichen Forschung wesentlich nur Spott erfahren. Selbst K. Vogt hat sie den Adelsstammbäumen des Mittelalters verglichen, welche die Genealogie dieses oder jenes Rittergeschlechts von Troja und den homerischen Helden herzuleiten suchten (vgl. überhaupt schon A. Wigand, Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers [1874—77], sowie aus jüngster Zeit die zahlreichen Gegenschriften gegen Häckels Welträtselbuch, namentlich E. Dennert, Die Wahrheit über Häckels Welträtsel, 2. Aufl., Halle 1901, sowie denselben im „Bew. d. Gl." 1901, S. 109 f. 392 ff.).

f) Schwerer noch als die bisher aufgezählten Gegengründe fällt ins Gewicht, daß die Tierabstammungshypothese der Darwinisten den ungeheuren Abstand, welcher in psychischer Hinsicht zwischen dem Menschen und jedem Tier, auch dem höchststehenden stattfindet, nicht gehörig berücksichtigt. Der Mensch als Geisteswesen repräsentiert eine ganz und gar neue Daseinsstufe in der Reihe der Weltwesen, von allen vorausgegangenen Organismen durch die Thatsachen seiner Freiheit und seines Selbstbewußtseins absolut geschieden und infolge davon auch äußerlich, durch seine Sprachbegabung (als *μέροψ ἄνθραπος*) in weitestem Abstande über jedes höhere Tier sich erhebend. Bekannt ist das klägliche Unvermögen der Darwinianer, auch Darwins selbst („Abst. des Menschen", I, Kap. 2), ihre Entwickelungsphantasien auch auf das linguistische Gebiet zu übertragen und demgemäß eine allmähliche Metamorphose von Tierstimmen in artikuliertes Sprechen plausibel zu machen. Die menschliche Sprache bleibt nun einmal, nach Max Müllers treffendem

Ausspruch, „der Rubikon zwischen Tier und Mensch“. Auch der neueste Versuch zur Überbrückung dieser trennenden Kluft, in des Nordamerikaners Garner Schrift „Die Sprache der Affen“ (aus d. Engl. durch Marschall, Leipz. 1900) hat nur Lächerliches zu Tage gefördert (s. Ed. König in d. ACLKZ 1902, S. 135 f.). — An die Sprache schließt sich aber unmittelbar der Inbegriff geistiger Vorzüge in intellektueller, moralischer und religiöser Beziehung, welche uns über die Tierwelt erheben. Das Gesamtgebiet dieser Geistesvorzüge als Produkt einer rein natürlichen Entwickelung aus schlechthiniger Urbarbarei und viehischer Rohheit darstellen zu wollen, ist in der That, mit Kant zu reden, ein höchst „gewagtes Abenteuer der Vernunft“, ein verwegener Luftsprung aus dem Bereiche nüchterner Beobachtung in die schrankenlosen Weiten der Phantasie. Diese Geschichte von den ungleichen Brüdern Affe und Mensch, deren letzterer im Laufe einer vieltausendjährigen Entwickelung den ersteren weit hinter sich zurückgelassen habe, verdient doch in der That nur den Namen eines naturphilosophischen Romans, womit besonnenere Forscher (Agassiz, Rud. Wagner, Wigand, Dubois-Reymond ꝛc.) sie seit ihrem ersten Hervortreten wiederholt belegt haben und immer noch bezeichnen.

Kurz, die Menschheit läßt sich mit nichten der Tierwelt als eine Potenzierung von deren höheren Arten subsumieren. Sie bildet ein Naturreich für sich, von gleicher Selbstständigkeit wie das Mineral-, das Pflanzen-, das Tierreich einerseits, und wie die unsichtbare Geister- oder Engelwelt andererseits. Mit Recht stellen A. de Quatrefages (Das Menschengeschlecht ꝛc., s. o. d. Lit.) und die ihm folgenden französischen Physiologen E. Bouchut, Tandon ꝛc. (Vertreter einer der einflußreichsten medizinischen Schulen der Gegenwart, der sogen. seminalistischen), desgleichen neuere deutsche Darwinkritiker wie Hans Driesch (die Biologie als selbstständige Grundwissenschaft, Leipzig 1893), Haacke (Die Schöpfung des Menschen und seiner Ideale, Jena 1895), Gustav Wolff (Der gegenwärtige Stand des Darwinismus, Lpz. 1896), Alb. Fleischmann (Vorl. über Descedenztheorie, 1901) ꝛc., sich auf diesen Standpunkt einer Anerkennung des radikalen Unterschiedes zwischen Mensch und Tier, als zweier Naturreiche, zwischen denen eine mit nichts zu überbrückende Kluft sich aufthut. Beachtung mögen daneben immerhin auch manche der Vermittelungsversuche zwischen darwinistischer und biblisch-theistischer Menschenschöpfungslehre verdienen, wie sie teils naturwissenschaftlicherseits, teils theologischerseits in der ausdrücklichen Absicht, das spezifisch Unterscheidende der Menschennatur zu gehöriger Geltung zu bringen, aufgestellt worden sind. Es gehören dahin besonders die Theorien von A. R. Wallace, dem Mitbegründer der Descendenzlehre, der (in seinen „Beiträgen zur Theorie der natürl. Zuchtwahl“, 1870) bei der Thatsache der Erschaffung des Menschen allerdings einen Akt der Zuchtwahl, aber nicht der natürlichen, sondern der göttlichen Zuchtwahl stattfinden läßt; von dem französischen Botaniker Naudin, der gleichfalls einen Akt besonderer göttlicher Mitwirkung bei dem Entwickelungsprozesse statuiert, welcher dem Stammvater unseres Geschlechts das Dasein gegeben habe (Les espèces affines et la théorie de l'évolution, Par. 1874); von Osw. Heer in Zürich, dessen „Umprägungs-theorie“ eine wissenschaftliche Vermittelung zwischen der Descendenzlehre und der konservativer gearteten Naturphilosophie anstrebte; von dem Würzburger Physiologen Kölliker, dessen Theorie einer heterogenen Zeugung oder einer „Entwickelung der Organismen aus inneren Ursachen“ (ähnlich wie auch A. Wigands Versuch einer „Genealogie der Urzellen“, 1872) auf eine Art von Veredelung oder Spiritualisierung des Descendenzgedankens abzielt — gleichwie auch K. E. v. Baers Versuch zu einer Kombinierung dieses Gedankens mit der Annahme einer göttlichen Zwecksetzung hierher gehört (vgl. wegen dieser Letztgenannten die Monographien von R. Stölzle: K. E. v. Baer und s. Weltanschauung, Regensburg 1897, und: A. v. Köllikers Stellung zur Descendenzlehre, Münster 1901). — Unter den hierher gehörigen Vermittelungsversuchen von theologischer Seite darf der von Rud. Schmid (Die Darwinschen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral, Stuttgart 1876) als einer der umsichtigst abgefaßten und besonnensten immer noch hervorgehoben werden. Überreich an dergleichen ist die englische und amerikanische Litteratur der letzten Jahrzehnte, deren einschlägige Produkte, wegen des vielfach noch Fließenden, Gärenden und wenig Geklärten des in Rede stehenden Komplexes naturwissenschaftlicher Forschungen regelmäßig rasch wieder zu veralten pflegen (vgl. die zeitweiligen Uebersichten und Orientierungsartikel im „Beweis d. Gl.“ seit ca. 1880, aus jüngster Zeit bes. die Artikel im Jahrg. 1900, S. 161 ff. 461 ff.; 1901, S. 362. 432 ff.).

2. Einheit des Menschengeschlechts. Die Menschheit entstammt Einem ersten Paare von Mann und Weib (Gen 1, 27); Gott hat gemacht, daß „von Einem Blute aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen“ (AG 17, 26). Auch

diesen biblischen Satz bewahrheiten zahlreiche urgeschichtliche Überlieferungen des Heidentums, indirekt namentlich manche der das Paradies, den Ursitz der Menschheit, betreffenden (vgl. Volck, Art. „Eden“, Bd V S. 161, sowie schon die Dissertation von S. Lipschütz, De communi et simplici humani generis origine, Hamburg 1864, u. a.). Freilich erscheint auch der Polygenismus oder Authochthonismus, die Voraussetzung besonderer Stammväter für die einzelnen Stämme oder Völkergruppen, weit verbreitet in den heidnischen Sagenkreisen. Dem Geist des Hellenentums mit seinem stolzen Herabblicken auf die Welt der „Barbaren“ (vgl. Kol 3, 11) entsprach diese Anschauungsweise einzig und allein. Seit den Zeiten der Renaissance ist denn auch diese altgriechische Authochthonentheorie vielfach wieder aufgelebt, und zwar in mehrerlei Ausprägungen: teils als eigentlicher Polygenismus ohne jede Rücksichtsnahme auf die biblische Ueberlieferung von Adam (so bei Cäsalpinus; später bei Blount u. a. engl. Deisten), teils als Coadamitismus, Behauptung der Existenz mehrerer Adam oder Stammväter der Hauptrassen nebeneinander (Theophr. Paracelsus, Posmann 2c.), teils als Präadamitismus, oder Behauptung des Vorausgegangenseins eines oder etlicher Stammväter der wilden und dunkelfarbigen Menschenrassen vor Adam als dem Stammvater nur der Juden oder überhaupt der helleren und geistig höher stehenden Menschheit (Zanini von Solcia 1459; Isaac la Peyrere 1655; neuerdings Schelling, C. v. Bunsen, M'Causland 2c.). Vom Standpunkte der neueren naturwissenschaftlichen Anthropologie aus widersprach Blumenbach dem Polygenismus; seine Hauptschrift De generis humani varietate nativa (4° ed. 1795) verteidigte entschieden die Arteinheit des Menschengeschlechts und lehrte die Möglichkeit des Ausgegangenseins der fünf Hauptrassen der Kaukasier, Mongolen, Neger, Amerikaner, Malayen von Einem Ursprunge; ähnlich Prichard, John Herschel, W. u. Al. v. Humboldt 2c. Andere Anthropologen unseres Jahrhunderts haben durch ihr Studium der anatomisch-physiologischen und linguistischen Rassenunterschiede in der Annahme eines vielheitlichen Ursprungs der Menschheit sich bestärken lassen; so unter dem Einflusse der Sklavenhalterpolitik der südl. Ver. Staaten die nordamerikanischen Schädelforscher Morton, Nott, Gliddon, Knox, deren extrem polygenistischen Lehren Agassiz (gest. 1873) sich anschloß, der Urheber des berüchtigten Vergleichs vom Entstandensein der Fichten in Wäldern, der Bienen in Stöcken, der Heringe in Bänken, der Büffel in Herden und der Menschen in Nationen (Essay on Classification, 1857, p. 166). Seit dem Einflußreichwerden der Entwickelungslehre Darwins hat der Monogenismus wieder ein gewisses Übergewicht in den Kreisen der Ethnologen erlangt. Mehrere der bedeutendsten Repräsentanten dieses Forschungsbereichs halten an der Arteinheit des Menschengeschlechts und seinem Ausgegangensein wenn nicht von Einem Paare doch von Einem Ursitz oder Schöpfungsherd fest; so Oskar Peschel in seiner Völkerkunde (1873), Th. Waitz und sein Fortsetzer G. Gerland in ihrer Anthropologie der Naturvölker (1859 bis 1871), A. de Quatrefages in seiner Unité de l'espèce humaine (1861) und in dem späteren Werke „Das Menschengeschlecht“; neuestens besonders Keane, dessen Ethnology (s. o. die Litt.) den Ursprung des Menschengeschlechts zwar in die Miocänzeit zurückverlegt, aber dennoch die Urverwandtschaft der vier Hauptrassen: Aethiopen, Mongolen, Amerikaner, Kaukasier statuiert. — Manche Darwinianer haben allerdings beides: die polygenistische These und die Affenursprungslehre zu vereinigen gesucht, also den Umbildungsprozeß aus affenähnlichen Progenitoren unseres Geschlechtes in Menschen zu mehreren Malen auf verschiedenen Punkten der bewohnten Erde stattfinden lassen; so Vogt, Schaaffhausen, O. Caspari, Fr. Müller. Doch bevorzugen Darwin, Huxley, Wallace 2c. die Annahme nur Eines Schöpfungscentrums; und selbst Häckel huldigt jener Kombination von Descendenzlehre und Polygenismus nur bedingterweise, sofern er zwar eine Vielheit von Menschenarten statuiert, diese vielen (im ganzen zwölf) Arten jedoch auf Einem bestimmten Punkte, nämlich etwa in einem längst untergegangenen Kontinente zwischen Australien und Madagaskar („Lemuria“ benannt nach einem Vorschlag des Zoologen Sclater), sich aus einem Geschlechte anthropoider Affen entwickeln läßt.

Zu Gunsten des Monogenismus, und zwar nicht bloß des abgeschwächten und naturphilosophisch-idealisierten, der bei der Annahme Eines Schöpfungscentrums stehen bleibt, sondern zu Gunsten des strengeren oder biblischen, der Ein göttlicherweise erschaffenes Urpaar statuiert, entscheiden hauptsächlich folgende Gründe:

a) Das physiologische Hauptargument für die Annahme des einheitlichen Ursprungs besteht in der Thatsache, daß die Menschheit aller Rassen das Vermögen einer fruchtbaren Vermischung ihrer Angehörigen untereinander in unbeschränktem Maße besitzt. Mit Recht galt dieses Merkmal der fruchtbaren Kreuzung menschlicher Rassen oder der Existenz vieler zeugungsfähiger Bastardtypen unseres Geschlechts (Mulatten, Mestizen, Zambos 2c.) schon

einem Blumenbach (a. a. O.) und Buffon (Oeuvres, vol. IV, p. 386 sq.) und gilt es nicht minder der Mehrheit bedeutender Physiologen der uns näher liegenden Zeit (Joh. Müller, Rud. Wagner, Waitz, Quatrefages, Kollmann &c.) als entscheidend zu Gunsten der Arteinheit der Menschheit. Steht diese aber fest, so erscheint auch der Ursprung von Einem Stammelternpaare unmittelbar nahe gelegt und vorzugsweise wahrscheinlich. Vgl. schon J. Wilbrand, Stammt das Menschengeschlecht von Einem Paare ab? (1844); sodann Quatref. a. a. O., besonders I, 53—102; M. Rauch, Die Einheit d. Menschengeschlechts, Augsburg 1873, S. 33 ff.; Platz, Der Mensch &c., bes. S. 110 ff.

b) Eine Reihe weiterer physiologischer Einheitskriterien gesellen sich verstärkend hinzu. So die gleichartige Skelettkonstruktion aller menschlichen Rassen, die gleichlange Dauer der Schwangerschaft bei ihnen allen, die gleiche Periodizität der Katamenien, die gleiche mittlere Pulsfrequenz und Normaltemperatur des Körpers, die gleiche Erkrankungsfähigkeit und die gleiche mittlere Lebensdauer bei den Menschen aller Rassen und Zonen (Rauch a. a. O., bes. S. 47 ff. 65 ff. 73 ff.).

c) Dem Scheine, als ob das weite Auseinandergehen der Rassen in Bezug auf Schädelgestalt, Beschaffenheit von Haut und Haaren &c. auf eine ursprüngliche und wurzelhafte Verschiedenheit zurückweise, stehen zahlreiche bedeutsame Beobachtungen gegenüber. Dieselben betreffen z. B. den mächtig umbildenden Einfluß der klimatischen Verhältnisse auf Europäer in Ostindien und in Nordamerika, desgleichen auf Neger in Nord- und Mittelamerika &c. schon nach wenigen Generationen; betreffen ferner die überaus weite Verbreitung solcher konventioneller Unsitten, wie gewaltsame Schädeleinpressungen, vorgenommen an kleinen Kindern (die sog. Skoliopädie oder künstliche Schädelformung, vgl. Ausland 1866, Nr. 46; 1868, Nr. 5; Archiv für Anthropologie Bd XII, H. III, S. 364 ff.), und anderes Derartige.

d) Mit den linguistischen Gegengründen gegen den Monogenismus verhält es sich ähnlich: sie sind großenteils nur Scheinargumente. Die Sprachen unterliegen im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende ebensogut beträchtlichen Umbildungen, wie die äußeren physiologischen Rassencharaktere. Fälle von geflissentlicher Verderbung und Entstellung überlieferter Sprachen durch despotische Gewaltakte sind ebensogut konstatiert, wie Beispiele eines förmlichen Sprachenaustausches, wodurch Völker ihr angestammtes Idiom dem irgendwelches kultivierten Nachbarvolkes zulieb gänzlich aufgaben, wie im Altertum die hamitischen Phöniker, später die Langobarden, die Bulgaren, die Dako- u. Rhätoromanen, die Berbern Marokkos &c. Auch durch leidenschaftliche Feindschaft zwischen Nachbarstämmen, sowie durch mancherlei isolierende Einflüsse von rein lokaler Art, z. B. Getrenntsein durch gewaltige Bergketten oder durch schwer zu überschreitende Meerarme &c., müssen vielfach die Prozesse der Sprachentrennung befördert worden sein, so daß das ursprünglich noch Verwandte nachgerade den Schein einer radikalen Verschiedenheit annahm. Vgl. schon Waitz, Anthropol. d. Naturvölker, I, 285 ff., sowie besonders W. D. Whitney, The Life and Growth of Language, p. 275 sq.; Alex. Gießwein, Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft in ihren Beziehungen zur Theologie, Philosophie und Anthropologie, Freiburg 1892; Platz a. a. O., 363—377.

e) Wo die Sprachforschung für sich allein die weiten Klüfte, welche den Menschheitskörper dermalen zerspalten, nicht zu überbrücken vermag, da bietet vielfach die vergleichende Archäologie und Religionsforschung wichtige Instanzen für die Annahme eines Urzusammenhanges dar. Die weite Verbreitung gewisser religiös-urgeschichtlicher Traditionen, besonders der nicht bloß bei den verschiedensten Völkern der alten Welt, sondern desgleichen auch bei vielen Stämmen Amerikas und Oceaniens heimischen Sintflutsagen, kann schwerlich anders als durch die Statuierung uralter Verwandtschaftsbeziehungen erklärt werden. Auch die auf wiederholte Einwanderungen ihrer Vorfahren aus Ostasien hinweisenden Sagen des amerikanischen Volkes sind, zusammengehalten mit so manchen sonstigen Spuren eines Urzusammenhangs zwischen der alten und neuen Welt, von hoher Bedeutung. Sie widerlegen die im Sinne des amerikanischen Autochthonismus oder Nativismus gehaltenen Annahmen, wie sie neben George Squier, H. Bancroft, Lorenz Diefenbach &c., z. B. auch J. G. Müller in seinen „Amerikanischen Urreligionen" (1855) vertrat, zur Genüge. Sie zeigen vielmehr die Richtigkeit der die amerikanische Menschheit und die frühesten Anfänge ihrer Kultur aus Asien herleitenden Anschauungsweise eines A. v. Humboldt (Reise in die Äquinoctialgegenden II, 29 f.), Chevalier (Le Mexique ancien et moderne, 1863), O. Peschel (im Ausland 1867, Nr. 47 u. ö.), F. v. Hellwald (ebendas. 1871, Nr. 11, 47 u. ö.), Bachmann (The Unity of the Human Race — bei Shields, The Final Philosophy, 1879, p. 184), Ebrard (Apologetik, Bd II, 2. Aufl., 1880) u. v. Anderer.

f) Endlich zeugt für die spezifische Einheit und einheitliche Abstammung unseres Geschlechts der Umstand, daß die Rassen desselben in psychisch-ethischer Hinsicht eine durchgreifende Gleichartigkeit und geistige Verwandtschaft zu erkennen geben. Die Befähigung zur Teilnahme an den höheren geistigen Interessen der Gesamtmenschheit, zur Mitarbeit an den Aufgaben des Reiches des Geistes, fehlt selbst da nicht, wo eine Jahrtausende alte Verwilderung der Stämme den Lichtfunken gottbildlicher Würde fast völlig verlöschen gemacht hat. Der Satz von der Ohnmacht der christlichen Religion als civilisierender Macht gegenüber der spröden Widerstandskraft niederer Rassen (— „Le christianisme n'est pas civilisatoire" — s. de Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines, Paris 1853) hat durch die Thätigkeit christlicher Missionare unter den Wilden aller Zonen und Weltteile, unter den Kannibalen der Fidschi-Inseln wie unter den Kolhs in Bengalen, unter den Negern auf Sierra Leone wie unter den Kaffern Südafrikas und den Feuerländern des südlichsten Amerika, bereits reichliche Widerlegung erfahren und erfährt sie noch täglich. Man vgl. die in meiner „Lehre vom Urstande" &c. S. 239 zusammengestellten Hauptbeispiele, sowie Alb. Lange, Geschichte des Materialismus, 2. Aufl., II, 436; A. Mühry, Über exakte Naturphilosophie, 4. Aufl., 1880, S. 56; Hermann Soyaux, Aus Westafrika, 1879 (Beweis des Glaubens, 1880, S. 148); Quatrefages a. a. O., II, 200 ff.; W. Schneider, Zur Kulturfähigkeit der Neger, Frankfurt 1885.

Ueber die Frage nach dem mutmaßlichen Ursitz der Menschheit oder der Lage des Paradieses s. die Abhandlung: Eden, Ophir, Ephraim, S. 1—38 (in Zöckler, Bibl. und Kirchenhist. Studien, I, München 1893). Vgl. den schon cit. Art. „Eden" von Volck, in Bd V, sowie als neueste einschlägige Monographie: W. Engelkemper, Die Paradiesesflüsse, Münster 1901.

3. Alter des Menschengeschlechts. — Nach herkömmlicher Auffassung giebt die Bibel der Menschheit ein nahezu sechstausendjähriges Alter, sofern sie zwischen der Erschaffung Adams und zwischen Christi Geburt vier Jahrtausende (nach Ussher und Ideler 4004 (4006), nach Calvisius 3950, nach Kepler und Petavius 3984 &c.) verstrichen sein läßt. Mit einer so kurzdauernden Existenz unseres Geschlechts scheint die Annahme seiner Ur-Einheit schwerlich vereinbart werden zu können. Allerdings muß als ein die Hervorbildung der damaligen schroffen Rassenunterschiede aus dem Einen Urstamm beschleunigendes Moment die zertrennende Einwirkung der Sünde, besonders seit derartigen Begebenheiten wie die in Gen 11, 1 ff. geschilderte in Anschlag gebracht werden. Daß auf diesen Faktor der Sünde nicht hinreichende Rücksicht genommen wird, erschwert vielen unnötigerweise das Festhalten am Monogenismus und läßt nicht wenigen anderen, die den Polygenismus allerdings entschieden verwerfen, die bekannte profuse Freigebigkeit der naturalistischen Anthropologen mit ihren Myriaden von Jahren mehr oder minder plausibel erscheinen. Wird indessen diesem, bei den Teilungs- und Zerklüftungsprozessen der alten Völkerwelt jedenfalls eine bedeutende Rolle spielenden Einflusse des Sündeprinzips oder des Geistes Kains (nach 1 Jo 3, 12 ff.) auch noch so umsichtig Rechnung getragen, immer bleiben Bedenken in Fülle zurück, welche eine Erweiterung jenes nur viertausendjährigen Abstandes zwischen Adam und Christus zu begünstigen, ja gebieterisch zu fordern scheinen.

a) Innerhalb der hl. Schrift selbst ist es möglicherweise auch schon die von den Septuaginta dargebotene Reihe von Varianten zu den Alterszahlen der Erzväter in Gen 5 und 11 mit ihrer Erhöhung der Gesamtdauer der Menschheitsgeschichte um ungefähr ein Jahrtausend, jedenfalls aber das in sich Unsichere und Prekäre des auf jene Erzväterzahlen gegründeten biblisch-chronologischen Systems überhaupt, verbunden mit mehreren bedeutsamen Analogien von anderen gleichfalls nur wenig zuverlässigen Zahlenreihen, worauf man Zweifel an der Genauigkeit jener traditionellen Gesamtschätzung der vorchristlichen Menschheitsgeschichte auf rund 4000 Jahre zu gründen ein Recht hat. Es ist jedenfalls etwas Wahres an dem Satze von Th. Chalmers (1814): „The sacred writings do not fix the antiquity of the globe" sowie an den ähnlichen Erklärungen von le Hir und S. de Sacy: La chronologie biblique flotte indécise; . . . Il n'y a pas de chronologie biblique, etc. Die Annahme eines nur lückenhaften oder auszugsweisen Überliefertseins der Patriarchenregister in Gen 5 und 11, ja eines bloß eklektischen Verhaltens des Berichterstatters gegenüber dem urgeschichtlichen Gesamtstoffe liegt in der That nahe genug, wenn man vor allem das unleugbare Symbolische der Zehnzahl bei den Erzväterlisten erwägt; wenn man damit die gleichfalls nach zahlen-symbolischen Prinzipien komponierten Geschlechtsregister in Mt 1 und Lc 3 vergleicht; wenn man ferner an abkürzende oder sonstwie ungenaue Angaben denkt, wie die auf die Dauer des ägyptischen Aufenthalts Israels oder der Richterperiode bezüglichen; wenn man endlich die wegen

ihres fragmentarischen Charakters und ihrer vielfach nur andeutenden Kürze besonders lehrreichen Genealogien der Eingangskapitel der Chronik (I, 1—9) in Vergleich zieht. Eine unbefangene Erwägung aller dieser Umstände erhebt es so gut wie zur Gewißheit, daß die wirkliche Chronologie der alttestamentlichen Überlieferung mit der synagogal-jüdischen und der kirchlich traditionellen sich keineswegs deckt, vielmehr ein ziemlich viel umfang- 5 reicheres Gebiet umspannt. Die Bibel läßt es zu, der Menschheit ein um etliche Jahrtausende höheres Alter als das gewöhnlich angenommene zuzuschreiben. „Der komplexe Charakter der biblischen Geschichtschreibung gestattet nötigenfalls eine Diduktion des chronologischen Netzes" (Frz. Delitzsch).

b) Außerhalb der Bibel giebt es wenigstens bei zwei Kulturvölkern des Altertums, dem 10 ägyptischen und dem babylonischen, positiv lautende und wohl glaubwürdige Nachrichten über die Dauer der vorchristlichen Kulturentwickelung, womit die traditionellen 4000 Jahre der Synagoge und Kirche sich nicht wohl reimen lassen. Auch wenn Ägyptens Protomonarch Menes nicht volle 4000 Jahre oder darüber v. Chr. anzusetzen wäre, wie manche Ägyptologen wollen; auch wenn er mit Lepsius 3890, mit Bunsen um 3600, mit Karl Niebuhr erst um 15 3000 v. Chr. gesetzt würde: immerhin würde auch mit einem nur so weit zurückliegenden Anfangspunkte der ägyptischen Geschichte die Annahme, daß der Ursprung der Menschheit überhaupt nur etwa vier Jahrtausende vor unserer Zeitrechnung anzusetzen sei, sich schwer vereinbaren lassen. Jedes weitere Jahrzehnt der Hieroglyphenentzifferung aber, jeder neue große Gräberfund im wunderreichen Nillande, hat bisher neue Bestätigungen direkter oder 20 indirekter Art erbracht für die ungefähre Richtigkeit jenes von Manetho aufgestellten Systems der 30 Königsgeschlechter von Menes bis auf die Perserzeit mit seiner ungefähr drei Jahrtausende umfassenden Gesamtdauer. Für Babyloniens Urgeschichte scheint ein Zurückreichen ihrer frühesten Data in ein noch entlegeneres Zeitalter angenommen werden zu müssen. Das aus einer Toncylinder-Inschrift Nabonedѕ entnommene Zeugnis für das 25 Jahr 3800 als ungefähre Zeit des Königs Sargon I. (dessen Sohn Naramsin den Sonnentempel zu Sippara angeblich 3200 Jahre vor Nabonedѕ Zeit gegründet hätte) scheint allerdings unsicher zu sein und, wohl infolge einer Zahlverschreibung (3200 statt 2200), das Alter jener Herrscher um etwa ein Jahrtausend zu hoch anzugeben (s. F. C. Lehmann, Zwei Hauptprobleme altorientalischer Chronologie, Lpz. 1898 und vgl. dazu Ed. Meyer im 30 LCBl 1899, Nr. 4; auch P. Jensen in GGA 1900, S. 839 ff.). Aber durch neueste babylonische Ausgrabungen, insbesondere diejenigen Hilprechts (seit 1893), scheint für Südbabylonien eine schon vorsargonische Königsreihe von ziemlicher Länge mit genügender Sicherheit ermittelt zu sein; wodurch das Zurückgehen der Anfänge babylonischer Kultur bis ins 5. vorchristliche Jahrtausend immerhin wahrscheinlich wird (vgl. V. Scheil, Textes 35 Hamito-sémitiques, Paris 1900, sowie Zöckler im Bew. d. Gl. 1896, S. 326 ff., und 1901, S. 489 f.) Mit diesen und ähnlichen Ermittelungen der altorientalischen Geschichtsforschung will die traditionelle jüdische und kirchliche Zeitrechnung, wonach die Erschaffung des ersten Menschenpaares um 4000 und die Noahsche Flut sogar erst ungefähr 2350 vor Chr. stattgefunden hätte, nicht wohl zusammenstimmen. Erstreckung der Gesamtdauer der 40 vorchristlichen Zeiten der Menschheit um mindestens ein bis zwei Jahrtausende länger erscheint vielmehr als eine durch solche Anhaltspunkte nahe gelegte Forderung.

c) Geringeren Wertes sind die auf geologische Berechnungen gestützten Argumente der sog. prähistorischen Anthropologie für ein angeblich nach Zehntausenden von Jahren zu messendes Alter der Menschheit. Die genannte Wissenschaft mag in Bezug auf die Kultur- 45 zustände und klimatischen Naturbedingungen, desgleichen betreffs der Skelett- und Schädelformen, sowie vor allem betreffs der tierischen Umgebungen der ältesten Bevölkerung zunächst Europas recht Dankenswertes ermittelt haben: Kriterien für sichere Zeitbestimmungen besitzt sie bis jetzt nicht. Wie es denn ein objektiv zuverlässiges geologisches Chronometer zur Zeit noch nicht giebt und überhaupt „alle Zahlen, welche von natürlichen Zeitmaßen 50 hergenommen für das Alter des Menschengeschlechts angegeben werden, höchst unsicher sind" (F. Pfaff; ähnlich Fraas, Quenstedt, Dawson, der englische Anonymus The Verifier 1877, der Norweger Theodor Kjerulf in dem beachtenswerten Schriftchen: „Einige Chronometer der Geologie", deutsch von Lehmann, Berlin 1880, ꝛc.). So viel steht durch die Höhlenfunde der letzten Jahrzehnte zwar fest, daß die frühesten Bewohner Mitteleuropas als Zeit- 55 genossen von Mammuths, Nashörnern, Höhlenbären und -Löwen und anderen vorweltlichen Tieren gegen Ende der letzten großen Vereisung unseres Kontinents, oder was dasselbe ist: noch während des geologischen Diluviums, gelebt haben müssen. Aber wie lange diese Diluvial- oder Quaternärzeit zu erstrecken sei, wann sie begann und wann sie aufhörte, ist an und für sich ganz ungewiß. Wenn verschiedene französische Paläontologen, wie 60

Abbé Bourgeois, Hamy, de Mortillet ꝛc., ein Zurückreichen der frühesten Menschenspuren sogar bis in die Tertiärzeit zu behaupten versucht haben, so widersprachen ihnen hierin bisher die meisten besonneneren Forscher nicht nur der übrigen Länder, sondern auch mancher Frankreichs selbst (Broca, Abbé Moigno, Marquis de Nadaillac). Wären es aber auch wirklich echte Reste aus tertiärer Zeit, worauf die ersteren sich stützen, so fragt es sich dann doch wieder: wie weit ist diese Zeit selbst zurückzudatieren und wie grenzt sie sich vom Diluvium ab? sind die 200 000 Jahre, welche seit dem Miocän, und die 80 bis 100 000, welche seit dem Pleistocän verstrichen sein sollen, wirklich mit zwingender Notwendigkeit angenommene Ziffern? Daß hier fast durchaus nur vage Mutmaßungen ohne soliden wissenschaftlichen Wert vorliegen, gestehen selbst solche Autoritäten des betreffenden Forschungsbereichs, denen irgendwelche Befangenheit zu Gunsten biblischer Annahmen sich auf keine Weise vorwerfen läßt, bereitwillig zu; so Schaaffhausen, Vogt, Zittel, Rütimeyer ꝛc. Die verwegenen Schätzungen des Alters der frühesten Menschenspuren, welche Lyell in seinem bekannten Werke Geological evidences of the antiquity of Man (1864) gewagt hatte, war er selbst in den späteren Auflagen desselben mehrfach zu modifizieren genötigt. Und der neueste britische Schriftsteller über diesen Gegenstand, Edward B. Tylor (Anthropology; an Introduction to the Study of Man and Civilization, Lond. 1881) meint zwar einerseits: einige Dutzend Jahrhunderte, wie die historische Zeit sie begreife, reichten allerdings nicht dazu hin, das allmähliche Sichausbilden der menschlichen Rassenunterschiede zu erklären; andererseits jedoch erklärt er die ältesten bisher aufgefundenen Menschenreste aus der sog. frühesten Steinzeit oder Mammuthperiode für „chronologisch nicht mehr bestimmbar" (lying back out of the range of chronology). Ähnlich spricht Quatrefages in dem mehrfach citierten Werke über das Menschengeschlecht sich aus. Er geht darin, wahrscheinlich übereilterweise, so weit, die früher geleugnete Zuverlässigkeit der Bourgeoisschen Beweise zu Gunsten des Tertiärmenschen zuzugestehen, tadelt aber daneben doch sehr bestimmt das Exorbitante der Altersschätzungen vieler Paläontologen und namentlich das „leichtfertige Umspringen vieler Darwinisten mit der Zeit" (I, 166; vgl. 177 ff.). Vgl. überhaupt F. Pfaff, Allgemeine Geologie, 1873, S. 185 ff.; Zöckler, Geschichte der Beziehungen ꝛc. II, 581 ff., und Lehre vom Urstand, S. 289—325; P. Schanz, Das Alter des Menschengeschlechts (in Bd I von Bardenhewers „Bibl. Studien", Freiburg 1896); Platz, S. 427 ff. 457 f.

B. **Der Mensch als Geistwesen.** Frz. Delitzsch, System der biblischen Psychologie Leipzig 1855; 2. A. 1861. F. Sell, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, Friedberg 1856. Ph. Fr. Keerl, Der Mensch, das Ebenbild Gottes; sein Verhältnis zu Christo und zur Welt, 2 Tle (unvollendet), Basel 1861—66. v. Rudloff, Die Lehre vom Menschen auf dem Grunde der göttlichen Offenbarung, Gotha 1858; 2. A. 1863. W. Engelhardt, Die Gottebenbildlichkeit des Menschen: JdTh 1870. Herm. Ulrici, Gott und der Mensch, 2 Tle. (I: Allgem. grundlegende Einleitung; II: Leib und Seele, Grundzüge einer Psychologie des Menschen), Leipzig 1873 f. O. Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen (bes. S. 54—83). J. H. Oswald, Religiöse Urgeschichte der Menschheit, d. h. der Urzustand des Menschen, der Sündenfall im Paradies und die Erbsünde, nach der Lehre der kath. Kirche, Paderborn 1881 (ultramontan). E. Wörner, Biblische Anthropologie, Stuttgart 1887. H. Cremer, Art. „Ebenbild Gottes", in d. Enc.[3], V, 113—118 (daselbst auch d. ältere Litteratur über d. Lehre v. der Gottbildlichkeit des Menschen). — Wichtiges hierher Gehörige findet sich auch bei Ch. W. Shields, Philosophia ultima or Science, of the Sciences, 3. edit., 2 voll., Newyork 1888 f. (insbesondere vol II, p. 170—205: Anthropology, rational and revealed; p. 205—230; Psychology, rational and revealed); beziehungsweise bei Fr. Ratzel, Anthropo-Geographie, 2 Tle, Stuttgart 1882 f.; 2. A. 1899 f. (Lehre von der Einwirkung der irdischen Naturbedingungen auf die Verkehrsverhältnisse, das wirtschaftliche und geistige Leben und die geographische Verbreitung der Menschheit). Vgl. auch Topinard, L'Anthropologie et la science sociale, Paris 1899.

Aus der auf Begriff und Wesen der Humanität bezüglichen Litteratur gehören hierher besonders: K. Bernh. Hundeshagen, Ueber die Natur und die geschichtliche Entwickelung der Humanitätsidee in ihrem Verhältnis zu Kirche und Staat, Berlin 1853. J. J. van Oosterzee, Oratio de religione christiana optima verae humanitatis magistra, Utrecht 1869 (auch deutsch im Beweis d. Gl. 1869, S. 481 ff.). H. Kritzler, Humanität und Christentum, 2 Bde, Gotha 1866 ff. Henrik Scharling, Humanität und Christentum in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Aus dem Dänischen, 2 Tle., Gütersloh 1874. C. Loring Brace, Gesta Christi, or a history of human progress under Christianity, London 1883. R. Rocholl, Philosophie der Geschichte, Tl. II: Der positive Aufbau, Göttingen 1893 (S. 71 ff.).

Der Mensch ist nicht bloßes Naturwesen; er wandelt nicht als bloßer beseelter Leib seinen Weg. Seinen Leib erfüllt und regiert ein Geist göttlicher Abkunft; es „wohnt ein

Unsterblicher von hoher Abkunft in den Verwesungen" (Klopstock). Von Gott gegeben und zu bleibender Gemeinschaft mit Gott bestimmt, ist des Menschen Geist Hauptfaktor seines Wesens, sein alleiniges Subjekt, sein wahres Ich. Der Mensch hat nicht etwa bloß Geist, er ist Geist. Vom ersten Anfange seines Daseins an ist er Geistseele, nicht bloß Naturseele wie die des Tieres. Sein geistiges Vermögen ist — im Unterschied von dem bloß zweidimensionalen auch der höchsten Tiere — ein dreidimensionales (s. H. Scheffler, Das Schöpfungsvermögen und die Unmöglichkeit der Entstehung des Menschen aus dem Tiere, Braunschweig 1898, S. 116 ff.). Auch ist er mit dieser entschiedenen Vorherrschaft des Geistwesens über das Naturwesen gleich anfänglich in die Geschichte eingetreten. Es verhält sich mit nichten so, wie der moderne Naturalismus will, daß der Mensch ursprünglich bloßes Naturwesen, bloßes höheres Wirbeltier gewesen sei, woraus er sich dann allmählich zum geistbegabten, redenden und denkenden Menschen entwickelt hätte. Die Geschichte der Menschheit zerfiele bei solchem Sachverhalt in zwei successive Stadien, in eine Naturgeschichte und eine Geistgeschichte unseres Geschlechtes; von der ersteren wüßten wir lediglich Indirektes, aus Kombinationen zoologischer mit anthropologischen Naturthatsachen Erschlossenes, nur die letztere wäre Geschichte im wahren Sinne des Wortes. Aber diese angebliche Naturgeschichte vor der wirklichen Menschheitsgeschichte ist reines Phantasieprodukt; zumal als angeblich über Zeiträume von Myriaden Jahren sich ausdehnender Prozeß ist das behauptete Vorhergehen eines „prähistorischen Menschen" (Steinmenschen, Eiszeitmenschen 2c.) vor dem jetzigen Menschen nichts als ein kulturhistorischer Roman von gähnender Langweiligkeit. Ein Schöpfungsstadium wird allerdings dem jetzigen Menschheitsdasein vorausgegangen sein, wie jeder einzelne Mensch seine Zeugungs- und Geburtsgeschichte hat. Aber warum als Prozeß von ungemessener Länge denken, was diesem von selbst sich darbietenden Gleichnisse zufolge verhältnismäßig kurz und rasch verlaufen sein muß? Warum der allein naturgemäßen und wahrscheinlichen Parallelle zwischen Individualschöpfung und Gesamtschöpfung des Menschen eine höchst naturwidrige, von allen bekannten Analogien entblößte substituieren? Warum der geoffenbarten Wahrheit die Träume einer in glaubensloser Oede erstarrten und verwilderten monistischen Phantasie vorziehen? Natur und hl. Schrift gleicherweise zeugen gegen die darwinistische Konstruktion der Prähistorie. Dem Steinzeitalter unseres kalten europäischen Nordens muß im wärmeren Süden eine hoch entwickelte Metallzeit längst zur Seite gegangen sein, gleichwie erwiesenermaßen neben Skandinaviens Bronzezeit eine südeuropäischen Eisenzeit existierte. Dieselben Jahrhunderte, während deren Galliens und Belgiens Renntiermenschen (die man übrigens nicht als stupide Kannibalen ohne höhere Intelligenz denken darf — vgl. Platz, S. 26 ff.) auf einsamen Eisgefilden jagten, sahen am Nil und Euphrat schon das bunte Spiel eines hoch geförderten Kultur- und Kunstlebens. Von Ägyptens Pyramiden ist es historisch erwiesen, daß sie Helvetiens Pfahlbauten im Alter um zwei Jahrtausende übertreffen. Warum scheut man sich, der Urkunde über unseres Geschlechtes früheste Erinnerungen Glauben zu schenken, deren Entstehungsgeschichte mit dem Jugendleben der ältesten bekannten Völker der Erde notorisch zusammenfällt, zugleich aber dieser Völker eigene früheste Aufzeichnungen an innerer Glaubwürdigkeit weit übertrifft und mit dem Siegel göttlicher Wahrheit geweiht und gekräftigt erscheint?

Ausgehend von den eben genannten altmorgenländischen Kulturstätten, in deren Nähe wohl auch schon seine Wiege gestanden (vgl. die angeführte Abhandlg. „Eden, Ophir" 2c., S. 13 f.), hat das Menschengeschlecht im Laufe einer schwerlich viel längeren als sechstausendjährigen Entwickelung alle bewohnbaren Länder und Inseln des Erdballs besiedelt. Auseinandergetreten zu zahlreichen Stämmen und fast zahllosen Völkern, beherrscht es nichtsdestoweniger als Ein Reich des Geistes die Weiten der Erde. Ein Menschentum erfüllt alle Länder und gebietet auf allen Meeren. Vor den Geboten Eines allumfassenden Völkerrechts beugen sich schon alle Nationen, gezwungenerweise selbst die verwildertsten; von den Segnungen des Einen großen Verkehrsnetzes, womit das moderne Kulturleben die Erde immer dichter umschlingt und umklammert, wird bald kein Volk mehr ausgeschlossen sein. Bis zu den entlegensten und unzugänglichsten Stämmen wird sicher, bevor das 20. Jahrhundert zu Enge geht, beides vorgedrungen sein: die mordende Feuerwaffe des Europäers und Amerikaners, aber auch der lockende Klang christlicher Predigt, der Beginn einer Unterweisung in evangelischer Wahrheit.

Die menschliche Civilisation erstreckt beides allenthalben hin: ihren Segen und ihren Fluch. Als „Humanität" im guten wie im bösen Sinne sucht sie sich der Herrschaft über unseren Planeten zu bemächtigen. An und für sich betrachtet, nach ihrem Urbegriff und nach höherer göttlicher Bestimmung, ist die Humanität ein durchaus gutes, edles Prinzip, würde

das „Homo sum; nil humani a me alienum esse puto“ eine hinreichend feste Basis
menschlichen Rechts und menschlicher Sitte für alle Länder und Zeiten bilden können.
Allein durch das Eindringen der Sünde in die Entwickelung unseres Geschlechts ist sein
angestammter Adel vielfach zu äußerster Wertlosigkeit herabgesunken, ja positiv schlimmer
Korruption anheimgefallen. Die im Laufe der Jahrtausende angesammelten Schätze ge-
meinsamer Geistesarbeit sind wurmstichig und rostig geworden, die göttlicherweise bestellten
Pfleger des Gottesgartens der Erde haben sich vielfach in Räuberhorden und Mörder-
banden verwandelt. Eine Rückkehr aus dem heillosen Verwilderungszustande zur normalen
Urgestalt menschlichen Seins und Strebens würde mittelst eigner Kraftanstrengung der
Menschheit nimmermehr zu vollführen sein. Nicht einmal zur Kenntnis ihres Verderbens
könnte dieselbe von sich aus gelangen, so wenig als die Idee dessen, was sie normaler-
weise sein und leisten soll, ihr von selbst zu kommen vermöchte. Die natürliche Menschheit
ist zur wahren Erkenntnis ihrer selbst, zur Gewinnung eines Menschheitsideals und zumal
des allein rechten und rettenden Menschheitsideals schlechterdings unfähig. Wie immer man
dieses Ideal näher bestimmen möge, ob man es setze in die Erfüllung des äußeren civili-
satorischen Berufs der Menschheit durch Ackerbau, Handwerk, Handel, Kunst, Wissenschaft
(beziehungsweise in die Erfüllung der ethischen Naturpflichten in Familie und Staat), oder
in die Bethätigung erbarmenden Mitgefühls mit dem Leiden des Nächsten, oder endlich
(mit Herder in seinen Humanitätsbriefen, sowie in seinen Ideen zur Philosophie der Ge-
schichte) in diese dreierlei Funktionen zumal: seine Verwirklichung gelänge der Menschheit,
wie sie an sich infolge ihres sündigen Zustandes ist, nun und nimmermehr. Ohne erlösende
Hilfe von oben, ohne das erleuchtende und wiedergebärende Eingreifen dessen, der als reales
Menschheitsideal, als wahrer Gottes- und Menschensohn in unser Fleisch gekommen, würde
keine jener civilisatorischen und ethischen Aufgaben, die zur Realisierung der Menschheits-
idee gehören, ihrer Erfüllung näher gebracht worden sein.

Sie sind ihrer Erfüllung näher gebracht worden, als sie es vor 18 Jahrhunderten
waren, und sie werden ihr näher gebracht von Jahrhundert zu Jahrhundert. Es erfolgt
dies in einer Progression, welche neuestens geradezu einen reißenden Charakter anzunehmen
begonnen hat, soweit wenigstens jene civilisatorischen Fortschritte in Handel, Handwerk,
Landbau, Kunst, Verkehrswesen in Betracht kommen (vgl. Ratzels anregende hierauf be-
zügliche Schilderungen in der „Anthropogeographie“, bes. I, 157 ff. 458 ff.; II, 1 ff.). Noch
weit entfernt freilich von der vollen Realisierung ihrer Idee ist die Menschheit in ethischer
und religiöser Hinsicht. Statt eines Fortschreitens in dieser Beziehung scheinen die Er-
lebnisse der jüngsten Vergangenheit eher ein betrübendes Zurückgehen anzukündigen (vgl.
Seeberg, An der Schwelle des 20. Jahrhunderts, Lpz. 1900, S. 119 ff.). Und doch kann
und darf der Glaube an einen endlichen Sieg des Guten in der Menschheit über die es
hemmenden Mächte des Bösen nicht aufgegeben werden — so wenig wie das Streben
nach dem ihr bestimmten Ziele der Aufrichtung eines die Gesamtheit der Erdenbewohner
umfassenden Reiches der höchsten Kulturentwickelung aufhören darf. Den Grund zum
rastlosen Fortschreiten der Menschheit zu diesem Ziele einer allseitigen Unterwerfung der
Erdennatur unter ihre Herrschaft hat kein anderer gelegt, als der, welcher sich selbst „des
Menschen Sohn“ nannte, die Blüte und Krone der Menschheit, der Herr, dessen Reich zwar
„nicht von dieser Welt“, aber doch die Rettung und Verklärung dieser Welt ist. Christi
Reich und das Reich der wahren Humanität bilden konzentrische Kreise. Das Humanitäts-
ideal ist vom christlichen Lebensideal nicht wesentlich verschieden: es verdankt sein Bestes,
was zu seiner Realisierung bisher geschehen, der durch Christum vor achtzehnhundert Jahren
in die Menschheit gebrachten neuen Lebensbewegung, und es wird, was an seiner Voll-
endung noch mangelt, wiederum nur dem Christentum zu danken haben. Christentum und
Menschentum sind niemals und nirgends wirkliche Gegensätze; wo sie auseinanderfallen,
wo sie sich nicht wechselseitig fördern, ergänzen, ja gewissermaßen decken, da liegt regel-
mäßig ein Mißverständnis theoretischer Art oder eine thatsächliche Mißgestaltung und Ent-
artung auf der einen oder anderen Seite vor. Es giebt ein einseitig weltflüchtiges, quie-
tistisch-asketisches Christentum, das man mit Recht einer humanitätsfeindlichen Haltung an-
klagt; der gleiche Vorwurf trifft den Fanatismus jener toten Buchstaben-Orthodoxie, die
bei Geistlichen wie Laien der älteren katholischen Kirchen, vielfach aber auch in Sekten-
kreisen neueren Ursprungs noch ziemlich weit verbreitet ist. Allein ganz abgesehen von
der evangelisch-apostolischen Urgestalt unserer Religion mit ihrer auf Herstellung Einer
Herde unter einem Hirten (Jo 10, 16), auf Aussöhnung der Gegensätze zwischen Grieche
und Jude, Herr und Knecht, Mann und Weib (Ga 3, 28) gerichteten Tendenz, hält
längst jeder wahrhaft erleuchtete Christ der Gegenwart, welcher besonderen Kirche er ange-

hören möge, die Ziele seines Wirkens als Christ für nicht verschieden von denjenigen allgemein menschheitlicher Humanität und Kultur. Umgekehrt verstehen nur diejenigen Apostel der Humanität ihre Aufgabe richtig, welche in den Pionieren äußerer wie innerer Missionsarbeit des Christentums ihre selbstverständlichen Bundesgenossen erblicken und im heiligen Geiste Christi das Vollendungsziel, dem alles Geistesleben der Menschheit zustreben muß, 5 sowie zugleich die Gewähr für die einstige Erreichung dieses Zieles erkennen. Keine bloße Humanitätsmoral, losgelöst vom Grunde christlicher Gottesfurcht und evangelischen Glaubens, vermöchte je zu leisten was die Moral der Kirche Christi geleistet hat und noch leistet. Keine Humanitätsreligion der Gegenwart oder Zukunft, bestehend — nach seichter Gambettascher Phrase — in „Verbindung der Menschen untereinander", würde die ernsten 10 Gefahren unseres Zeitalters zu beschwören und das bluttriefende Schreckgespenst des Nihilismus zu verscheuchen im stande sein. Die Menschheit erreicht ihr Ziel nicht anders als in und mit Christo. Auch ihr im ganzen, ebensogut wie seinen Jüngern insbesondere, gilt sein Wort: „Ohne mich könnet ihr nichts thun!" **Zöckler.**

Menschensohn s. d. A. Christologie Bd IV S. 8, 35 ff. 15

Menses papales, päpstliche Monate, nennt man das Recht des Papstes, gewisse in bestimmten Monaten zur Erledigung kommende Benefizien zu besetzen. Die römischen Kanzleiregeln in ihrer neueren Gestalt enthalten unter Nr. IX darüber folgendes: „Cupiens Sanctissimus Dominus Noster pauperibus clericis et aliis benemeritis personis providere omnia beneficia ecclesiastica cum cura et sine cura, sae- 20 cularia et quorumvis ordinum regularia qualitercumque qualificata, et ubicumque existentia in singulis Januarii, Februarii, Aprilis, Maii, Julii, Augusti, Octobris et Novembris mensibus, usque ad suae voluntatis beneplacitum extra romanam curiam, alias, quam per resignationem quocumque modo vacatura, ad collationem, provisionem, praesentationem, electionem, et quamvis aliam 25 dispositionem quorumcunque collatorum et collatricium saecularium, et quorumvis ordinum regularium (non autem S. R. E. cardinalium, aut aliorum sub concordatis inter sedem apostolicam et quoscumque alios initis, et per eos qui illa acceptare et observare debuerant acceptatis, quae laedere non intendit, comprehensorum) quomodolibet pertinentia dispositioni suae genera- 30 liter reservavit". Daran schließen sich deklarierende und Ausnahmen begründende Bestimmungen; insbesondere ist hervorzuheben, daß mit dem Ausdrucke päpstliche Monate gemeinhin die Terminologie ungleiche Monate, Wechsel der Monate, alternativa mensium unrichtigerweise identisch gebraucht wird, da beide Bezeichnungen sich keineswegs decken. Es ist vielmehr nur eine bestimmte, auch in den Kanzleiregeln speziell ausgezeich- 35 nete Ausnahme von der obigen Regel, daß zu Gunsten der Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe, welche persönlich Residenz in ihren Sprengeln beobachten, die acht päpstlichen Monate auf sechs reduziert sind, und zwar so, daß der Papst sich die sechs ungleichen Monate reserviert hat (Januar, März, Mai, Juli, September, November), während die sechs gleichen (Februar, April u. s. w.) den Bischöfen u. s. w. überlassen werden. 40

Der Ursprung der päpstlichen Monate beruht auf folgenden Thatsachen. Seit dem 12. Jahrhundert begannen die Päpste einzelnen Kirchen Kleriker zu vakanten Benefizien mittelst Ersuchungsschreiben (preces) zu empfehlen und, wenn dies nicht fruchtete, durch ein befehlendes Reskript die Besetzung der Stelle mit der bezeichneten Person aufzutragen (mandatum de providendo). Im Dekret Gratians finden sich derartige Man- 45 date nicht, da sie um diese Zeit erst entstanden sind. Ein Beispiel aus der Zeit Innocenz II. (1130—1143) erwähnt Petrus Abt von Clugny epistol. lib. II, ep. 33—35 (citiert von Gonzalez Tellez zum cap. 37 X, de rescriptis I, 3, Nr. 4), ein anderes von Hadrian IV. (1154—1159) epist. 13 (Würdtwein, Subsidia diplomatica Tom. IV [Heidelberg 1774] pag. IX; Mansi T. XXI, Fol. 805). Aus der Zeit Alexanders III. 50 (seit 1159) sind dergleichen Mandate bereits in den Dekretalensammlungen (c. 7, X, de rescriptis I, 3). Die Praxis war aber, daß, wenn das Mandat nicht befolgt wurde, literae monitoriae, praeceptoriae und executoriae nach einander erlassen wurden und dann erforderlichenfalls die Exekution folgte (vgl. c. 4, X, de concess. praebendae. III, 8. Innocent. III. a. 1198, c. 30, X, de rescriptis. I, 3, c. 34, X, de 55 praebendis et dignitatibus, III, 5. Honorius III. c. 37, X, de rescriptis. I, 3. Gregor. IX. verb. Gonzalez Tellez a. a. O. Nr. 5). Da dergleichen Mandate ordentlicherweise zunächst zu Gunsten dürftiger Bittsteller erteilt wurden, wie dies ausdrücklich

im cap. Cum secundum Apostolum (qui altari servit vivere debeat de altari) 16 X. de praebendis III, 5 von Innocenz III. a. 1198 bemerkt wird, so nannte man solche Verleihungen, mit Bezugnahme auf diese Stelle „per formam communem“ oder „in forma pauperum“ (s. c. 27, X, de rescriptis, I, 3. Innocenz III, a. 1214). Die Erteilung der mandata de providendo bezog sich aber bald nicht nur auf wirklich erledigte, sondern auch auf erst künftig zur Erledigung kommende Benefizien (c. 19, X, de rescriptis I, 3: „si qua [praebenda] tunc in eorum vacaret ecclesia vel proxima vacaturam . . .). Hierin lag die Übertretung einer Vorschrift des Laterankonzils von 1179, nach welcher die Verleihung einer Exspektanz verboten war (c. 2, X, de concess. praeb. non vacantis III, 8, wiederholt von Innocenz III., Honorius III., Bonifaz VIII. c. 13, 16, X, eod. c. 2, eod. in VI, [III. 7]). Man rechtfertigte dies Verfahren jedoch damit, daß die Verleihung sich nicht auf eine bestimmte Stelle beziehe. Gegen das nunmehr folgende Übermaß solcher päpstlichen Verfügungen suchten sich einzelne Kirchen durch päpstliche Indulte zu sichern, die Klagen gegen den Mißbrauch selbst (vgl. Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina P. II, lib. I, cap. XLIII. XLIV) blieben aber im ganzen unerledigt, bis Martin V. auf dem Konzil zu Costnitz 1418 den Satz bestätigte: „Ultra reservationes juris duae partes sint in dispositione Papae, et tertia pars remaneat in dispositione Ordinariorum. Ita, quod duo prima cedant Papae et tertium Ordinario, ita, quod per quamcumque aliam reservationem aut praerogativas non minuatur“ (von der Hardt, Concilium Constantiense Tom. I, p. 1022 sqq.). Definitiv war die Angelegenheit noch nicht geregelt (Thomassin cit. cap. XLIV, Nr. VII a. E.). Sie wurde auf dem Konzil zu Basel in neue Beratung gezogen. Sessio XII, a. 1433, sessio XXIII, a. 1436 hoben die päpstlichen Reservationen auf, soweit sie nicht im Corpus juris (mit Ausschluß der Extravaganten) enthalten seien und sessio XXXI, a. 1438 decret. II. schaffte für die Zukunft die Erteilung der Exspektanzen und Ernennungen (gratiae exspectativae aut nominationes) ab. „Cessentque de cetero jam facte, et tam ipse quam eciam fiende, si que fiant, nulle sint ipso facto; exceptis illis graciis et nominacionibus, super quibus processus jam sunt expediti, quas ex certis racionabilibus causis, in octo mensibus, quibus hactenus cursum consueverunt habere, tolerandas duximus, donec aliter fuerit ordinatum“. (Diese Stelle findet sich bei Mansi XXIX, p. 159, auch nebst den anderen in Bezug genommenen Dekreten bei Koch, Sanctio pragmatica Germanorum illustrata [Argentorati 1789, 4] p. 113. 150. 154. 156 unten, 157). Durch das Wiener Konkordat von 1448 wurde anderweitige Ordnung getroffen und den Basler Dekreten zum Vorteil der Kurie vielfach derogiert. In Bezug auf die Teilung der Monate ward nun beliebt, daß in den sechs gleichen Monaten (Februar, April u. s. w.) eine freie Verleihung durch die Berechtigten, in den sechs ungleichen Monaten (Januar, März u. s. w.) aber die Disposition durch den Papst erfolgen solle (Koch a. a. O. S. 206. 207. 223 ff. 240 ff.). Der Text des Konkordats giebt indes noch einige nähere Bestimmungen, deren Auslegung nicht unbestritten ist. Es heißt nämlich: „De ceteris dignitatibus et beneficiis quibuscunque, secularibus et regularibus vacaturis, ultra reservationes jam dictas, majoribus dignitatibus post pontificales in cathedralibus et principalibus in collegiatis exceptis, de quibus jure ordinario provideatur per illos inferiores, ad quos alias pertinet; idem sanctissimus dominus . . . non impediet, quo minus de illis, cum vacabunt de mensibus Februarii . . . libere disponatur per illos, ad quos collatio, provisio, presentatio, electio aut alia quaevis dispositio pertinebit . . .“. Der Sinn dieser Worte scheint unzweideutig zu sein, daß die übrigen Dignitäten und Benefizien (gegenüber den Bistümern und Klöstern) im Februar u. s. w. von den Berechtigten besetzt werden, die höhern auf die Bischöfe folgenden Dignitäten in den Domstiftern und die ersten Stellen in den Kollegiatkirchen, also die Propsteien, Dekanate, Scholastereien, Kantorate u. s. w. von den niedrigeren, d. h. den Kapiteln vergeben, also von der alternativa mensium ausgenommen werden sollen. Gleich anfangs hat sich aber eine andere Interpretation dagegen geltend gemacht, nach welcher solche Kapitelstellen von der alternativa ausgenommen und den Päpsten reserviert sein sollten. Die, welche so deuten, schließen die Wort majoribus bis exceptis in Parenthese und beziehen den Satz: de quibus jure ordinario providetur (so lesen sie statt provideatur; ja sie scheinen selbst den Text durch Fortlassung der Worte de quibus für sich korrumpiert zu haben, s. Hebberich, Elementa juris canonici, Pars IV (Bonn 1792) p. 162) auf das Vorhergehende. Die erste dieser Auslegungen wird übrigens schon durch

das von Martin V. auf dem Costnitzer Konzil gemachte Zugeständnis welches der Kurie noch vorteilhafter ist als das Wiener Konkordat, unterstützt. In jenem findet sich wörtlich der obige Passus bis pertinet, mit dem Zusatze „nec computentur in turno seu in vice eorum" (vgl. Koch a. a. O.). Da die zweite Auslegung aber schon von Aeneas Sylvius (Pius II.) geltend gemacht wurde, suchten sich einzelne Stifter bald durch besondere Konzessionen die Wahl der Dignitäten zusichern zu lassen. So Speier für den Dekan, Scholastikus und Propst im Jahre 1477 und 1481 (Würdtwein, Subsidia diplomatica IX, 213. 208; Koch, cit. p. 287. 290 sqq.), Mainz für den Propst 1562 (Koch, cit. p. 297) u. a.

Von der alternativa mensium werden außerdem ausgenommen Vakanzen, welche durch einfachen Verzicht oder durch Tausch eines Benefiziums entstehen (Schlör, De reservatione beneficiorum et dignitatum ex qualitate vacationis per resignationem Francof. ad M. 1777, 4°; Koch, cit. p. 226 not. 55); ferner Benefizien, welche einem Laienpatronate unterliegen (Koch, cit. verb. Ferraris, Bibliotheca canonica sub v. beneficium art. XI, Nr. 18—20); desgleichen ständige Vikarien einer Pfarrkirche, welche einer Dignität u. s. w. uniert sind (Ferraris, cit. Nr. 23; Koch a. a. O.) und überhaupt Curat-Benefizien oder Pfarrkirchen (Hedderich, Diss. de parochiis in Germania praecipue in ducatibus Juliae et Montium alternativae mensium concordatorum haud subjectis, in der Collectio dissertationum ex jure eccl. Germ. Tom. I (Bonn 1780, 4°) Nr. X, S. 241 ff.; Koch, cit. p. 228, not. 64).

Von der Beschränkung durch die päpstlichen Monate haben sich manche Diöcesen ganz frei zu machen gewußt, wie Bamberg und Würzburg (Propst, turnarii ecclesiarum Germaniae, in (Ullheimer): ad concordata nationis germ. integra documentorum fasc. IV. [Frcf. et Lipsiae 1777] p. 360 sq., 376 sq.). Den drei geistlichen Kurfürsten hatte der Papst besondere Indulte verliehen, nach welchen die Verleihung der Benefizien in den päpstlichen Monaten ihnen zustehen sollten. Das Indult wurde jedem Erzbischofe von dem jedesmaligen Papste auf Lebenszeit erteilt. Es erhellt dies aus einem Breve Pius V. an den Erzbischof Daniel von Mainz vom 2. Mai 1566 (bei Gudenus, Codex diplomat. Tom. IV, Nr. CCCXXIV, p. 717). „Quod rogasti, ut indultum, quod tibi a praedecessore nostro Pio IV. concessum fuerat super beneficiis, quae vacare contigisset in mensibus sedi Apostolicae reservatis, tibi confirmare velimus, de eo cum Venerab. fratribus nostris S. R. E. Cardinalibus consultabimus, ut moris est, et tibi postea de eorum consilio respondebimus"; desgleichen aus späteren Klagen über Beschränkungen (m. s. insbesondere vom Jahr 1673 (Hedderich, Elementa juris canonici Pars IV, p. 171 sq.) 1769 (Le Bret, Magazin zum Gebrauche der Staaten- und Kirchengeschichte, Teil VIII, S. 4).

Was den Gebrauch der päpstlichen Monate selbst betrifft, so bestimmt das Wiener Konkordat, es müsse die Provision des apostolischen Stuhles erfolgen: „infra tres menses a die note vacationis in loco beneficii", widrigenfalls der sonst Berechtigte über die Stelle zu disponieren befugt sein soll. Diese Worte: infra tres u. s. w. werden aber abweichend ausgelegt. Gregor XIII. hat unterm 1. November 1576 interpretiert: „wenn nicht binnen drei Monaten vom Tage der am Sitze des Benefiziums bekannt gewordenen Vakanz die Provision erfolgte" und die Deutung verworfen, „daß die Provision an dem Orte des Benefiziums bekannt geworden", zugleich aber verordnet, daß der Providierte dem sonst Berechtigten die Provision binnen drei Monaten mitzuteilen oder am Orte des Benefiziums bekannt zu machen habe. In Deutschland hat man sich indessen gegen die päpstliche Interpretation erklärt, da es sich hier um einen Vertrag handle, welcher nicht von einem der Kontrahenten einseitig ausgelegt werden dürfe (vgl. Ferraris, a. a. O., Nr. 15, 16; Koch a. a. O., S. 229, Not. 65). Übrigens dürfen die Berechtigten in ihren Monaten durch päpstliche Exspektanzen um so weniger gehindert werden, als das tridentinische Konzil sess. XXIV. cap. 19 de reform. alle gratiae exspectativae aufgehoben hat.

Nicht unbestritten ist, ob im Falle päpstlicher Sedisvakanz den Bischöfen oder nach anderer Meinung den Kapiteln die Provision in den päpstlichen Monaten zustehe. Über die Gründe für und wider s. m. Ferraris a. a. O., Nr. 24, 25; Koch a. a. O. S. 229, Not. 68.

Das Recht der päpstlichen Monate besteht auch jetzt noch, hat indessen in der neuesten Zeit einige Modifikationen infolge besonderer Vereinbarungen erlitten. In Bayern bestimmt das Konkordat von 1817 Art. X, „Regia Majestas ad canonicatus in sex mensibus apostolicis sive papalibus nominabit". Für Preußen setzt die Bulle de

salute animarum von 1821 fest: „Futuro autem tempore . . . . canonicatus in mensibus Januarii, Martii, Maii, Julii, Septembris ac Novembris . . . . vacantes conferentur, quaemadmodum in capitulo Wratislaviensi hactenus factum est". In Breslau hatte der König als souveräner Herzog von Schlesien zu den in den ungleichen Monaten erledigten Kanonikaten das Nominationsrecht geübt, in der Weise, daß über den von ihm Nominierten der Bischof ein Zeugnis kanonischer Tüchtigkeit auszustellen hatte, worauf die päpstliche Provisionsurkunde erlassen wurde (vgl. Laspeyres, Geschichte und heutige Verfassung der katholischen Kirche Preußens [Halle 1840], Bd I, S. 339, 369, 370). Hiernach wird jetzt also in allen preußischen Bistümern verfahren. Durch die Aufhebung des staatlichen Provisionsrechtes in der Verfassungsurkunde vom 5. Dezember 1848 Art. 15 (31. Januar 1850 Art. 18) ist hierin nichts geändert, da dieses in der Bulle anerkannte Recht „auf einem besondern Rechtstitel beruht". In mehreren anderen Ländern sind die päpstlichen Monate zugleich mit den übrigen Reservaten der Kurie fortgefallen, wie in Hannover, den zur oberrheinischen Kirchenprovinz gehörigen Territorien u. s. w. Vgl. Hinschius, System des Kirchenr. 2, 695 ff. Für Österreich vgl. Groß, Kirchenr., 1894 S. 153. (Mejer †) Sehling.

Mentzer, Balthasar, I., gest. 6. Januar 1627. — Eine kurze Lebensbeschreibung enthält die von M.s Schwiegersohn M. Hanneken gehaltene Leichenrede, in der die thatsächlichen Notizen freilich in einem Wust von Bombast und Abgeschmacktheiten erstickt sind. Abgedruckt von der Ausgabe von M.s Opera latina, Francofurti 1669, p. 1—32. Danach in Kurtze Historie der vormaligen und gegenwärtigen Gelehrtheit derer Hessen 1726, 1 Trimester, S. 1 ff.; F. W. Strieder, Grundlage zu einer hess. Gelehrten- u. Schriftstellergeschichte VIII, 1788, S. 418 ff. (S. 424 ff. ist ein Verzeichnis der Schriften zu finden). Eine summarische Lebensbeschreibung auch bei E. F. Neubauer, Hess. Hebopfer 1, Gießen 1734, S. 110 ff. Die Litteratur über den Streit mit den Tübingern verzeichnet J. G. Walch, Biblioth. theolog. II, 653. Die Aktenstücke findet man beisammen in M.s Necessaria et justa defensio contra iniustas criminationes D. Lucae Osiandri, D. Melchioris Nicolai et D. Theodori Thummii (abgedruckt in d. opera lat. II, 1283—1568) Für das Verständnis der Vorgeschichte des Streites liefern die im folgenden benutzten Akten des Hof- und Staatsarchives in Darmstadt (Abt. V, Fasc. 33) das erforderliche Material, denen auch sonst mancherlei über die Thätigkeit M.s zu entnehmen ist. Vgl. noch G. Frank, Gesch. der prot. Dogmatik I, 1861, S. 336 ff.; H. Heppe, KG beider Hessen II. 1876, S. 54 ff. 193 ff. (Vielfach ungenau und nicht selten unrichtig, im Urteil leichtfertig). Ein Porträt Mentzers von den Opera lat. I.

Balthasar Mentzer der Aeltere, ein Typus der rücksichtslos um die Reinheit der Lehre kämpfenden Streittheologie des 16. Jahrh., war am 27. Februar 1565 zu Allendorf an der Werra geboren. Sein Vater, Justus M., war Brunnenmeister an der dortigen Saline. Nachdem er zunächst den Elementarunterricht in seiner Vaterstadt genossen hatte, kam er mit dem 12. Jahre auf das Gymnasium zu Hersfeld und bezog 1683 die Universität Marburg, woselbst er noch in demselben Jahre Baccalaureus der Philosophie wurde. Neunzehnjährig wurde er Magister der Philosophie und zwanzigjährig Stipendiatenmajor zu Marburg. Nachdem er dies Amt vier Jahre mit großem Erfolge bekleidet und mehrfach die Professoren der philosophischen Fakultät in Vorlesungen über Logik, Ethik und griechische Sprache vertreten hatte, erhielt er die für die damaligen Verhältnisse nicht unansehnliche Pfarrei Kirtorf in der Superintendentur Alsfeld gelegen (1689). Über sieben Jahre blieb er dort. Als 1596 Daniel Arcularius gestorben war, wünschte ihn die theologische Fakultät in Marburg als dessen Nachfolger. M. sträubte sich anfangs, weil er sich der Stellung nicht gewachsen fühlte. Erst das Zureden Joh. Winckelmanns, der ihm mit dem jüngsten Gerichte drohte, veranlaßte ihn nachzugeben. Auf den Wunsch des ihm sehr gewogenen Landgrafen Ludwig III. von Marburg nahm er 1600 die theologische Doktorwürde an. Ludwig III. starb 1604 und Marburg fiel an Moritz den Gelehrten von Hessen-Kassel, der von der lutherischen zur reformierten Kirche übergetreten war. Bereits im Juni 1605 ging Moritz gegen das Luthertum vor. Er wies zunächst die Kanzlei in Marburg an, den Theologen jeden Streit über die Dogmen der Ubiquität und die Inkorporation des Leibes Christi im Abendmahle zu untersagen. Dagegen verwahrten sich die Lutheraner. Der Landgraf legte ihnen nun drei „Verbesserungspunkte" vor und verlangte unbedingte Unterwerfung. Sie lauteten: „1. Daß die gefährlichen und unerbaulichen Disputationes und Streit von der Person Christi eingezogen und von der Allenthalbenheit Christi, und was derselben anhängig, in concreto also: „Christus ist allenthalben", und nicht in abstracto „die Menschheit Christi ist allenthalben" gelehret; 2. daß die zehen Gebot Gottes, wie sie der Herr selbst geredet, mit seinen eigenen Fingern auf die steinernen Tafeln und von Mose in der Bibel geschrieben, gelehrt und gelernt und die noch vom

Papsttum an etlichen Orten übergebliebenen Bilder abgethan; 3. daß in der Administration und Gebrauch des heil. Abendmahles das gesegnete Brot nach der Einsetzung des Herrn soll gebrochen werden." In Marburg gab es daraufhin einen großen Tumult. Studenten und Bürgerschaft vereinigten sich, stürmten die Kirche, in der über die Verbesserungspunkte gepredigt werden sollte, und verprügelten die dort anwesenden Theologen, die 5 der Landgraf gesandt hatte. Nur wie durch ein Wunder wurde es verhütet, daß es keinem der Beteiligten das Leben kostete. Als der Landgraf Kunde von dem Tumult erhielt, rückte er mit bewaffneten Ziegenhainer Bürgern an und besetzte das Schloß in Marburg, zog auch sofort von allen Seiten Truppen heran. Die Bürgerschaft war zunächst zu bewaffnetem Widerstand entschlossen; erst als die Stadt von dem Militär besetzt wurde und 10 der Landgraf Miene machte, zum Äußersten vorzugehen, fügten sich die Bürger widerwillig und murrend in ihr Schicksal. Doch zogen Sonntag für Sonntag noch Scharen von Männern und Frauen in die benachbarten Orte, wo sie das Abendmahl nach lutherischem Ritus genießen konnten. Diese Entwickelung der Dinge kam dem Landgrafen Ludwig V. von Hessen-Darmstadt sehr willkommen. Er hatte gleich zu Anfang das Testament Ludwig III. 15 angefochten und nahm aus der gewaltsamen Einführung der reformierten Lehre Anlaß, den Kampf um die Marburger Erbschaft auf neuer Grundlage aufzunehmen. Die Einzelheiten dieses hessischen Erbfolgestreites gehören nicht hierher. Am 8. August 1605 beauftragte Ludwig den Superintendenten Vietor in Gießen damit, den drei Marburger Theologen Leuchter, Winckelmann und Mentzer nahezulegen, daß sie sich unter Ludwigs Schutz stellten. 20 Das geschah und die drei Genannten folgten unverzüglich dem Rufe. Zum Schutze des bedrängten Luthertumes wurde nun in Gießen 1605 zunächst ein Gymnasium illustre und Paedagogium trilingue errichtet und am 10. Oktober in den völlig unzureichenden Räumen des Rathauses feierlich eröffnet. Rektor wurde Joh. Winckelmann, der gleich zu Anfang bereits gegen 400 Studenten inskribieren konnte. Dieser Erfolg brachte Ludwig 25 auf den Gedanken, das Gymnasium in eine Universität umzuwandeln. Ohne Schwierigkeit erlangte er hierzu ein kaiserliches Privilegium (19. Mai 1607) und bereits am 7. Oktober konnte in einem provisorischen Collegbau die Universität eröffnet werden. Die ersten Professoren der theologischen Fakultät waren Joh. Winckelmann und Balthasar Mentzer, während Leuchter als Hofprediger nach Darmstadt ging. Als dritter wurde 1608 Heinrich Eck- 30 hard berufen, der aber bereits 1610 durch den als Orientalisten hochangesehenen Christoph Helwig (aus Sprendlingen, gest. 1617) ersetzt wurde. Zugleich wurde die Fakultät in demselben Jahre 1610 durch Ernennung von Kaspar Fink vervollständigt. 1616 trat an des letzteren Stelle Joh. Gisenius und damit kam ein Element in die Fakultät, das den Grund zu den langwierigen Streitigkeiten der nächsten Jahre legte. Infolge dieses Streites 35 wurde die Fakultät wie die Universität selbst in zwei Heerlager gespalten. Erst als Gisenius 1619 nach Straßburg ging, gab es Frieden. M. hatte das Feld behauptet, gehalten in erster Linie durch die Gunst seines Fürsten, dem er allerdings wegen seines klaren Blickes und seines praktischen Geschickes unentbehrlich war. Als 1625 Marburg dem Landgrafen von Hessen-Darmstadt zugesprochen wurde und dieser daraufhin die Universität 40 wiederum dorthin verlegte, wählte dieser M. zu ihrem ersten Rektor und ließ durch ihn die feierliche Restauration vornehmen. Schon vorher hatte man ihn um ein Gutachten ersucht, das alle notwendigen Verbesserungen des Universitätsbetriebes umfassen sollte und M. hatte ein ausführliches Promemoria ausgearbeitet, in dem er nicht nur die Universität, sondern auch das Pädagogium in den Kreis seiner Vorschläge zog und für letzteres einen 45 ausführlichen Lehrplan, dem selbst ein Stundenplan nicht fehlte, ausarbeitete. Auch seine Vorschläge über die Verbesserung des Universitätswesens zeichnen sich durch einen außerordentlichen praktischen Scharfblick aus. Von den Theologen verlangt er vor allem, daß sie die Studenten zur Bibellektüre anleiten sollen. Auch bei den Disputationen soll darauf Bedacht genommen werden, daß ein biblischer Text erklärt werde, wobei man dann zu- 50 gleich die griechische und hebräische Sprache üben könne. „Die finstere Thomistische und Scotistische Theologie schadet mehr als sie nützet. Die H. Bibel ist das Buch, daraus die himmlische Weisheit erlernet wirtt; wer das nicht liebet, ehret, lieset und lernet, der wirtt nimmermehr einen rechtschaffenen Theologum geben." Das waren goldene Worte in einer Zeit, in der dogmatischer Zank und scholastische Spitzfindigkeiten das ganze Feld der 55 Theologie überwucherten. Die Uebersiedelung nach Marburg überlebte Mentzer nicht mehr lange. Ein schmerzhaftes Gichtleiden, das ihn schon über zehn Jahre lang quälte und häufig an das Bett fesselte und gegen das er vergeblich in Langenschwalbach Heilung gesucht hatte, setzte seinem Leben am 6. Januar 1627 ein Ziel. Mit Worten des Dankes an seine Kollegen, seinen Fürsten und seine Gattin verschied er. 60

Die litterarische Thätigkeit Mentzers bewegte sich fast nur auf dem Boden der Polemik. Die umfangreichen Abhandlungen, die er schrieb und in denen er eine ausgebreitete Gelehrsamkeit bekundete, sind fast ausschließlich Kontroversschriften. Gegen Johann Pistorius, einen geborenen Hessen (aus Nidda in Oberhessen stammend), der zuerst Arzt, dann Jurist und endlich nach seinem Übertritt zum Katholizismus Theologe war (gest. 1607 als Beichtvater Rudolfs II.) schrieb er seinen Anti-Pistorius seu disputationes de praecipuis quibusdam controversis capitibus (Marburg 1600) und seinen „Evangelischen Wegweiser" (Marburg 1603) als Antwort auf dessen Konvertitenschrift „Wegweiser vor alle verführte Christen." Den Marburger Reformierten Johann Crocius bekämpfte er in der Abstersio calumniarum, quas D. Johannes Crocius Marpurgi Theologiae professor in secunda parte conversationis Prutenicae D. Mentzero impingere studuit (Gießen 1620), der Responsio ad defensionem secundae partis conversationis Prutenicae D. Joh. Crocii qua de quibusdam dei attributis et de discrimine personarum ex dei verbo disseritur et veritas demonstratur (Gießen 1623) u. a. Gegen dessen Bruder Ludwig Crocius ist der Anti-Crocius (Gießen 1621) und das Examen Censurae Crocianae de collatione Augustanae confessionis et doctrinae Calvinianae (Gießen 1623) gerichtet. Gegen den Genfer Reformierten Anton Sadeel schrieb er den Elenchus errorum Antonii Sadeelis in libello de veritate humanae naturae Jesu Christi ([Wittenberg 1593] Gießen 1609 — dies ist die erste rechtmäßige Ausgabe) und den Elenchus alter Antonii Sadeelis in libello de sacramentali manducatione carnis Christi (Wittenberg 1594, Gießen 1609) u. a. Auch Exegesis Augustanae Confessionis, cuius articuli XXI breviter et succincte explicantur et subjecta ἀντιθέσει τῶν ἑτεροδόξων Papistarum, Calvinistarum et Photinianorum illustrantur (Gießen 1613 u. ö.) dient im Grunde denselben polemischen Zwecken. Denn der knappen Erklärung jedes einzelnen Artikels, die hauptsächlich die biblische Begründung zu geben sucht, ist jedesmal eine Polemik gegen Katholiken, Reformierte und Socinianer angehängt, in der der Verfasser sein Gewissen gegen die modernen Irrlehrer erleichtert. Weiter ausgeführt ist diese Polemik dann noch in den in Gießen abgehaltenen Disputationen Collatio Augustanae Confessionis cum doctrina Zwinglii, Calvini, Bezae et sociorum (Gießen 1606) und der Defensio Collationis (Gießen 1619).

Ein näheres Eingehen auf diese Streitlitteratur verlohnt sich nicht. In allen diesen Schriften treibt derselbe beschränkte Geist sein Wesen, der bei aller aufrichtigen Wahrheitsliebe doch stets ängstlich nur auf die Meilensteine der „reinen Lehre" achtet und darum gar nicht dazu kommt, den Blick auf das große Ziel zu richten. Dieser Geist hat in die inneren Universitätsverhältnisse eingegriffen und, freilich hier wesentlich ohne M.s Schuld, den Frieden gestört. Aus diesem Geist ist die Kontroverse mit den Tübingern entstanden, die M.s Namen einen Platz in der Geschichte der Theologie des 17. Jahrh. gegeben haben. Der Tübinger Streit ist ohne den vorausgegangenen Gießener geschichtlich nicht verständlich, weshalb es gerechtfertigt erscheinen mag, auf diesen näher einzugehen, obwohl er zu keinen Schriften Anlaß gab. Den Anlaß zu der häuslichen Fehde gab eine Disputation M.s vom 4. Oktober 1616: Admonitio nova contra Matth. Martinium, bei der M. seine Meinung über die Gegenwart Christi bei den Kreaturen dahin abgab, daß die Gegenwart Christi „eine operatio sehe und von der Gottes nicht verschieden und daß es keine Disjunktion, Differenz und Unterschied zwischen der Gegenwart der Substanz und Wesens und der göttlichen Wirkung und Gnade zugebe"; oder, wie M. selbst die These am 16. Januar 1617 formulierte: „Omnipraesentia apud creaturas est Jesu Christi θεανθρώπου in utraque natura praesentis gubernatio rerum omnium in caelo et in terra." Winckelmann fand diese Formulierung bedenklich, sofern durch eine solche Betonung der actio die substantia in ihrer Allgegenwart verkürzt zu werden schien. Da nun M. seinen Schwiegersohn Justus Feuerborn zum Nachfolger Fincks vorgeschlagen hatte, wendete sich Winckelmann, der bei der Annahme dieses Vorschlages eine Verstärkung des Einflusses M.s befürchten mochte, auch gegen diesen und schlug vielmehr für die erledigte Professur Joh. Gisenius vor. Dieser Vorschlag ging durch und Gisenius trat natürlich auf die Seite Winckelmanns, der bald unter seinen Einfluß geriet. Bei der Doktorpromotion Feuerborns, die am 28. Oktober 1616 stattfand, kam es wieder zu Auseinandersetzungen über den streitigen Punkt und dadurch wurde der Zwiespalt weiter verschärft. Beschwerden gingen an den Landgrafen, der am 7. Januar 1617 in einem strengen und ungnädigen Schreiben die Theologen zum Frieden mahnte und ihnen Schweigen auferlegte. Etwas später wurden die beiden Parteien nach Darmstadt gefordert, wo sie in Gegenwart des

Landgrafen, des Kanzlers, des Superintendenten Leuchter und des Hofpredigers Faber über die Streitpunkte, die sie schriftlich formuliert vorlegen mußten, verhandelten. Zwar hatte M. selbst bemerkt: „quae quaestio scholastica potius est, quam theologica, hoc est de modo loquendi agit magis, quam de ipsa re", allein Gisenius gab sich viele Mühe, die Sache aufzubauschen. Schließlich einigte man sich auf einen Rezeß, der am 20. Januar von dem Landgrafen und seinen Räten, sowie von den vier Professoren unterschrieben wurde. Darin wurde bestimmt, 1. daß die Gegenwart Christi bei den Kreaturen sowohl die substantielle Gegenwart Gottes und Christi als auch die Operation sei; 2. daß diese beiden Stücke nicht zu trennen seien; 3. daß es irrig sei, „so jemand wollte sagen, Gott oder Christus wäre irgendwo bei etlichen oder auch bei allen Kreaturen oder in ecclesia müßig, d. i. ohne Wirkung; gleichwie auch dieses, daß sein lieber Sohn Christus hätte zwar seine Wirkung, aber ohne alle substantielle oder wesentliche Gegenwärtigkeit"; 4. daß diese Mißhelligkeit mehr scholastisch als theologisch sei und den Glauben und Inhalt des göttlichen Wortes quoad sensum nicht berühre (abgedruckt Opera lat. II, 1259; Original im Darmstädter Archiv). Dieser Rezeß wurde gleichzeitig publiziert und damit der Handel für abgethan erklärt. M. erhielt ausdrücklich die Erlaubnis, seine Disputation gegen Martinius und andere Gegner drucken und seine von diesem angegriffenen Thesen verteidigen zu dürfen. Es dauerte nicht lange bis der Streit von neuem ausbrach. Am 19. Mai sandte M. eine Disputation an den damaligen Dekan Gisenius mit der Bitte um Erteilung des Imprimatur. Gisenius erhob Einwendungen und versagte die Erlaubnis, was M. als persönliche Beleidigung empfand, und worüber er sich bei Leuchter beschwerte. An Gisenius und den hierbei ziemlich unschuldigen Winckelmann erging ein ungnädiges Schreiben. Gisenius machte sich nun daran, M.s Ketzereien aufzudecken, dieser that dasselbe mit Gisenius und so war bald der ärgerliche Handel wieder in vollem Gange. Die Sätze des Gisenius gipfelten in der These, daß die Reinigung von den Sünden, die ein opus divinum sei, der essentialis sanguis Christi insofern beigelegt werde, als das Blut in unitatem personae angenommen sei. Die Präsenz Christi aber müsse aus der Vereinigung der Naturen erklärt werden, und in dem Augenblicke der Vereinigung habe die menschliche Natur real Allmacht und Allwissenheit empfangen. Hieran übte M. scharfe Kritik in der Absicht, die Menschlichkeit bei Christus zu retten, die er hierdurch gefährdet sah. Da die ganze Universität in Aufregung geriet, konnte der Landgraf schließlich der Sache nur dadurch ein Ende machen, daß er den beiden Gegnern die Papiere, die sich auf den Streit bezogen, abnehmen ließ. 1619 verließ Gisenius die Universität und ging nach Straßburg. Der Streit in Gießen ruhte, zumal 1618 M.s Schwiegersohn Feuerborn in die Fakultät eingetreten war und das Schwergewicht zu Gunsten M.s verschoben hatte. Doch für M. folgten darum keine Friedensjahre. Der Streit war in Gießen erloschen, aber er brach in den Auseinandersetzungen mit den Tübingern offen aus. M. hatte gegen Gisenius das Urteil der verschiedenen lutherischen Fakultäten aufgerufen. Wittenberg, Leipzig und Jena hatten sich auf seine Seite gestellt; mit den Tübingern hatte sich ein Briefwechsel, hauptsächlich von Hafenreffer geführt, angesponnen, in dem diese ihre Bedenken aussprachen. Nach Hafenreffers Tode (22. Okt. 1619, s. d. A. Bd VII, S. 330 ff.) wurde der Streit akut und führte zu einer heftigen litterarischen Fehde, die auch durch die solida verboque dei et libro Concordiae congrua decisio der sächsischen Theologen (1624) nicht zum Stillstand gebracht werden konnte. Erst M.s Tod 1627 setzte dem Kampf ein Ziel und die Nöte des Krieges, die selbst die Theologen von ihren Abstraktionen zu den Realitäten des Lebens herabriefen. Über die Einzelheiten des Streites vgl. d. A. Kenosis, Bd X, S. 261 f.

M. war ein Kind seiner Zeit und als solches muß man ihn beurteilen. Daß er selbst an der Scholastik in der lutherischen Kirche keine Freude hatte, beweisen seine oben angeführten Urteile. Es war aber der Fluch seiner theologischen Erziehung, daß er seiner Erkenntnis keine Folge zu geben vermochte. Er hat sein Leben in einer Polemik verzehrt, die in einem kleinmaschigen Netze verfangen dem Gegner gar nicht gerecht werden konnte, und die dem Polemiker selbst keine Freude machte. Es liegt eine wehmütige Resignation darin, wenn er zu seinem Wahlspruche das Wort wählte *τ' ἀνώτερα καλλίω*.

Erwin Preuschen.

Mentzer, Balthasar II., gest. 28. Juli 1679. — Vgl. E. F. Neubauer im Hess. Hebopfer I, Gießen 1734, S. 379 ff.; F. W. Strieder, Grundlage zu einer hess. Gelehrten- und Schriftstellergeschichte VIII, 1788, S. 442 ff.; hier auch S. 446 ff. ein Verzeichnis seiner Schriften; C. A. Dolla, Lebensbeschr. d. Rintel. Professs. d. Theol. S. 190 ff. Einiges Material in den Akten des Hof- und Staatsarchives zu Darmstadt.

Balthasar Mentzer, Sohn des vorhergehenden aus dessen dritter Ehe, war am 14. Mai 1614 zu Gießen geboren. Nachdem er seit 1625 in Marburg, wohin in diesem Jahre bei der Rückverlegung der Universität sein Vater übergesiedelt war, das Gymnasium und seit 1628 die Universität besucht hatte, ging er 1631 im Gefolge des Landgrafen Georg II. mit nach Sachsen. Nach Beendigung dieser Reise vollendete er seine Studien durch den Aufenthalt in Straßburg, Marburg und Jena. Sein Landesherr, der ihm sehr gnädig war, bestimmte ihn, die akademische Laufbahn einzuschlagen. 1638 nahm er die theologische Licentiatenwürde an und bereits 1640 wurde er in Marburg außerordentlicher Professor. Nach sechs Jahren wurde er an die Universität Rinteln berufen, wo er bis 1650 wirkte. Inzwischen war die Universität von Marburg wieder nach Gießen verlegt worden (1650) und nun berief der Landgraf, der ihn nur unter der Bedingung hatte nach Rinteln gehen lassen, daß er zurückkehre, wenn er seiner bedürfe, Mentzer dorthin als Professor der Theologie und hebräischen Sprache. Doch für rein gelehrte Thätigkeit war M. nicht geschaffen. Er war weit mehr praktisch veranlagt und wurde daher von dem Landgrafen mit Vorliebe zu allerlei diplomatischen Geschäften und Missionen benutzt. So war er schon 1646 im Auftrage der Universität Rinteln als deren Rektor nach Osnabrück gegangen, um dort mit Oxenstierna zu verhandeln. Bei dem Religionsgespräch, das Landgraf Ernst von Hessen Rotenburg auf seinem Schlosse Rheinfels bei St. Goar veranstaltete (1651), war M. mit Haberkorn und Happel anwesend. Die Komödie, durch die der bereits zum Übertritt zur katholischen Kirche entschlossene Landgraf diesen scheinbar zu rechtfertigen suchte, konnte in ihrem Verlaufe natürlich durch M. ebensowenig wie durch die anderen evangelischen Theologen beeinflußt werden. In dem folgenden Jahre berief der Landgraf M. als Oberhofprediger und Superintendent nach Darmstadt. Dies Amt entsprach weit mehr als die Professur seinen Gaben und Neigungen. Häufig begleitete er seinen Fürsten auf Reisen, häufig wurden ihm heikle Missionen anvertraut. Gleich zu Anfang seiner neuen Wirksamkeit hatte er sein praktisches Geschick in der Beilegung der Irrungen, die durch die Weigelianer enstanden waren, bewiesen. Nach dem Tode Georgs II. (1661) kam Ludwig VI. zur Regierung, durch dessen Gemahlin Elisabeth Dorothea von Gotha der Pietismus am Darmstädter Hofe eine Pflegestätte bereitet wurde. M. hatte der Bewegung zunächst nicht unfreundlich gegenüber gestanden, wenn er sie auch nicht, wie das bei seiner Vergangenheit selbstverständlich ist, geradezu begünstigte. Wenn er sich zu schärferen Maßnahmen veranlaßt sah, so trug die Schuld daran im wesentlichen das provozierende Auftreten der Pietisten, deren phantastische und unklare Ideen in der That damals mehr Verwirrung als Gutes stifteten. Öffentlich ist M. in der Pietistenangelegenheit nicht hervorgetreten und eine von ihm verfaßte Schrift, die seine Bedenken gegen das Konventikelwesen zusammenfaßte, ist erst geraume Zeit nach seinem Tode von seinem Neffen Phil. Ludw. Hanneken veröffentlicht worden (1691). Ob sie M. überhaupt zur Veröffentlichung bestimmt hatte, ist sehr fraglich. Am 28. Juli 1679 starb M., von vielen als die letzte Säule der Orthodoxie aufrichtig betrauert und beklagt auch von seinem Fürstenhause, dem er Zeit seines Lebens treu und mit Geschick gedient hatte. Schriftstellerisch ist M. fast nur mit praktischen Schriften hervorgetreten. Nur aus seiner akademischen Periode stammen einige Dissertationen und ein Compendium theologiae Christianae (Rinteln 1649).

Erwin Preuschen.

Mentzer, Balthasar III., Sohn des vorhergenannten, war am 21. Februar 1651 zu Rinteln geboren. Seit 1666 war er in Gießen Professor der Mathematik. In dem Pietistenstreit (vgl. d. A. May, J. H. o. S. 471) hat er beharrlich bei der Fahne der Orthodoxie ausgehalten. Diese Beharrlichkeit kostete ihn freilich sein Amt. 1693 wurde er mit seinem Kollegen Casimir Schlosser seines Amtes entsetzt und aus Gießen vertrieben. Er fand 1696 in Hamburg eine Stellung am Johanneum, an dem er bis zu seinem, am 8. März 1727 erfolgten Tode als Professor der Mathematik wirkte. Für die Sache der Orthodoxie hat er gelegentlich auch die Feder geführt, doch ist er nicht weiter hervorgetreten.

Erwin Preuschen.

Mentzer, Balthasar IV. war als des vorhergehenden Sohn am 12. Januar 1679 in Gießen geboren, kam 1696 mit seinem Vater nach Hamburg, wo er Philosophie und orientalische Sprachen studierte. Er bezog dann die Universitäten Wittenberg und Leipzig, ging 1703 auf Reisen, wurde darauf Informator und siedelte 1707 nach London über, wo er einen Rechtsstreit durchzuführen hatte, der ihm jedoch noch reichlich Zeit zu Studien ließ. Er machte dort die Bekanntschaft der hervorragendsten englischen Theologen (W. Cave,

odwell, Whiston u. a.). Als 1714 der Prediger der deutschen Gemeinde, J. Esra Edzard, :rb, wurde er dessen Nachfolger. 1722 ging er als Hofprediger nach Hannover, wurde '26 Superintendent zu Calenberg, 1732 zu Hannover und erhielt bei Errichtung der uiversität Göttingen 1737 als erster die theologische Doktorwürde; bei der Eröffnung :lt er die Weihepredigt. Am 20. Dezember 1741 starb er. Er ist als Schriftsteller, :bersetzer und Dichter vielfach thätig gewesen. **Erwin Preuschen.**

Mercator s. d. A. Marius Mercator oben S. 342.

Meriba s. d. A. Negeb.

Merici Angela s. d. A. Ursulinerinnen.

Meritum s. d. A. Verdienst.

Merkert Maria s. d. A. Elisabetherinnen Bd V S. 314, 11 ff.

Merle d'Aubigné, Jean Henri, gest. 21. Okt. 1872. — J. Bonnet, Notice sur vie et les écrits de M., 1874; Rémusat, Mélanges de Littérature et Philosophie.

J. H. Merle d'Aubigné wurde am 16. August 1794 in Eaux Vives bei Genf ge- ren. Er stammte von einer französischen Familie ab, welche die Religionsunruhen aus :em Vaterlande vertrieben hatten. Sein Vater, der 1799 starb, war, obgleich Genfer ürger, Kaufmann in Marseille, und Henri Merle wurde für dieselbe Laufbahn bestimmt. :doch fühlte er sich zum Predigtamt berufen und ruhte deshalb nicht eher, als bis er : Erlaubnis erlangte, seiner Neigung folgen zu dürfen. Er war gerade Student an der enfer Universität, als die religiöse Bewegung ihren Anfang nahm, welcher man den ımen „die Erweckung" (le réveil) gegeben hat. Eine ihrer ersten öffentlichen Kund- bungen war die Schrift des Herrn Empeytaz über die Gottheit Jesu Christi (November :16); indem sie die Anschuldigung gegen die Pfarrer der Stadt schleuderte, den Glauben : diese Lehre zu verwerfen, rief sie die größte Erregung hervor. Die Studenten der ɔeologie, an die sie gerichtet war, erblickten in ihr eine Art persönlicher Beleidigung. :erle versammelte die Studenten, stellte sich an ihre Spitze, führte sie, 36 an der Zahl, die ehrwürdige Gesellschaft der Pastoren (Vénérable Compagny des pasteurs), › er ihrem Schmerz und ihrer Entrüstung über die unpassenden Angriffe und Verleum- ngen Ausdruck gab, die gegen ihre geistlichen Vorgesetzten gerichtet waren. Nur zwei tudenten, Guers und Pyt, lehnten ab sich diesem Schritte anzuschließen, und mußten :shalb die Akademie verlassen.

Am Anfang des folgenden Jahres indessen wurde Merle durch den Schotten Robert ıldane gewonnen, durch den Mann, der die Erweckung ins Leben gerufen und mit seinem :iste durchdrungen hat. Es ist von großer Wichtigkeit, den Charakter dieser Bewegung verstehen, die dazu bestimmt war, sich über den europäischen Kontinent zu verbreiten, d die noch bis auf den heutigen Tag andauert.

Unter „Erweckung" verstand man „eine Erweckung der Gewissen durch das Studium : hl. Schrift" (Bouvier). „Die große Frage der Erweckung war dieselbe wie in den ıgen der Reformation: Wie wird der sündige Mensch vor Gott gerecht? Wo findet der ensch die Grundlage seiner Hoffnung für diese wie für jene Welt? Die Antwort auf :se Frage war im Jahre 1817 in Genf dieselbe, wie im Jahre 1517 in Wittenberg: ı Gott und nicht in den Werken der Menschen; in der Gnade, und nicht im Verdienst" d. Golß). Die Bewegung war jedoch keine Nachahmung derjenigen des 16. Jahr- nderts, sie war weder theologisch noch auf Überlieferung begründet; sie war selbstständig d eigenartig, religiös und geistig. Man dachte nicht die Kirche zu reformieren wie im . Jahrhundert, sondern man wollte die Einzelnen bekehren und retten. Auch kam man ht auf die alten Glaubensbekenntnisse zurück, um ihnen das Ansehen wieder zu ver- affen, das sie einigermaßen verloren hatten; einige Lehren, die für das Leben der Seele ionders wichtig schienen, wurden hervorgehoben, das übrige einstweilen beiseite gelassen. ›bert Haldane brachte kein vollständiges und theoretisch begründetes System von Lehr- ʒen mit, er übte nur das Amt eines Apostels aus; er setzte weniger ein System aus- ıander, als daß er sich unmittelbar an das Wohl, an die tiefsten Bedürfnisse der Seele ındte. Die strengsten, von Haldane aufgestellten Lehren nahmen einen durchaus prak- ʃhen Charakter an. Der Geist, in welchem er sie erklärte, geht deutlich aus einer Scene

hervor, die Merle selbst erzählt. In der Versammlung von Studenten der Theologie, welche Haldane in seinem Hause hielt, wurde ein Abend dem Studium der Lehre von der Erbsünde gewidmet, welche Haldane durch zahlreiche Bibelstellen auf überzeugende Art bewies. Nach einer langen Erörterung und langem Widerstande rief endlich Merle aus: „Ja, jetzt erkenne ich die Erbsünde in der hl. Schrift." Da berührte Haldane die Brust des jungen Mannes mit seinem Finger und sagte: „Hier müssen wir sie erkennen." Dieser kleine Zug ist charakteristisch für die ganze Bewegung: Sie war weder eigenmächtig noch auf Überlieferung gegründet, sie war schriftgemäß und moralisch, sie stützte sich auf die Grundlage der persönlichen Erfahrung, die mit der Offenbarung gemacht geworden ist, und gründete auf diese Erfahrung die Lehren, in welchen enthalten ist: die Schuld, die Unfähigkeit zum Guten, das Elend des Menschen, das Vorhandensein und die Tiefe seines Falles, das erwachte und dringende Bedürfnis des Heils, — des Heils, das durch Jesum Christum vollkommen verwirklicht und gesichert ist, die Gottheit des Erlösers, die Hingabe des heiligen Opferlammes an Stelle des Sünders und die Sühnung der Sünden durch seine Opfer, die Gnadenwahl, die Vorherbestimmung zum Heil (die andere Seite der Vorherbestimmung absichtlich beiseite gelassen). Einwirkung des hl. Geistes auf die Seele, um sie wiederzugebären und zu heiligen, welche Wiedergeburt und Heiligung Pfand und Einführung zur ewigen Seligkeit wird, in welcher die Erlösten durch vollkommene Heiligkeit eine unwandelbare Glückseligkeit finden.

Als Merle seine theologischen Studien beendigt hatte, wäre ihm beinahe die Laufbahn verschlossen worden, die er mit so großem Eifer ergriffen hatte. Die ehrwürdige Gesellschaft der Pastoren machte die berüchtigte Verordnung vom 3. Mai 1817 bekannt, durch welche es verboten wurde, über streitige Lehren auf der Kanzel zu sprechen (s. den Art. Malan oben S. 99, 44). Sie bot alles auf, um die Tragweite der Verordnung zu verhüllen und so den Beitritt der Gegner zu erlangen. Fast alle unterzeichneten. Merle verlangte über verschiedene Punkte Aufklärung. Die darauf erfolgte Antwort ließ ihm die Maßregel in milderem Lichte erscheinen, so daß er die geforderte Verpflichtung unterzeichnete und am 3. Juli 1817 ordiniert wurde, worauf er bald nachher nach Deutschland abreiste.

Er beschäftigte sich damals viel mit litterarischen Studien und schwärmte für den Gedanken, einst als Professor der Litteratur zu wirken. Aus dem Italienischen übersetzte er Ariost, aus dem deutschen Schiller; vor seiner Abreise von Genf gab er eine ziemlich gelungene Übersetzung des Wilhelm Tell in Druck, die im Jahre 1811 erschien. Dieser Arbeit ging eine Rede voll glühender Vaterlandsliebe an die Schweizer Eidgenossen voraus, worin er gleichzeitig seiner Bewunderung für den großen deutschen Dichter Ausdruck gab.

Im Oktober 1817 wohnte er zu Eisennach einem großen Studentenfest bei zu Ehren des dreihundertjährigen Jubiläums der Reformation und des Jahrestages der Schlacht bei Leipzig; er ging mit dem Festzuge nach der Wartburg, die als Ort der Gefangenschaft Luthers einen so tiefen Eindruck auf ihn mache, daß er sofort den Plan faßte, dessen Verwirklichung sein ganzes Leben ausfüllte, den Plan, eine Geschichte der Reformation zu schreiben. Er schrieb darüber in sein Tagebuch (23. November 1817): „Ich möchte eine Geschichte der Reformation verfassen; ich möchte, daß dieselbe wissenschaftlich sei und Thatsachen enthalte, die noch nicht bekannt sind; ich möchte, daß sie erschöpfend sei und die Ursachen und Wirkungen dieser großen Bewegung klar hinstelle; auch möchte ich, daß sie anziehend sei und ein Bild gebe von den Urhebern dieser Umgestaltung nach ihren Briefen, Schriften und Worten; daß sie selbst in ihren Familienkreis und in ihre Studierstube einführe; endlich möchte ich, diese Geschichte sei wahrhaft christlich und geeignet, den religiösen Geist anzuregen."

Merle begab sich dann nach Berlin und besuchte die Vorlesungen von Lehrern wie Schleiermacher, de Wette, Neander. Der erste sagte ihm wenig zu, dagegen schloß er sich dem letzten in enger Freundschaft an, machte sich in dieser Atmosphäre von allen engherzigen Ansichten frei, und gab sich selbst einen Augenblick einem übertriebenen Latitudinarismus hin, wovon er jedoch durch die praktische Ausübung seines Amtes als Pastor rasch zurückgebracht wurde. Indessen blieb ihm auf immer eine unüberwindliche Weitherzigkeit der Gefühle und Anschauungen. Der Gedanke an eine Annäherung aller Christen, welchen Namen sie auch tragen und welchen Glauben sie auch haben mögen, taucht fortwährend in seinem Tagebuche auf; er fragt sich unaufhörlich, was er thun könne, um zu einem solchen Erfolge beizutragen; er setzt es sich zum höchsten Zweck seines Lebens und ist bis zur letzten Stunde den Vorsätzen seiner Jugend treu geblieben. „Alle zerstreuten Elemente der Kirche Jesu Christi müssen umfaßt und vereinigt werden . . . Ich verlange von allen Jüngern Christi: Einheit, Freiheit, Liebe . . . Zwischen dem Notwendigen und

Unnötigen muß wohl unterschieden werden. Alles ist notwendig, was uns in Christo sein läßt" (Tagebuch 1818). Etwas Mißtrauen in Bezug auf die Orthodoxie bleibt ihm noch, der er eine gewisse Bitterkeit vorwirft und eine Art, die Religion darzustellen, die das Herz zusammenzieht, anstatt es zu erweitern.

Im Jahre 1818 von der Gesellschaft der Pastoren in Genf zum Prediger in Hamburg ernannt, entfaltete er dort eine große Thätigkeit und brachte einen um so tieferen Eindruck hervor, als die evangelischen Prediger noch selten waren. Seine Predigt fand zahlreiche und gebildete Zuhörer. Die Lehre, welche darin zu Tage trat, war bestimmt und orthodox, ohne deshalb schroff zu sein, und dabei ganz erfüllt von glühender Liebe für das Heil der Seelen. Reiche Früchte seiner Wirksamkeit ließen nicht auf sich warten; auch erwarb er sich einen bedeutenden Einfluß in der höheren Gesellschaft Hamburgs. Jedoch mußte er auch erleben, daß es einer thätigen Opposition, die sich gegen ihn erhoben hatte, gelang, bei dem Konsistorium seine Abberufung durchzusetzen, die ihm ohne Angabe eines Grundes zugestellt wurde. M. verweigerte die Annahme, bis ihm die Gründe für eine solche Maßregel mitgeteilt würden, und das Konsistorium, das sein eigenes Recht bezweifelte und nicht gern ein Urteil über Lehrsätze abgeben wollte, zog es vor, seinen Beschluß wieder aufzuheben. Aber der Pastor, der nun wieder in alle Rechte seines Amtes eingesetzt war, nahm seine Entlassung. Zum Abschied von seinen Pfarrkindern gab er einen Band durch Form und Inhalt gleich ausgezeichneter Predigten heraus (Hamburg 1823).

In Brüssel, wohin ihn das Vertrauen des Königs Wilhelm berief, verwaltete er, von 1824—1831 das gleiche Amt mit dem nämlichen Erfolg. Im Gespräch mit dem König sowohl wie mit dem ärmsten von dessen Unterthanen, wußte er stets den richtigen Ton zu finden, und er widmete, ohne Unterschied, seine Zeit den armen Schulkindern sowohl wie den Großen des Hofes.

Der König wünschte ihn zum Erzieher des Kronprinzen zu ernennen, und M. war nahe daran, dieses Anerbieten anzunehmen, doch stellte er die Bedingung, daß er in Ausübung seiner schwierigen Pflicht nur direkt vom Könige abhängig sei. Die Hofetiquette erlaubte indessen die Annahme dieser Bedingung nicht. Verschiedene einflußreiche Christen in Paris bestürmten ihn, sich um eine Professur an der theologischen Fakultät in Montauban zu bewerben; von anderer Seite bot man ihm in Paris eine Anstellung an einer unabhängigen Kirche an. Aber sein Blick war nach Genf gewendet, und als die Revolution von 1830 Belgien von Holland trennte und seine Herde zerstreute, da fühlte er sich seines Amtes entbunden und folgte dem Rufe seiner Freunde, die seiner Hilfe in Genf bedurften. Mit der Annahme dieser Berufung waren für ihn große materielle Opfer verbunden, denn er vertauschte eine sorgenfreie Lage mit wirklicher Armut, die um so fühlbarer war, da er kurz vorher eine Frau geheiratet hatte, die durch Geist und Kunstgefühl gleich ausgezeichnet und durch Lebensweise und Erziehung an eine sorgenfreie Existenz gewöhnt war. Aber die inneren Freuden, welche ihm sein Werk gewährten, ersetzten reichlich den Mangel und die Entbehrungen, welche er sich auferlegen mußte und die er vor aller Augen verbarg.

Mit dem Jahre 1830 fängt für ihn ein neuer Lebensabschnitt an, der sich durch unaufhörliche Thätigkeit als Prediger, Professor und Schriftsteller auszeichnet.

Die evangelische Gesellschaft, die gegründet worden war, um das evangelische Christentum innerhalb und außerhalb Genfs zu verbreiten, fühlte sogleich das Bedürfnis, eine theologische Schule zu gründen, um der Kirche unterrichtete und fromme Pastoren heranzubilden. In dem Zeitraume von 50 Jahren sind aus dieser Schule mehr als 300 Pastoren für die Kirche der ganzen Erde hervorgegangen, von welchen mehrere in Frankreich, der Schweiz, Belgien, Italien und anderwärts die wichtigsten Posten bekleiden und die sich fast alle durch Eifer und Pflichttreue auszeichnen. M. lehrte daselbst besonders Kirchengeschichte und christliche Glaubenslehre; zu verschiedenen Zeiten hielt er auch andere Vorlesungen über Symbolik, Homiletik, Katechetik, Ecclesiologie und Pastoralklugheit. Im Jahre 1832 gründete er die Gazette évangélique, eine Wochenschrift, deren Redaktion fast ganz auf seinen Schultern ruhte und die, mit seinen anderen Arbeiten zusammen, ihm eine zu große Last auferlegte. Seine erschütterte Gesundheit zwang ihn, sie einige Jahre später wieder aufzugeben. In seinem Predigeramte arbeitete er mit Gaussen und Galland an der Erbauung der wachsenden Herde, die sich in der rue des Chanoines gebildet hatte und bald darauf von der chapelle de l'Oratoire Besitz nahm, die für sie gebaut worden war. Man muß die Schriftstücke und Briefe aus dieser Zeit gelesen haben, um zu verstehen, wie viel Frische, Begeisterung, Liebe und christliche Innigkeit in dieser Bewegung

sich zeigte, die niemals von einer anderen in Bezug auf Reinheit des Glaubens und aufrichtige Frömmigkeit übertroffen wurde. Die Kämpfe, die mit Gegnern aller Art ausgefochten werden mußten, berührten nur die Oberfläche; unter derselben blieb es klar und ungetrübt.

Die Gründung der evangelischen Gesellschaft und der freien theologischen Schule konnte nicht verfehlen, die Eifersucht der Staatsgeistlichkeit wachzurufen. Die ehrwürdige Gesellschaft der Pastoren ergriff strenge Maßregeln. M. und seinen Freunden Gaussen und Galland wurde jede Amtsverrichtung auf den Kanzeln des Kantons untersagt. Dieses Ereignis war vorhergesehen, aber nicht herbeigewünscht von den Männern, die davon betroffen wurden, deshalb sträubten sie sich dagegen, so lange sie konnten. Sie waren ihrer Kirche ergeben, jeder Spaltung entgegen und wollten im Schoß der Genfer Kirche und in ihrem Dienst thätig sein. Ihre getrennte Stellung war also aufgezwungen, nicht freiwillig gewählt. Stets sprach sich M. gegen jede Art von Spaltung aus. Jedoch hatte er eine zu hohe Meinung vom Predigtamte, um zu gestatten, daß die obrigkeitliche oder geistliche Behörde die freie Ausübung desselben hindere oder seinen Lauf unterbreche. Die Machtvollkommenheit der Leiter der Kirche rührt weder von bischöflicher oder priesterlicher Erbfolge her, noch von einer Übertragung von seiten ihrer Vorgänger, noch von der Ernennung durch den Staat, sondern unmittelbar und allein von Christo, als Fürsten der Kirche (Christ-roi)". Durch seine Kollegen von der Ausübung seines Amtes suspendiert, weil er der offenbarten Wahrheit treu geblieben war und sie zu verbreiten suchte, beteuerte er, daß sein Predigtamt unverletzlich sei, und weil er es nicht mehr in der Staatskirche ausüben konnte, so übte er es außerhalb derselben aus. So trennte er sich allerdings von der Genfer Kirche, aber nur ungern und gezwungen. Erst nach langem Zögern und reiflicher Überlegung willigte er ein, daß im Jahre 1835 das hl. Abendmahl im Oratoire ausgeteilt wurde. Die Spaltung der Kirche trat hierdurch viel stärker hervor und das Oratoire hörte auf, wie man bisher behauptet hatte, ein neuer Ort des Gottesdienstes der Genfer Kirche zu sein. Es wurde der Mittelpunkt einer wirklichen Gemeinde. Der letzte und entscheidende Schritt geschah im Jahre 1849 durch die Verschmelzung des Oratoire mit der alten, getrennten Kirche des Bourg-de-Four und die Bildung der evangelischen Kirche (Eglise Evangélique). Trotz alledem verlor M. nie sein Interesse für die Verwaltung der Nationalkirche Genfs, und als im Jahre 1851 eine gesetzgebende Versammlung über die Kirchenverfassung beriet, suchte er durch die Veröffentlichung seiner wichtigen Schrift: „Freiheit des Gottesdienstes", auf die Verhandlungen einzuwirken. Zahlreiche, in demselben Sinne geschriebene Flugschriften folgten, z. B.: „Über das Recht der Gemeinden, ihre Pfarrer zu wählen", „Das Heil des Protestantismus in Genf", „Freiheit und Wahrheit", und mehrere andere. Er verlangte, daß die Kirchenverfassung nicht von einem politischen Körper gegeben werde, der Katholiken in seinen Reihen zähle, sondern von einer durch protestantische Bürger gewählten Synode. Doch hörte man in diesem Punkte nicht auf ihn. Außerdem verlangte er noch, daß die Verwaltung der Kirche, deren sich eine geistliche Oligarchie bemächtigt hatte, dem Konsistorium zurückgegeben und den Laien ein wichtiger Platz in derselben eingeräumt werde, und daß die Pfarrer von jetzt ab nicht mehr von der ehrwürdigen Gesellschaft gewählt würden, sondern durch Abstimmung der betreffenden Pfarrbezirke. Mit diesen beiden Punkten drang er durch. Über die Vereinigung von Kirche und Staat spricht er sich nicht auf bestimmte Weise aus und nimmt nicht wie Vinet an, daß die Vereinigung der staatlichen und kirchlichen Gesellschaft eine ehebrecherische Verbindung sei. „Dem Gehorsam, den der Christ seinem alleinigen Kirchenfürsten Jesu Christo schuldig ist, widerstrebt es, dem Staate irgend eine Gerichtsbarkeit in geistlichen Dingen zuzugestehen, aber es widerstrebt ihm nicht, daß der Staat in gewisse äußerliche und weltliche Beziehungen zur Kirche tritt." Eine gänzliche Trennung scheint ihm nur für kleine Kirchen möglich, die keine Macht über die große Menge haben. Für eine große Kirche würden nur unaufhörliche Konflikte daraus entstehen. „Wenn sich der Staat einer Kirche gegenüber befindet, die unabhängig von ihm ist und fähig, einen großen Einfluß auszuüben, wird er dann nicht eifersüchtig und der Wunsch in ihm rege werden, ihre Macht zu begrenzen? Und wird die vom Staate getrennte Kirche nicht versucht sein, ihren Einfluß in rein politischen Angelegenheiten geltend zu machen und dadurch der weltlichen Obrigkeit große Verlegenheiten bereiten?" Auf der andern Seite ist die Gefahr irgend einer Verbindung kaum geringer; M. möchte nicht, daß die Beziehungen der Kirche zum Staate in dem Gehalt beständen, den der Staat der Kirche zahlt, denn es sei unvermeidlich, daß derjenige, welcher bezahle, auch befehle. Er wollte, daß zwischen Staat und Kirche kein Bündnis, sondern ein Einverständnis herrsche, das mit beiderseitiger Zustimmung und im

Interesse des Friedens klar und deutlich den Wirkungskreis der beiden Gesellschaften feststelle. — Übrigens würde er durchaus keinen Widerwillen dagegen empfunden haben, einer Kirche zu dienen, die selbst durch Gehaltsbezahlung mit dem Staate enge verbunden war, jedoch unter der ausdrücklichen Bedingung, daß derselbe in keiner Weise in die geistliche Verwaltung der Kirche eingreife und sich darauf beschränke, seine weltlichen Geschäfte 5 zu ordnen. Die Ernennung und Absetzung der Pastoren gehörte in seinen Augen ganz besonders in den ausschließlichen Machtbereich der geistlichen Behörde. Er würde selbst, wie die freie schottische Kirche es thut, die enge Vereinigung der beiden Gewalten gebilligt haben, wenn die Staatslenker von christlichen Gesinnungen erfüllt gewesen wären. Er hielt die Theorie der Vereinigung für mehr schriftgemäß, als die Theorie der Trennung; 10 übrigens glaubte er, daß diese Frage einer gründlichen Lösung entgegengehe. „Die Emancipation der Kirche, was den Staat betrifft, ist vielleicht in unserm Jahrhundert die größte Bewegung, zu welcher die menschlichen Interessen berufen sind. Durch diese große Krisis werden wir in eine neue Zeit übergehen." (Drei Jahrhunderte des Ringens in Schottland: passim.) Was die Form der geistlichen Obrigkeit betrifft, „so ziehe ich", sagt er, 15 „die presbyterianische allen anderen vor; ich glaube, daß sie mit der Bibel am meisten übereinstimmt; aber ich werde es niemals gutheißen, weder die Episkopalen als Episkopalen, noch die Kongregationalisten als Kongregationalisten zu verdammen". Für ihn wären dies nur Gefühle von Sektierern. „Begeistern wir uns für Jesum Christum, es lohnt sich der Mühe; aber nicht für unsere Sekte oder für unsere Verfassung". Diese 20 letzten Worte sind bezeichnend für den Geist, in welchem er diese Frage studierte, die in seinen Augen von untergeordnetem Werte sind.

Im Jahre 1835 erschien der erste Band seines großen Werkes: Die Geschichte der Reformation, die ein wichtiges Ereignis für den Protestantismus war, besonders in den Ländern englicher Zunge. Andere Bände folgte einzeln nach bis zur Zahl von dreizehn, 25 deren drei letzte erst nach seinem Tode veröffentlicht wurden. Das ganze Werk bildet zwei Abteilungen. Die erstere umfaßt die Reformation zur Zeit Luthers, welche er mit dem Reichstage von Augsburg im Jahre 1530 als moralisch beendet ansieht. In diesem Bilde gruppierte er um den deutschen Reformator Zwingli und Farel in der Schweiz und die Vorläufer der Reformation in Frankreich und England. Die zweite Abteilung behandelt 30 die Reformation zur Zeit Calvins. Hier bildet Genf den Mittelpunkt des historischen Gemäldes, das uns die reformatorische Bewegung in den verschiedenen Ländern vor Augen führt, die von ihrem Einfluß berührt wurden. Des Verfassers Hauptverdienst besteht in dem geduldigen Aufsuchen und eingehenden Studium der Originaldokumente, die zum erstenmale aus dem Staub der Archive hervorgezogen wurden. Da das Werk aus den 35 wahren Quellen geschöpft war und mit lebhaftem Verständnis der Vergangenheit geschrieben, da es glühenden Eifer mit Gelehrsamkeit, Ernst mit Anmut vereinigte und dem Bedürfnis entsprach, welches die Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen waren, empfanden, sich ihrem Ursprung wieder zu nähern, wurde es von großem und wohlverdientem Erfolge gekrönt. England und Amerika begrüßten sein Erscheinen mit ganz besonderer Wärme 40 und sicherten dem Werke durch ihren Beifall eine ganz außerordentliche Verbreitung in beiden Weltteilen. Was man besonders an dem Werke lobte, war „die Ordnung, die Klarheit des Geistes, das Erzählertalent, die reiche Phantasie, die alles lebendig auffaßt, die erleuchtete Strenge, welche die Gegenstände beurteilt, und die Entschiedenheit des Geistes, welche ihre Schlüsse zieht" (de Remusat). Unter den Fehlern hat man die 45 Neigung zum Pathos hervorgehoben: „die Wendungen sind manchmal mehr rednerisch, als man wohl möchte, die Züge sind nicht immer glücklich; mit den Betrachtungen, die bei einem Geschichtschreiber, und besonders bei einem Kirchengeschichtschreiber ganz notwendig sind, ist er zu freigebig". In der Anwendung der Originaldokumente werden einige Versetzungen von Daten verzeichnet, die manchmal die Färbung der Geschichte entstellen 50 könnten. Die Irrtümer sind jedoch glücklicherweise selten und schaden der verständnisvollen Kunst nicht, mit welcher er aus den Dokumenten vorsprudeln läßt, was sie enthalten. Mit einem Wort, „abgesehen von den kleinen Fehlern bleibt es ein schönes Buch, das mit Talent und Feuer geschrieben ist (de Remusat).

In der Zwischenzeit veröffentlichte M. verschiedene Schriften, die alle ihren Wert 55 haben. Im Jahre 1848: Der Protektor, oder die Republik England in den Tagen Cromwells, eine vielleicht etwas übertriebene Schutzschrift des Oberhauptes der englischen Revolution; im Jahre 1850: Drei Jahrhunderte des Ringens in Schottland, eine lebendige Erzählung der Kämpfe, die für die Sache der religiösen Freiheit gefochten wurden, seit den Tagen von Knox bis zur Gründung der freien schottischen Kirche im Jahre 1843. 60

Auch hat er eine große Zahl von Flugschriften veröffentlicht, wovon einige fast Bücher genannt werden können, in welchen er sein Urteil oder seine Wünsche aussprach über alle Ereignisse, die für das Reich Gottes von Interesse waren, oder auch über alle Fragen, welche die Gemüter in der Kirche bewegten. Die Reden, welche er fast jedes Jahr hielt bei Eröffnung der Generalversammlung der evangelischen Gesellschaft, oder beim Wiederanfang der Vorlesungen in der theologischen Schule, waren Manifeste, die von einem zahlreichen Publikum mit lebhaftem Interesse erwartet wurden. Sein frisches, thatkräftiges Alter wurde von Alt und Jung in seinem Vaterlande geehrt, und seine bescheidene Wohnung war ein Wallfahrtsort für alle Fremde von Ansehen und Ruf, die durch die Schweiz kamen. Köstlicher waren in seinen Augen die Briefe, welche ganz unbekannte Personen aus allen Teilen der Welt an ihn richteten, um ihm in bewegten Ausdrücken für die geistige Wohlthat zu danken, die durch sein Werk müden und beladenen Seelen zu teil geworden war.

Im Jahre 1845 wurde ihm ein begeisterter Empfang von der schottischen Nation bereitet. Die Free Church hatte ihn eingeladen, den Seen, Bergen und Inseln Schottlands einen längeren Besuch zu machen und ihm auf dieser Reise den berühmten Mac Farlane als Cicerone mitgegeben. — Die Universität Berlin erteilte ihm im Jahre 1846 auf den Vorschlag Neanders das Diplom als Doktor der Theologie. Dieselbe Ehre war ihm schon früher von dem amerikanischen theologischen Kollegium in Princetown zu teil geworden. 1853 verlieh ihm der König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen die große goldene Medaille für Wissenschaft, und 1856 erhielt er von dem Stadtrate von Edinburgh das Ehrenbürgerrecht. Im Jahre 1861 nahm er thätigen Anteil an der allgemeinen Versammlung der evangelischen Alliance, die in Genf stattfand. Dort schlug er vor, im Jahre 1864 die 300jährige Gedächtnisfeier des Todes Calvins durch Errichtung eines nützlichen Denkmals zu begehen. Dank seiner Ausdauer wurde der dem Andenken Calvins gewidmete Reformationssaal im Jahre 1868 eingeweiht, welcher außer einem großen Saale für Zusammenkünfte ein Museum, eine Bibliothek und Lesesäle enthält. Es war sein letztes Unternehmen.

Zahlreiche Schicksalsschläge, die er mit christlicher Standhaftigkeit ertrug, hatten ihn auf seinem Lebenswege getroffen; mehrere seiner Kinder starben in zartem Alter. 1855 hatte er den Schmerz, seine Frau zu verlieren, deren Glauben und letzte Leiden er in einer rührenden Erzählung beschrieb, die nur einigen vertrauten Freunden bekannt wurde (Souvenir 2c. s. u.). Im Jahre 1858 verheiratete er sich wieder und die Liebe seiner neuen Lebensgefährtin, die alle mühsamen Arbeiten mutig mit ihm teilte, und ein Kreis ihn umblühender Kinder verschönerten seine letzten Lebensjahre. Am Morgen des 21. Oktober 1872 fand man ihn tot. Tags vorher hatte er noch zu Mitgliedern der evangelischen Kirche mit dem festen und klaren Ton der Stimme gesprochen, der ihm eigen war. „Er sank dahin in voller Kraft, wie die Eiche im Walde. Die energische und mächtige Natur M.s vereinigte schroffe, selbst manchmal hochmütige Umgangsformen mit der Sanftmut und Einfachheit des Kindes. Unbeugsam in der Verteidigung, dessen, was er für wahr hielt, wußte er seinen Gegnern gegenüber tolerant und brüderlich zu sein. In der Erinnerung seiner Schüler und Freunde wird sein Andenken als dasjenige eines großen und treuen Dieners Gottes fortleben" (Louis Ruffet).

Verzeichnis der wichtigeren von M. veröffentlichten Schriften, worin die oben erwähnten und zahlreiche Gelegenheitspredigten nicht enthalten sind:

Paris 1828: Le Christianisme et le Protestanisme sont-ils deux choses distinctes? Genève 1832: Discours sur l'étude de l'histoire du christianisme. Genève 1834: La voix de l'Eglise une sous toutes les formes successives. Genève 1835: Foi et science. Genève 1840: Les Miracles ou Deux erreurs. Genève 1842: Genève et Oxford. Genève 1844: Le Lutheranisme et la Réforme (leur Unité). Londres 1844: Rome and the Reformation. ? ? La voix des anciens aux hommes du XIX siècle. Genève ? L'Ecole de théologie, sa mission et ses adversaires. Genève 1850: L'Autorité des Ecritures inspirées de Dieu. Genève 1850: Le témoignage de la théologie ou le Biblicisme de Néander. Londres 1851: Deux discours prononcés à Londres, exposition universelle. Genève 1852: Quelle est la théologie propre à guérir les maux du temps actuel? Berlin 1853: L'Eglise et la Diète de l'Eglise (Kirchentag). Paris 1845: Du caractère nécessaire au théologien et au chrétien dans l'époque actuelle. Genève 1854: Dépendance ou Indépendance ou Foi et critique. Discours prononcé en Anglais à l'inauguration du Collége théologique de Belfast

1853. Genève 1854: Jean Chrysostôme. Conférences populaires. Genève 1855: Souvenir des derniers jours de Marianne Merle d'Aubigné née Brélaz, imprimé comme manuscrit pour sa famille et ses amis. Paris 1857: L'Ancien et le Ministre. Genève 1857: L'Assemblée de Berlin ou Unité et Diversité dans l'Eglise. Genève 1857: L'Orient ou Origine de la science — L'Occident ou Cyprien et la Pratique. Deux conférences populaires. Genève 1858: Vie et Doctrine. Paris 1858: Il y a un Ministère de la Parole. Maintenons — le. Lettre au c^te A. de Gasparin. Genève 1859: La Pierre sur laquelle l'Académie de Genève fut posée en Juin 1559. Toulouse 1860: Le Réveil de l'Eglise contemporaine. Genève 1861: Septembre 1861 ou l'Alliance Evangélique à Genève. Genève 1862: Caractère du Réformateur et de la Réformation du Genève. Genève 1864: Enseignement de Calvin: Glorifier Christ. (Discours du 3e anniversaire séculaire de la mort de Calvin.). Genève 1865: Les coups et les enseignements de Dieu. Genève 1867: L'expiation de la Croix. Genève 1868: Jean Calvin, l'un des fondateurs des libertés modernes. Discours d'inauguration de la Salle de Réformation. Genève 1870: Le Comité et l'Infaillibilité. (Conférence populaire.) **Duchemin.**

Merodach. — Litteratur: Alfred Jeremias, Artikel Marduk in Roschers Lexikon der Mythologie II, Spalte 2340—2372; Morris Jastrow, The Religion of Babylonia and Assyria (deutsche Uebersetzung im Druck in J. Ricker's Verlag); Hermann Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen 1895; Heinrich Zimmern in Schrader, Keilinschriften und das Alte Testament³, 1902, II, 370ff.

Merodach (babylonisch Marduk oder Maruduk, hebräisch geschrieben מְ־אֹדַךְ oder מְרֹדַךְ) ist der Stadtgott von Babylon. Er gehört zu den Lichtgöttern der Babylonier, und zwar ist er der Lichtgott, der sich in den segenbringenden Erscheinungen der Sonne offenbart: in der Frühsonne und in der Frühjahrssonne. Das Wortbild, mit dem der Name geschrieben wird, deuteten sich die Babylonier nach ihrem eigenen Zeugnis als „Sonnensohn". Mit Vorliebe heißt er „der Barmherzige unter den Göttern, der es liebt, von den Toten zu erwecken".

Schon in sehr alter Zeit (längst vor Hammurabi) wird Marduk als „Sohn des Ea" mit den Heilkräften des Kultus von Eridu in Verbindung gebracht. „Gehe hin, mein Sohn Marduk, thue dies und das", mit dieser Formel sendet ihn Ea in der religiösen Litteratur unzähligemal aus, wenn es sich um eine Bannlösung oder Heilung handelt. Und wenn Marduk um das Heilmittel bittet (mit dem „Wasser von der Mündung der Ströme" oder durch die Beschwörung „beim Namen (!) der großen Götter" wird die Heilung zumeist vollzogen), kehrt regelmäßig die Formel wieder, die in den Texten oft nur abgekürzt erscheint: „Mein Sohn, was wüßtest du nicht, was könnte ich dir noch mehr sagen; was ich weiß, das weißt auch du." Zu dieser Verbindung mit dem Ea-Kultus mag die Natur Marduks als des Lichtgottes, der die Schatten und Schrecken der Nacht und des Winters vertreibt, Anlaß gegeben haben. Religionsgeschichtlich wichtig ist auch, daß Marduk, der Sohn Eas, bewußt mit Adapa, dem in der Urzeit von Ea geschaffenen ersten Menschen (zêr ameluti „Menschheitssame"), identifiziert wird (vgl. hierzu meinen Artikel Oannes-Ea bei Roscher, Lexikon der Mythologie, Sp. 577—554).

Nachdem Babylonien unter Hammurabi geeinigt war, begründeten die Priester von Esagila, dem Tempel Marduks, das Anrecht Babylons auf die Weltherrschaft dadurch, daß sie ihren Gott als den Weltschöpfer verherrlichten. Sie übertrugen die Schöpfungsgeschichte, die ursprünglich dem Bel von Nippur zugeschrieben wurde, auf Marduk und schilderten seinem Charakter als Lichtgott entsprechend besonders in dem Epos Enuma eliš (so benannt nach den Anfangsworten der ersten Tafel) die Entstehung der Welt als den Sieg Marduks über die chaotische Urflut und Urfinsternis (Tiamat). Wie die Frühlingssonne und Morgensonne jährlich und täglich nach Besiegung der Finsternis Leben spendet, so hat Marduk nach seinem Siege über Tiamat alles Lebendige erschaffen. Die babylonisch-chaldäische Zeit hat dann die letzte Konsequenz aus seiner Würde als Weltschöpfer gezogen und nennt ihn geradezu „Gott des Weltalls", „König der Götter", „König Himmels und der Erde", „Herr der Herren, König der Könige". Sein siebenstufiger Tempelturm in Babylon heißt E-temen-an-ki, d. h. „Haus des Fundaments Himmels und der Erde", von dem es bei Erneuerungsbauten wiederholt heißt, „man habe seine Spitze bis an den Himmel reichen lassen". Sein Kultus lebt bis heute fort in der Religion der Mandäer (s. unten).

Für das Verständnis der Erwähnungen Merodachs in der Bibel ist vor allem zu beachten, daß Merodach in den Zeiten der geschichtlichen Berührung zwischen Israel und Babylon auch Bel heißt. Sofern dies Eigenname ist, ist er vom alten Weltenschöpfer Bel von Nippur auf Merodach übertragen. Im Bewußtsein des Volkes aber ist Bel wohl als Appellativum gedacht, das ihn als den Herrn kat exoch. bezeichnet (בֵּל = בַּעַל): so im Namen des Belsazar (Bel-šar-uṣur, d. i. Merodach schütze den König). Der Name Merodachs selbst findet sich in den Eigennamen Merodachbaladan Jes 39, 1 (Marduk-abal-iddin, „Merodach hat einen Sohn gegeben"), in Evilmerodach 2 Reg 25, 27; Jer 52, 31 (Amel-Marduk, „Statthalter des Merodach"). Wenn Jer 50, 2 neben מְרֹדָךְ Bel (בֵּל) als Stadtgott von Babel nennt, so beruht das auf Mißverständnis. Jes 46, 1 nennt Merodach unter dem Namen בֵּל neben Nebo (נְבוֹ), dem Stadtgott der Schwesterstadt Borsippa. Auch in der babylonischen Litteratur sind die beiden fortwährend miteinander verbunden, untrennbar beim Neujahrsfest im Frühling, bei dem Nebos Götterbild feierlich nach Babylon gebracht wird, weil Nebo im „Schicksalsgemach" die Jahresgeschicke niederschreibt, die in der Götterversammlung unter Merodachs Vorsitz erteilt werden. — Jer 51, 44, in den Apokryphen vom Bel zu Babel (Daniel 14 der LXX) ist Merodach Repräsentant des vernichteten babylonischen Reiches. Die Epistola Jeremiae bei Baruch hat besonders deutliche Vorstellungen vom Götterbilde des Merodach: Bar 6, 4 erwähnt doch wohl die Prozession, 6, 9 die Krone (agi ḳarni das Symbol des Stieres, d. i. der Sonne, nach einer babylonischen Beschreibung aus lapis lazuli und Gold gearbeitet) und die Götterwaffe: *ἔχει δὲ ἐγχειρίδιον δεξιᾷ καὶ πέλεκυν*), 6, 11 die Göttergewänder. — 2 Kg 19, 37 und Jes 37, 38 ist statt Tempel des Nisroch zu lesen: Tempel des Marduk (nicht, wie man früher annahm, Tempel des Nusku); Sanherib wurde im Marduktempel ermordet, s. H. Winkler bei Schrader, Keilinschriften und das AT[3] S. 85. Ebenso ist Sadrak, der eine Gefährte Daniels, aus Marduk verdreht (die heidnischen Götzennamen wurden bekanntlich absichtlich verstümmelt), s. H. Winckler, Altorientalische Forschungen III, 47. 57.

Enge Verwandtschaft besteht zwischen dem bereits erwähnten Neujahrs- (und Hochzeits-) Fest des Merodach von Babylon und dem jüdischen Purimfest, das 2 Mak 15, 36 *Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα* heißt: hinter dem Mardochai der Festgeschichte im Buche Esther verbirgt sich die Gestalt des Marduk. Vgl. P. Jensen bei Wildeboer, Das Buch Esther in Martis Handkommentar, H. Winckler, Altorient. Forschungen III, 1 ff. und H. Zimmern, l. c., S. 514 ff., der die neuerdings vorgetragene Ansicht Jensens — das Purimfest bezieht sich vielmehr ausschließlich auf das Esther-Istar-Fest im Monat Ab — m. E. richtig dahin modifiziert, daß das jüdische Purimfest „eine Kontamination aus dem babylonischen Neujahrs-(Marduk-)Fest und dem babylonisch-persischen Ištar-Anaïtis-Sakäen-Fest darstellt".

Einen weitgehenden Einfluß auf die biblischen Gottesvorstellungen, vor allem auf die Vorstellungen von einem Mittelwesen zwischen Gott und Menschen (Michael, Messias) schreibt der babylonischen Mardukgestalt Heinrich Zimmern zu in dem soeben erschienenen ersten Teile des 2. Bandes von Schraders Keilinschriften und AT[3]. Es ist hier nicht der Ort, auf die Probleme, die für lange im Mittelpunkt lebhafter Debatten stehen werden, einzugehen. Vorläufig sei folgendes bemerkt: 1. Daß sich auf dem Gebiete volkstümlicher Vorstellungen Verwandtschaft in der mythologischen Einkleidung der Gedanken zeigt, erklärt sich aus der Völkergemeinschaft zwischen Israel und Babylonien. Die Redeweise aller Völker ist auf religiösem Gebiete mythologisch. Mit der Sprachverwandtschaft ist auch Ideenverwandtschaft und Verwandtschaft der mythologischen Ausdrucksweise verbunden.. Bei der Annahme von „litterarischen" Entlehnungen ist besondere Vorsicht geboten. So lange wir noch nicht einmal eine Psychologie des Mythus haben, stehen wir allenthalben vor einem ignoramus. Es giebt Mythen, die zum religiösen Gemeingut der Menschen gehören, und die mit den Völkern gewandert sind. 2. Auch da, wo die Einkleidung religiöser Gedanken in der Bibel mit der babylonischen übereinstimmt, erhebt sich doch der Inhalt himmelhoch über Babel. Und wenn sich in der religiösen Welt Babyloniens Gedanken finden, die sich mit den prophetischen Hoffnungen Israels berühren, so ist einerseits zu fragen, ob nicht die Edelsten unter den zum Monotheismus neigenden Babyloniern von den großen religiösen Persönlichkeiten Israels beeinflußt worden sind, und andererseits daran zu erinnern, daß es „unbewußt Weissagendes" auch im vorchristlichen Heidentum gegeben hat. Die Mardukgestalt repräsentiert vielleicht die erhabenste Schöpfung der philosophia orientalis. Vor allem aber ist 3. zu beachten, daß die babylonische Religion in dieser Mardukgestalt eine Erlösungsidee verkörpert, die nachweisbar über die christliche Ära hinaus unabhängig vom Christentum auf babylonischem Boden sich entwickelt und

erst später Anschluß an das Christentum gesucht hat. Zeuge dafür ist die Religion der Mandäer, die noch heute in den Sumpfgegenden des Euphrat und Tigris und in den Grenzgebieten von Persien fortlebt und deren Erlösergott Mandâ de hajjâ oder Hibil Ziwâ identisch ist mit Marduk, dem babylonischen Sieger über die Finsternis, dem Heilbringer und Bannlöser, dem ursprünglichen Stadtgott von Babylon, s. hierzu Art. Mandäer (K. Keßler) oben S. 155 ff. **Alfred Jeremias.**

Merodach-Baladan II., Sohn Baladans, König von Babel. — Litteratur: E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament (KAT)², (1883) S. 338 ff.; Derselbe, Keilinschriftl. Bibliothek (KB) Bd II (1890), Bd III, 1 (1892), passim; ders., Artikel „M.-B." in Riehms HWB² Bd II (1898), S. 997 f.; Fr. Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens (1885), S. 704. 729 ff.; C. P. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte (1886. 1888), passim, bes. S. 222. 244 ff. 271 ff. 285 ff.; H. Winckler, Die Keilschrifttexte Sargons (1889), Bd I, B. XV ff. XXXI ff.; ders., Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte (1889), S. 55 ff.; ders., Alttestamentliche Untersuchungen (1892), S. 138 ff.; ders., in Keilinschriften u. AT.³ (1902) S. 63 f. 72 ff. 79 f. 270 f.; A. H. Sayce, Art. „M.-B." in Hastings Dictionary of the Bible, Bd III (1900), S. 347. — Für die Erzählung 2 Kg 20, 12—19 = Jes 39 vgl. außer den Kommentaren (z. d. St.) auch R. Kittel, Gesch. d. Hebräer, Bd II (1892), S. 189 ff.; J. Meinhold, Die Jesajaerzählungen Jes 36—39 (1898), S. 5 ff. — Zum Merodach-Baladan-Steine vgl. H. Winckler, Unters. (s. o.), S. 32 f.; ders. und F. E. Peiser, Zeitschr. für Assyriologie, Bd VII (1892), S. 182 ff.; Friedr. Delitzsch, Der Berliner Merodachbaladan-Stein, in Beiträge zur Assyriologie, Bd II (1894), S. 258 ff.; KB (s. o.) III, 1, S. 184 ff.

Merodach-Baladan ist derjenige babylonische König, welcher nach 2 Kö 20, 12—19 = Jes 39 an Hiskia von Juda eine Gesandtschaft schickte, um ihn zu seiner Genesung zu beglückwünschen. Sein Name lautet im Babylonischen Marduk-apal-iddina = „Marduk (s. A. „Merodach") gab einen Sohn", Jes 39, 1 מְרֹדַךְ בַּלְאֲדָן (so Ginsburg, Bär; meist מְראֹדַךְ ב׳); die 2 Kö 20, 12 sich findende Nebenform בְּראֹדַךְ ב׳ (LXX aber *M. β.*; Luther: Brodach) beruht wohl nicht auf einer bloßen Verwechslung der in der Quadratschrift einander ähnlichen Buchstaben מ und ב durch einen Schreiber (so z. B. Kittel, Könige, z. St.) sondern auf dem lautlichen Übergange von m in b, der besonders häufig ist, in Nachbarschaft eines r, vgl. assyr. šurmênu und aram. שׁוּרְבִינָא, Nimrod und *Νεβρώδ* (LXX), sowie P. Haupt, Zeitschr. für Assyriol. Bd II, S. 268. LXX 2 Kg 20, 12: *Μαρωδαχβαλδάν* (B), *Μερωδαχβ.* (A), Jes 39, 1; *Μαρωδὰχ Βαλαδάν* (B), *Μαιωδαχ* (ℵQ), *Μερωδαχ* (Q^mg.); *Βαλαδαν* fehlt Jes 39, 1 in ℵ*AQΓ*. Das *Μαρδοκεμπάδου* (Gen.) im *κανὼν βασιλειῶν* des Claud. Ptolemaios ist „vielleicht aus Mardokempalad verkürzt" (H. Ewald, Gesch. V. Isr., Bd III³, S. 688 Anm. 3).

Der biblische M.-B. ist der II. seines Namens auf dem Throne von Babel; der I., Sohn des Melišiḫu, regierte als drittletzter König der Kassitendynastie 1129—1117 v. Chr. (nach C. F. Lehmann, Zwei Hauptprobl. der altorient. Chronol., 1898, S. 144 a). Als Quellen für die Geschichte jenes kommen in Betracht außer dem AT, dem ptolemäischen Kanon und dem Berichte des auf Berossus zurückgehenden Alexander Polyhistor in Eusebs armenischer Chronik (Eusebi Chronicorum libri duo, ed. A. Schöne, Bd I, 1875, S. 27) vor allem die assyrisch-babylonischen Inschriften, insbesondere die babyl. Chronik B, Col. I, 32—II, 23 (KB II, S. 276 ff.), die babylon. Königsliste A (KB II, S. 286 f.), Inschriften Tiglatpilesers III. (II Rawl. 67, Obr. 26—28 = KB II, S. 14 ff., vgl. P. Rost, Die Keilschrifttexte Tiglatpil. III, Bd I, 1893, S. 54 ff.), Sargons (bes. Annal. 21 ff. 228 ff., s. Winckler, Sargon, S. 6 f. 38 ff.; Prunkinschr. 121 ff., s. Winckler, a. a. O., S. 120 ff.; Pavé IV, 45 ff., a. a. O., S. 148 ff.) und Sanheribs (Sanh. Bellino, vgl. KAT², S. 345 ff.; Sanh. Tayl. I, 19 ff., s. KB II, S. 82 ff.; III, 42 ff., a. a. O., S. 96 ff., auch KAT², S. 350 ff.; vgl. IV, 21 ff. a. a. O., S. 100 ff.). Von ihm selbst besitzen wir den berühmten aus seinem 7. Regierungsjahre als König von Babel stammenden und jetzt in den Königl. Museen zu Berlin befindlichen M.-B.-Stein, dessen Inschrift von einer Belehnung des babylonischen Bürgermeisters (?) Bêl-aḫê-êrba durch den König berichtet und der auf der Vorderseite eine sorgfältigst ausgeführte, porträtähnliche Darstellung des Königs wie des von ihm Belehnten giebt (wiedergegeben in H. F. Helmolts Weltgeschichte, Bd III, 1, 1899, S. 28), sowie eine kleine Backsteininschrift (I Rawl. 5, XII, vgl. Winckler, Unters., S. 32; Zeitschr. f. Assyr. Bd VII, S. 184).

Da der Zeitraum, innerhalb dessen M.-B. in den Inschriften erwähnt wird, ca. 30 Jahre beträgt (729—700 v. Chr.), und der M.-B. bei Tiglatpil. und Sargon apal Jakini = „Sohn Jakins" genannt wird, welche Bezeichnung in den Sanheribinschriften

fehlt, so hat man früher vielfach gemeint (Schrader u. a.), daß der M.-B. Sanheribs und des ATs ein anderer gewesen sei als der bei Tiglatpil. und Sargon erwähnte und daß dieser = Mardokempalados, welchem im ptolemäischen Kanon 12 Regierungsjahre (721—709 v. Chr.) beigelegt werden, jener aber = Merodach-Baldan bei Euseb sei, welcher zu Sanheribs Zeit 6 Monate auf dem Throne Babels saß. Seit den Darlegungen Schraders in KAT [2] wird jetzt aber ziemlich allgemein angenommen, daß an allen angeführten Stellen derselbe Mann gemeint sei (Graf Baudissin, Art. „M.-B." in PRE [2], Bd IX S. 612, Winckler u. v. a.); unentschieden lassen die Frage Tiele (S. 313 Anm. 1) und neuerdings wieder Schrader (Art. „M.-B"). Dürfte man die Stelle bei Tiglatpil., wo dieser von M.-B., „Sohn Jakins, König des Meeres" sagt: „welcher unter den Königen, meinen Vätern, zu keinem [von ihnen] gekommen war und deren Füße geküßt hatte" (KB II, S. 14f.) streng wörtlich nehmen, so würde diese allerdings besagen, daß er bereits unter den Vorgängern Tiglatpil.s, sc. Ašur-Nirrari II. (754—746) und Ašur-dân III (773—755), regiert habe, und so gut wie ausschließen, daß er mit dem zur Zeit Sanheribs erwähnten M.-B. identisch sei; aber sie kann auch einfach mit den dabei üblichen Phrasen ausdrücken, daß er und wohl überhaupt ein König des Meerlandes bis dahin noch niemals an Assyrien Tribut gezahlt habe. Auffallend ist freilich, daß die babylon. Königsliste (KB II, S. 287) den M.-B. der Sanheribzeit „Mann von Habi" nennt, während sie den nach Salmanassars Tode auf den babylon. Thron gekommenen mit dem Vermerk „Dynastie des Meerlandes" versieht. Bis die Inschriften Sicheres ergeben, thut man indes besser, überall denselben M.-B. anzunehmen.

Nach dem AT ist er ein Sohn Baladans (wofür Meinhold, S. 9 ohne genügenden Grund בַּלְאֲדָן = Bêl-iddina lesen will, wie ein babylon. König des 12. Jahrhunderts heißt). Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese Angabe entstanden ist durch irrige Deutung von M.-B. als einer Genitivverbindung, sc. M. [Sohn] B.s (so Graf Baudissin, a. a. O.), wofür die Auslassung des *Βαλαδάν* in LXX (s. oben S. 645, 34) sprechen könnte; sie kann jedoch ebenso gut auf richtiger Überlieferung beruhen. B. ist ein durch Wegfall eines Gottesnamens (Marduks, Bels o. e. a.) verkürzter Name, wie sie sich im Babylonischen oft genug finden, z. B. Nâdin „gebend" (für Bêl-nâdin), Jḳîš, er schenkte u. a. Die Bezeichnung „Sohn Jakins" (s. oben S. 655, 59) steht mit der biblischen Angabe in keinem Widerspruche, denn sie kennzeichnet ihn nur als Angehörigen der über Bît-Jakin herrschenden chaldäischen Dynastie (vgl. KAT [2], S. 342 f.). Er selbst nennt sich in seinen aus der Zeit seines babylon. Königtums stammenden Inschriften „Nachkomme **Erba-Marduks**" (eines altbabylon. Königs) und übergeht den Namen seines Vaters, indem er von sich nur sagt, daß er „den Namen des Vaters, seines Erzeugers, herrlich gemacht" habe. Danach zu schließen war er Usurpator, der als Herrscher von Bît-Jakin von den Assyrern nach der bei ihnen üblichen Bezeichnungsweise „Sohn Jakins" genannt wurde, der sich selbst aber als König von Babel „Nachkomme E.-M.s" nannte, um seine Machtansprüche auf Babel damit zu rechtfertigen; demselben Zwecke entspringt auch seine Selbstbezeichnung als zêr šarrûti darû „uralter Königssproß" M.-B. St. II, 40 f.

M.-B. war zunächst König von Bît-Jakin, dem „Meerlande", dem südlichsten und mächtigsten der Chaldäerreiche am Unterlaufe von Euphrat und Tigris. Als Tiglatpil. III 731 v. Chr. seinen Feldzug gegen die Chaldäerstaaten, besonders **Bit-Amukkâni**, unternahm, unterwarf sich ihm unter anderen auch M.-B., indem er ihm in Sapîa, der Hauptstadt des besiegten Bît-Amukkâni, unter Darbringung eines reiches Tributes huldigte (ca. 729 v. Chr.); er blieb bis auf Weiteres Vasall Assyriens. Nach Salmanassars IV. Tode (722) benutzte er die Wirren, wiegelte die Nomadenstämme Babyloniens auf, schloß mit Elam einen Bund und bemächtigte sich Babylons; 4 Monate nach dem Abscheiden Salmanassars, im Nisan 721, ließ er sich daselbst zum Könige krönen. Sargon, der Nachfolger Salmanassars, zog sofort gegen ihn; in Nordbabylonien bei Dûr-ilu traf er auf das Heer Humbanigaš' von Elam, des treuen Verbündeten von M.-B., und wurde von ihm geschlagen. M.-B. traf mit seinen Truppen zu spät ein und konnte sich nur noch an der Verfolgung beteiligen. Da auch im Norden und Westen des Reiches Unruhen ausbrachen, überließ Sargon zunächst dem M.-B. das Feld, um sich dorthin zu wenden. 12 Jahre lang, 721—709, hat M.-B. damals den Thron Babels innegehabt. — Erst 710 hatte Sargon soweit freie Hand, daß er an Abrechnung mit seinem alten Gegner M.-B. denken konnte; der Kampf dauerte 2 Jahre, 710/9. Infolge der Unklarheit der Annalen läßt sich ein bis ins einzelnste genaues Bild der Ereignisse nicht geben, doch stehen die Hauptthatsachen fest, vgl. namentlich Winckler, Sargon, S. XXXI ff. Sargon wandte sich zunächst gegen die Bundesgenossen M.-B.s, bes. die Gambuli und Arimi (710).

Die Stadt Dûr-Athar im gambulischen Gebiete, die M.-B. stark hatte befestigen und mit seinen Truppen besetzen lassen, wurde erobert, auch die Arimi unterworfen und beider Gebiete Assyrien einverleibt. Gleichzeitig rückte ein Nordheer gegen M.-B. heran, der einer Schlacht aber aus dem Wege ging und sich nach Jatbur an der elamitischen Grenze wandte, von wo aus er die Hilfe Suturnahundis von Elam anrief, die dieser ihm jedoch versagte. In hoffnungsloser Verzweiflung (Annal. 294 f.) zog er nach der südbabylonischen Veste Ikbi-Bêl, wo er überwinterte. Inzwischen war Sargon in Babylon eingerückt, überall im Lande von den Bewohnern, die unter dem Chaldäerregimente schwer zu leiden gehabt hatten, als Befreier begrüßt, und ließ sich hier im Nisan 709, am Neujahrsfest, zum König von Babel krönen. Im folgenden Monate, Airu, nahm er die Unternehmung gegen M.-B. von neuem auf. Dieser hatte inzwischen die Hauptstadt seines Stammlandes, Dûr-Jakin am Euphrat, befestigt, sein Lager vor den Mauern derselben aufgeschlagen, die Umgebung unter Wasser gesetzt und erwartete nun „inmitten der Wasserläufe wie ein Sumpfvogel" den Assyrerkönig. Trotz aller dieser Maßnahmen wurde sein Heer völlig geschlagen; er selbst ward im Kampfe am Arm verwundet und flüchtete mit dem Reste der Seinen in die Stadt, die sehr bald den Feinden erlag. Die Familie M.-B.s fiel in die Hände des Siegers, während er selbst noch rechtzeitig entkommen war. Zwar berichtet Prunkinschr. 133, daß auch er gefangen worden sei, jedoch spricht Anal. 349 ausdrücklich von seiner erfolgreichen Flucht und hat damit sicher das Richtige. Bît-Jakin wurde bis zur elamitischen Grenze hin unterworfen und als assyrische Provinz den Statthaltern und Babylon und Gambuli unterstellt. Bis 706 waren die assyrischen Heere im Meerlande.

M.-B. war nach Elam geflüchtet. Aber sehr bald nach dem Tode Sargons (705) erscheint dieser eingefleischte Feind Assurs, der „böse Dämon", wie ihn Sargon nannte (Prunkinschr. 122), wieder auf dem Plan. Im Jahre 703 tötete er den damaligen König von Babel Namens Marduk-zakir-šumu, einen Empörer, den „Sohn einer Sklavin", der nur einen Monat regiert hatte, und bestieg, von den Elamitern unterstützt zum zweitenmale den babylonischen Thron. Über die Dauer dieser zweiten Regierung gehen die Angaben der Quellen auseinander. Während Alexander Polyhistor dem M.-B. nur 6 Monate zuerteilt („et Merodach Baldanus per vim [regnum] tenebat six mensibus"), räumt ihm die babylon. Königsliste (KB II, S. 287) 9 Monate ein (nach Winckler, Unters., S. 12; Zeitschr. f. Assyr., Bd II, S. 301, Anm. 3; Tiele, S. 286; Hommel, S. 731 — die VI in der Ausgabe von Pinches beruht auf einem Lesefehler —; in KAT[3], S. 79 spricht Winckler wieder von 6 Monaten, doch liegt hier wohl nur ein Versehen vor); die Zahl der babylonischen Quelle verdient den Vorzug. Als Sanherib heranrückte, war es mit M.-Bs Herrlichkeit vorbei: die Schlacht von Kiš in der Nähe von Babel entschied zu seinem Ungunsten (702 v. Chr.); er wurde samt seinen elamitischen Hilfstruppen vollständig geschlagen und mußte in die unwegsamen Sumpfgegenden an der Mündung der Ströme flüchten, wo ihn der Feind nicht aufspüren konnte. Auch die zu seiner Hilfe stets bereiten übrigen Chaldäer und die Aramäer wurden aufs schwerste gezüchtigt; sein Palast und Staatsschatz wurden eingezogen. An seiner Statt setzte Sanherib den Bêl-ibuš (= Belibos des ptolm. Kanons, Elibus des Alex. Polyhistor-Berossus), auch Bêl-ibnî genannt (vgl. dazu KAT[3], S. 176 Anm., S. 349; Tiele, S. 313 Anm. 3), als König von „Sumer und Akkad" ein, der babylonischer Abstammung war, aber im Palast des Assyrerkönigs „wie ein kleiner Hund" groß geworden war. Dieser regierte 702 bis 700 v. Chr. Die Angabe bei Euseb: „eum [sc. M.-B.] vero interficiens quidam, cui nomen erat Elibus, regnabat" ist nach den assyrischen Inschriften richtig zu stellen.

Noch einmal tritt der alte Erbfeind Assurs hervor, sc. im Jahre 701/700, wo er zusammen mit einem anderen Chaldäerfürsten, Suzub, der später als König von Babel Mušezib-Marduk hieß, in Babylonien Unruhen anzettelte, wohl auch den Bel-ibni(ibuš) selbst zu einem Bunde gegen den Babylon wenig freundlich gesinnten Sanherib gewann. Auf die Kunde von diesem Aufstande eilte der Assyrerkönig, die Belagerung Jerusalems aufgebend, sofort aus Palästina herbei, schlug Suzub bei der Stadt Bittûtu (700 v. Chr.) und wandte sich dann gegen Bît-Jakin. Beim Herannahen Sanheribs packte M.-B. die Schutzgötter seines Landes auf Schiffe und floh mit ihnen nach dem Maremmenorte Nagîtu an der gegenüberliegenden elamitischen Küste, wo er Schutz fand. Sanherib verwüstete Bît-Jakin, führte die Familie M.-B.s gefangen nach Assyrien, setzte Bel-ibni(ibuš) ab und ließ auch ihn gen Assur bringen; dann setzte er an seiner Stelle seinen Erstgeborenen Aššur-nâdin-šum zum König von „Sumer und Akkad" ein (699—694). Die Inschriften

berichten noch von einem späteren Feldzuge Sanheribs gegen die in Nagîtu unter elamitischem Schutze entstandene bît-jakînitische Kolonie (694/93). Da aber hierbei nichts von M.-B. gesagt wird, so ist zu schließen, daß er damals nicht mehr am Leben war; sein Tod fällt also in die Zeit zwischen 699 und 694 v. Chr. Sein unversöhnlicher Haß gegen 5 Assur lebte aber weiter in seinen Söhnen und Enkeln, die wir, soweit sie in den Inschriften erwähnt werden, fast sämtlich als erbitterte Feinde Assurs in den Reihen von dessen Gegnern finden; von Söhnen werden namhaft gemacht: **Jkîša-Marduk, Nabû-zêru-Kîniš-lišir, Na'id-Marduk, Nabû-salim, Nabû-apal-iddin, Nabû-šum-iškun,** von Enkeln: Šumai und Nabû-bêl-šumi.

10 An der Geschichtlichkeit der im AT berichteten Gesandtschaft M.-B.s an Hiskia ist nicht zu zweifeln, wenn sich auch der frühestens der Zeit des Exils angehörende Erzähler [von den beiden Paralleltexten ist der in Kg wohl der ursprüngliche] über den eigentlichen Zweck der Gesandtschaft und die geschichtlichen Zusammenhänge nicht mehr genügend unterrichtet zeigt. Was zunächst den ersteren betrifft, so war dieser sicherlich nicht die Beglück-15 wünschung Hiskias zu seiner Genesung — diese war nur Anlaß und Vorwand —, sondern Zweck war: den judäischen König zum Beitritt zu einer antiassyrischen Liga zu bewegen, deren treibendes Element M.-B. war. Über die Zeit, in welche die Gesandtschaft zu setzen ist, gehen die Ansichten sehr auseinander. Ausgeschlossen ist, daß sie, wie es nach dem AT den Anschein hat (vgl. die Stellung von Jes 38 f. hinter 36 f.), hinter die San-20 heribkatastrophe 701 gefallen ist, denn damals konnte Hiskia unmöglich wohlgefüllte Schatzkammern aufweisen, s. 2 Kg 19, 14—16. Früher setzte man sie ziemlich allgemein in die Zeit vor dieselbe, ca. 703; von Neueren Schrader (KAT², S. 343 f.), Graf Baudissin, Stade, Kittel, Rob. Smith. Jetzt neigt man mehr dazu, damit in die erste Periode von M.-B.s Herrschaft über Babel hinaufzugehen, sei es an den Anfang derselben in das 25 Jahr 720, unmittelbar hinter die Schlacht von Dûr-ilu (so vor allem Winckler, Altestl. Unters., S. 139 ff., ferner Guthe, Marti, Benzinger), sei es an das Ende derselben ca. 711, kurz vor dem Ausbruch des Entscheidungskampfes mit Sargon, so Hommel, Tiele, Driver, Duhm, Sayce. Ein sicherer Entscheid darüber, an welchem der angegebenen drei Zeitpunkte die Gesandtschaft stattgefunden hat, läßt sich zur Zeit nicht geben. So sehr man 30 auch im allgemeinen geneigt sein mag, auf Grund allgemeiner Erwähnungen in die erste Periode hinaufzugehen, so ist die Überlieferung, welche das Ereignis in etwelche Beziehung zu Sanheribs Einfall in Palästina setzt, doch nicht so einfach bei seite zu schieben. Sollte es sich einmal als gesichert herausstellen, daß der M.-B. der Sanheribzeit als M.-B. III. von dem der Tiglatpil.- und Sargon-Inschriften zu scheiden wäre, so würde die Gesandt-35 schaft des biblischen M.-B., Sohn des Baladans, damit so gut wie sicher für die Zeit Sanheribs festgelegt, und dieser M.-B. als Sohn des II. anzusehen sein. **R. Krätzschmar †.**

Merseburg, Bistum. — Urkundenbuch des Hochstifts Merseburg, bearb. von P. Kehr, 1. Teil Halle 1899; Chron. episc. Merseb. MG SS X, S. 157 ff.; Wilmans, Regesten der B. v. Merseburg, Pertz, Archiv XI, S. 146 ff.

40 Die Gründung des Bistums Merseburg wurde in derselben Zeit und in der gleichen Weise vollzogen, wie die der Bistümer Meißen, s. diesen A. oben S. 512, und Zeitz, s. den A. Naumburg und vgl. den A. Magdeburg oben S. 54 ff. Sie diente der Ausführung des Plans, das Wendenland am rechten Ufer der Saale mit dem Reiche zu verbinden. Der endgiltige Beschluß zur Gründung von Bistümern für dieses Gebiet wurde 45 am 20. April 967 in St. Severus zu Classe bei Ravenna zugleich für Merseburg, Meißen und Zeitz gefaßt, Jaffé 3715. Als Sprengel erhielt Merseburg auf dem linken Saaleufer einen von Halberstadt abgetretenen Teil des Hessengaus, in dem der neue Bischofsitz lag, auf dem rechten Ufer die slavischen Gaue Chutizi, Susali und einen Teil von Daleminzia, Thietm. chron. III, 16 S. 57. Als erster Bischof trat der Regensburger Mönch 50 Boso, der durch Missionsthätigkeit unter den Wenden sich Verdienste erworben hatte, an die Spitze, s. MG Dipl. I S. 503 Nr. 366; Thietm. chr. II, 36 S. 42; chron. ep. Merseb. 1 S. 166. Allein der Stiftung Ottos I. schien nur eine kurze Dauer bestimmt. Bosos Nachfolger, der ehrgeizige Bischof Gisiler, der das Magdeburger Erzbistum zu erlangen wünschte, gewann Otto II. für den Gedanken der Wiederaufhebung des Bis-55 tums, und nach dem Willen des Kaisers sprach sie Papst Benedikt VII. auf einer Synode in Rom am 10. September 981 aus, Jaffé 3808. Der wendische Teil des Sprengels wurde unter Zeitz, Meißen und Magdeburg verteilt, der deutsche fiel an Halberstadt zurück; das Domstift in Merseburg wurde in ein Kloster verwandelt, Thietm. chron. III, 12 ff. S. 55 ff. Allein diese Maßregel widersprach den kirchlichen Interessen so augenfällig, daß

ihre Zurücknahme nach kurzer Zeit erfolgte. Schon Ende 998 oder Anfang 999 beschloß eine römische Synode, die unter dem Vorsitz Ottos III. tagte, die Wiederherstellung des Bistums, Mansi XIX S. 225. Nun wußte zwar Gisiler die Ausführung dieses Beschlusses zunächst zu hintertreiben, aber Otto starb im Jahre 1000, und Heinrich II. traf sofort Anstalt, das zu vollziehen, was sein Vorgänger beschlossen hatte. Gisilers Tod (25. Januar 1004) erleichterte die Sache; so ernannte denn Heinrich am 6. Februar 1004 wieder einen Bischof für Merseburg. Der Sprengel wurde nicht ganz im alten Umfang wiederhergestellt: nicht nur behielt Meißen einen Teil des abgetretenen Gebietes, noch wichtiger war, daß auch Halberstadt den größten Teil seines ehemaligen Besitzes zurückbehielt, Thietm. chr. V, 39 S. 129; 44 S. 131; MG Dipl. III S. 76 Nr. 62 ff. Denn infolgedessen hatte die Diöcese Merseberg fast nur wendische Bewohner. Dadurch wurde die Missionsarbeit wesentlich erschwert. Es dauerte denn auch mindestens bis in die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts, bis die Bevölkerung für den christlichen Glauben gewonnen war.

Bischofsliste: Boso 968—970; Gisiler 971—981; Wigbert 1004—1009; Thietmar 1009 bis 1018; Brun gest. 1036; Hunold gest. 1050; Alberich 1050—?; Ezelin?; Wosso erwähnt 1057; Winither?; Wernher gest. 1093; Gegenbischof Eppo 1085; Albuin 1097—1112; Gerhard 1113—?; Arnold 1119—1126; Megingoz 1126—1137; Ekkilef 1138—1143; Reinhard 1143—?; Johann gest. 1171; Eberhard 1171—1201; Dietrich 1201—1215; Eckehard 1216—1240; Rudolf v. Webau, gest. 1244; Heinrich v. Warin 1244—1266; Albert v. Borna, gest. 1266; Friedrich v. Torgau 1265—1283; Heinrich v. Ammendorf 1283—1301; Heinrich Kindt 1301—1319; Gerhard v. Schrapelau 1320—1340; Heinrich v. Stolberg 1341—1357; Friedrig v. Hoym 1357—1382; Burchard v. Querfurt 1383—1384; Heinrich v. Stolberg 1385—1393; Heinrich v. Orlamünde 1393—1403; Otto v. Hohenstein 1403—1406; Walter v. Köckeritz 1407—1411; Nikolaus v. Lobecke 1411—1431; Johann Bose 1431—1463; Johann v. Werder 1464—1466; Tilemann v. Trotha 1466—1514; Adolf v. Anhalt, gest. 1526; Vinzenz v. Schleinitz, gest. 1535; Sigmund v. Lindenau, gest. 1544. **Hauck.**

Merswin Rulmann s. Rulman Merswin.

Merula, Angelus, gest. 26. Juli 1557. — H. Geldorpius, Apotheosis of Hemelvaart van R. Tapper van Enkhuizen, Amsterdam 1622; Fidelis et succincta rerum adversus Angelum Merulam tragice ante 47 annos quadriennium et quod excurrit, ab inquisitoribus gestarum, commemoratio, auctore Paulo Merula, ordinum foederat. provinciarum historiographo, Lugd. Bat. 1604. (Im selben Jahre erschien in Leiden eine holländ. Uebersetzung von W. Merula); W. Moll, Angelus Merula, de hervormer en martelaar des geloofs, Amsterdam 1851, 2. druk, 1855; I. M. J. Hoog, De verantwoording van Angelus Merula volgens het handschrift berustende in het archief der Oud-Bisschoppelijke Clerezy te Utrecht, Leiden 1897; H. de Jager, Aanteekeningen op Prof. Moll's „Angelus Merula“ (Archief voor Nederl. Kerkgesch. VI. 1—44); A. H. L. Hensen, Aanteekeningen op Prof. Moll's „Angelus Merula“ (in „De Katholiek“ 1897, Dl. CXI. blr. 43—68).

Angelus Merula (Engel of Ingel Willemsz de Merle) wurde 1482 (nach P. Merula und Moll) oder 1487 (nach eigener Angabe, zie de Jager blz. 3) zu Brielle geboren, wo sein Vater Willem Meeusze (d. i. Sohn von Bartholomäus) zu den angesehenen Bürgern gehörte. Die Vorbereitung zur Universität empfing er in seiner Vaterstadt, wahrscheinlich auf der damals bereits bestehenden Lateinschule, die Moll mit Unrecht erst 1593 errichtet sein läßt. 1504 schickte ihn sein Vater auf die Universitat zu Paris, wo er beim Kollegium der Sorbonne 4 Jahre als Student weilte. Am 15. Mai 1507 wurde er dort magister artium und am 24. März 1508 Licentiat der Theologie. Nur wenig wissen wir von seinem Pariser Aufenthalt, aber damals scheint er, der später ein solch großer Freund der Studien wurde und seine Nächte daran gab, dort mit großem Eifer seinen Studien obgelegen zu haben. Sehr wahrscheinlich ist es ferner, daß damals schon der Grund gelegt wurde für seine spätere Abneigung gegen Scholastik und Bettelmönche. Im April 1511 erhielt er im Dom zu Utrecht die Priesterweihe und wurde Pfarrer zu Brielle. Dort war er, wenigstens nach 1520, als Pfarrer thätig, nicht an Sinte-Catharina (Moll), sondern an der Maarlandschen Kirche, und als „auctoritate apostolica notarius publicus“.

Schon 1527 wurden zu Brielle „verbotene Bücher von Martinus Luther und anderen“ gelesen und eine der dortigen Kirche galt für „eine Pflanzstätte der neuen Religion“. Merula, der während seiner Pfarrthätigkeit das Griechische gelernt hatte, um das NT in der Ursprache lesen zu können, nahm offenbar hier schon freiere Ansichten an. Als nun Herr Joost van Kruiningen, ein Mann „von aufgeklärter Denkweise“, ihm im Jahre 1530

die Stelle zu Heenvliet anbot, nahm Merula sie an und siedelte von Brielle dorthin über. Hier studierte er die Kirchenväter, insbesondere Augustin, und lernte die Schriften der Reformatoren kennen. Mit Vorsicht und Ernst trat er gegen die vielen Mißbräuche der Mutterkirche auf und erkannte keine andere Autorität als die Bibel an. So kam er schon vor 1540 in den Verdacht der Ketzerei, während erst 1553 gegen ihn die Verfolgung begann. Zu 's Gravenhage wurde er gefangen gesetzt und hierauf als Schlachtopfer der Inquisition von einem Kerker zum anderen geführt. An Mißhandlungen fehlte es dabei nicht. Im Jahre 1554 verstanden es seine Verfolger ihm eine Erklärung abzunötigen, worin er seine Irrlehren widerrief und versprach immer in der Einheit und Wahrheit der katholischen Kirche bleiben zu wollen. Merula hatte sich nämlich bereit erklärt, einige Punkte von untergeordneter Bedeutung öffentlich zu widerrufen. Die Inquisitoren machten damals jedoch von seiner Taubheit Gebrauch. Man las nämlich mit leiser Stimme „67 Artikel der größten Bedeutung vor, die der alte Mann bis zuletzt mit Heldenmut verteidigt hatte, und wofür er wohl zehnmal und öfter gesagt hatte sterben zu wollen." Merula, in der Meinung, die abgesprochenen Punkte seien vorgelesen, widerrief damals öffentlich, was man an ihre Stelle gesetzt hatte. Dr. Hensen, Professor am kath. Seminar zu Warmond, hat versucht, die Inquisitoren von dieser Gemeinheit rein zu waschen und zu zeigen, daß Merula thatsächlich widerrufen hat („De Katholiek"). Obwohl eine solche Schwachheit bei einem alten Manne nicht unbegreiflich wäre, spricht doch sowohl alles, was wir von Merula wissen, wie auch der weitere Verlauf seines Prozesses gegen diese Annahme. Merula war ein großer Gelehrter, fest in seiner Überzeugung, zuverläßig im Charakter. Das Ergebnis zeigt, daß er getreu dem, was er gelehrt hatte, bleiben wollte und den Tod nicht fürchtete. Nach der sogenannten Widerrufung war er nicht freigelassen worden, sondern wurde unter der Leitung des Inquisitors Tapper weiter verfolgt, bis er endlich zu Bergen, wohin man ihn gebracht hatte, zum Scheiterhaufen verurteilt wurde. Er jauchzte, „daß die Stunde seiner Erlösung nahe war." Am 26. Juli 1557 ist der Scheiterhaufen aufgerichtet worden. Bevor er ihn bestieg, kniete er zum Gebet nieder mit emporgehobenen Händen, um dabei leblos zusammenzusinken. Seine Henker fanden zum Verbrennen nur eine Leiche vor.

Auch seine Güter wurden für beschlagnahmt erklärt. Merula verstand sein Geld sicher anzulegen und hatte durch sparsames Leben seine Besitztümer noch vermehrt. Das that er, um Armen und Waisen Wohlthaten zu erweisen. „Der Dienst an den Armen ist Gottesdienst", sagte er und er diente Gott in den Armen. Er stiftete in Brielle ein Waisenhaus, das noch besteht. Die Güter, die er ein Jahr vor dem Ausbruch der Verfolgung gegen ihn der Stadt Brielle vermacht hatte zum Unterhalt für seine Stiftung, konnte sich die Inquisition nicht bemächtigen. So wurde sein Wunsch erfüllt, den er auf dem Wege zum Scheiterhaufen zu seinem Vetter Willem Merula äußerte: „Gedenke meiner Stiftung für die Armen und Waisen! Gott gebe, daß der Fiskus ihr nicht raube, was ich für sie bestimmt habe."

Merulas Ansichten lernt man aus seiner von Dr. Hoog ausgegebenen „**Verantwoording**" kennen. Unter den niederländischen Reformatoren kommt ihm ein Ehrenplatz zu. In weiteren Kreisen hat er Einfluß ausgeübt. Obwohl er die Schriften der Reformatoren gelesen hat, hatte er doch mehr der hl. Schrift als diesen zu danken für die Bildung seiner theologischen und kirchlichen Denkweise. Durch ernstes Bibelstudium kam er vor allem zu der Erkenntnis von den Irrlehren der katholischen Kirche. Als Reformator war er denn auch in mehr als einer Hinsicht selbstständig. Seine Auffassung über das Abendmahl ist, obwohl mit Zwingli in Übereinstimmung, von diesem nicht entlehnt. In der Schätzung der Lehre des Jacobus gewann er von Luther. Er wollte die Kirche in der Kirche reformieren, am liebsten ohne Stöße, in aller Einfachheit durch die Predigt von Gottes Wort und dadurch, daß man darnach lebt und handelt. Nur was Gottes Wort lehrt, muß man glauben, was dagegen in der Kirche mit ihm streitet, ist abzuschaffen. Den kirchlichen Überlieferungen legt er keinen Wert bei. Eine Kirche, die ihren Glauben und ihr Leben nicht auf das Wort gründe, wäre keine Kirche Christi. Niemand darf einem anderen seinen Glaubensinhalt aufdringen. Jeder muß seinen eigenen Gefühlen folgen, denn ohne Freiheit ist kein Glaube möglich. Glaube war nach ihm eine sichere und feste Überzeugung in Bezug auf Gott wie er sich in *seinem* Wort als derjenige offenbarte, der sich nicht um unserer Werke willen erbarmt, sondern um seiner Barmherzigkeit und durch Jesus Christus. Durch die Werke kann niemand selig werden, aber ohne Liebe wäre der Glaube tot. Durch die Werke kann man allein beweisen, daß man wahrhaftig glaubt. Dieser Glaube wird um Christi willen belohnt. Unglaube gilt als Hauptsünde. Wer im Glauben stirbt, braucht kein Fegefeuer zu fürchten und hat keine Fürbitte mehr nötig. Der einzige

Seligmacher ist Christus und eine Anrufung der Heiligen unangebracht. — Merula nahm nur 2 Sakramente an, Taufe und Abendmahl. Die Transsubstantiationslehre verwarf er ebenso wie die Lehre der kirchlichen Absolution und des Ablasses. Anders als die katholische Kirche lehrte er auch in betreff der Kirche. Das katholische Priestertum ist vor Gott ohne Wert; alle Christen sind ohne Unterschied Priester. Die römische Kirche ist nicht **die** katholische, sondern nur ein sehr gebrechlicher Teil der christlichen Kirche, der dringend der Verbesserung bedarf. Der Papst ist der Antichrist. Gegen das Cölibat, das Klosterleben, die Selbstkasteiung, das Fasten und alle nur äußerlichen Ceremonien hatte er ernste Bedenken.

Während Merula in seiner eigenen Gemeinde reformatorisch auftrat, beförderte er durch seine ausgebreitete Korrespondenz die Sache der Reformation auch in weiterem Kreise. Sein eigener Lebenswandel wirkte bei anderen nach. Er wird uns gezeichnet als ein liebenswürdiger, bescheidener und gutherziger Mann, der es liebte, wohlthätig zu sein. Fest im Geist und voll Vertrauen auf Gott, so gewann er die Achtung seiner Zeitgenossen, während er sich in seiner geistigen Fähigkeit auszeichnete durch Mäßigkeit und Vorsicht. Sein Name bleibt in Ehre als der eines Reformators, Märtyrers und Philantropen. Noch immer sind viele herrliche Worte von ihm in frischem Gedächtnis: „Daß allein Christus herrsche mit seinem Wort und Geist“; „Der wahre Glaube hat die Freiheit lieb“; „Der Dienst an den Armen ist Gottesdienst“; „Gott ist stets reich über den Seinen“.

S. D. van Veen.

Merz, Heinrich v., gest. 1893. — Litteratur: Von M.: Das System der christl. Sittenlehre in seiner Gestaltung nach den Grundsätzen des Protestantismus im Gegensatze z. Katholicismus, Tüb. 1841; Briefe über Schwaben und Franken, Zeitschr. f. die eleg. Welt, 37—39; Cottasches Morgenbl. 43; Christentum und Persönlichkeit, Stud. der ev. Geistl. Württ., 43; Zur johanneisch. Frage, ib. 44; Die Jahrb. der Gegenw. u. ihre Helden, Stuttgart 45; Schelling und die Theologie, Berlin 45; Uebersicht über die hauptsächlichsten alten Denkm. christl. Architektur u. Skulptur in Schwaben. Cottasches Kunstblatt, 43. 45; Spaziergang durch die vornehmsten württ. Kirchen, Ev. Kirchbl., 45; Armut und Christentum, Bilder und Winke z. christl. Communismus und Sozialismus, Stuttg. 49; Christl. Frauenbilder, Stuttg. 52, 6. Aufl. 98; Die innere Mission in ihrem Verhältnisse zu den wissensch. und kirchl. Richtungen der Gegenw., StKr, 54; Text zu Weissers Bilderatlas zur Weltgeschichte, Stuttg. 55, 5. Aufl. 94; Text zu Schnorrs Bibel in Bildern, 61; Das Leben des chr. Dichters und Min. v. Pfeil, Stuttg. 63; Die ev. Missionsgesellsch. zu Basel, StKr, 66; Albr. Dürer (in Jugend- und Volksbibl.), Stuttg. 80; Der evangelische Kirchhof u. sein Schmuck, Stuttg. 83, 2. Aufl. 85; PRE², eine Reihe archäol. und hist. Art., bes.: Bilderbibel, Katakomben, Kirchhof, Kruzifix, Sinnbilder, Tempel zu Jerusalem. In Schmids pädag. Encyklop.: Anschauungsunterricht, Bibelbilder; Mitarbeit an Zellers Bibl. Wörterbuch, Pipers Zeugen der Wahrh. u. s. w. — Aus dem Christlichen Kunstbl.: Zur Kunstgesch.: Christus als Fisch in der altchr. Kunst, 1880; Die Siegesfahne Christi, 91; Zur Gesch. des Gottesdienstes und Gotteshauses, 87; Das jüngste Gericht im Münster zu Ulm, 80; Die Bedeutung der 4 Apostel Dürers, 79; Jörg Ratgeb und sein Altarwerk in Herrenberg, 85; Luther und die Kunst, 83. 93; Die Reformation und ihr Einfluß auf die kirchl. Kunst in Alt-Württemberg, 89. — Kirchenausstattung: Der ev. Kirchhof und sein Schmuck, 83; Neue kirchliche Wandmalerei, 84; Zur evang. Altarzierkunst, 85. 94; Die Kunst als Gehilfin der Predigt, 91; Kirchenschmuck und Kirchengeräte, 93. — Protest. Kirchenbau: Ueber Gropius Entwurf zur Thomaskirche in Berlin, 82; Das evang. Gotteshaus (gegen Lechler), 83; Joseph Furttenbach, ein Beitrag zur Gesch. des protest. Kirchenbaus, 85; Das evangel. Kirchengebäude, 86; Ein neues Dogma, (gegen das „Wiesbadener Programm“) 92; Die Frauenkirche in Dresden, 93.

Ueber Merz: H. Merz über evang. Kirchenbau, Luthardtsche Kirchenz. 98, S. 473 ff.

Georg Heinrich Merz ist geboren den 8. August 1816 in Crailsheim (Württemberg). Der Vater trieb wie der 100 Jahre zuvor aus Saarbrücken, der Familientradition zufolge um der Verfolgung seines evangelischen Glaubens willen, zugewanderte Ahne das Rotgerberhandwerk. Die Mutter, eine geistig sehr regsame Frau, übte die Porträtmalerei auf Elfenbein und hatte in ihrer Jugend diese Kunst in der Fremde, Düsseldorf und Amsterdam gelernt und geübt. In der Not der Zeit und in dem von den politischen Ereignissen einer Herrschaft nach der andern (Ansbach, 1792 Preußen, 1806 Bayern, 1810 Württemberg) zugeteilten Städtchen lohnte das Handwerk kaum die saure Mühe, die der Sohn auf Messen und Märkten mit dem Vater teilte. Zunächst für einen bürgerlichen Beruf bestimmt, öffnete ihm die heimische Lateinschule mit ihrem selbstlosen jugendlichen Lehrer durch Erstehung des „Landexamens“ als erstem Angehörigen dieses fränkischen Landesteils den Eintritt in ein württembergisches theologisches Seminar (Maulbronn). An reli-

giösem Besitz brachte er wenig mit. Wild gährten die Zeitideen in dem weltabgeschiedenen „Kloster". Der Seminarist schwärmte für die Einheit Deutschlands, für eine freisinnige Verfassung und sammelte mit Bienenfleiß Kollektaneen zur Volkswirtschaft, Geschichte und Litteratur. Als Lehrer hatte die Promotion neben älteren Männern eine Zeit lang D. F. Strauß und als Repetenten Fr. Vischer und M. A. Landerer. Im ereignisreichen Jahre 1835 trat M. in das Tübinger Stift ein: ein eifriger Schüler Baurs, noch mehr der Hegelschen Philosophie, deren Vertreter in Tübingen damals E. Zeller und Fr. Vischer waren. Die in ihr vollzogene Durchdringung des systematischen und historischen Denkens riß ihn hin und her zwischen der „reinen Wissenschaft" und dem Trieb nach Aneignung und Beherrschung einer umfassenden Empirie auch auf nicht spezifisch theologischem Gebiet. Schon als Student war er — vorzeitig — Mitarbeiter mehrerer Zeitschriften, darunter bald auch der Hallischen Jahrbücher Ruges. Das Honorar wurde benützt zu weiten Fußwanderungen, vor allem nach Nürnberg, wo sich frühe mit C. Heideloff ein näheres Verhältnis ergab, an den Main und Rhein, Straßburg, Freiburg, Basel u. s. w.; leitend war dabei das Interesse für die altdeutsche Kunst. Die Studienzeit schloß (Herbst 1839) ab mit vier akademischen Preisen, darunter je einer für Lösung einer platonischen und einer ethisch-theologischen Preisaufgabe. Die letztere wurde — unter Hinzufügung des dritten Teiles — 1841 zum Druck befördert (s. Litt. oben), noch ganz in Hegelschen Kategorien aufgebaut. Trotzdem dankte er ihr später „die Nötigung zum Herantreten an den konkreten Stoff". Doch begann schon in Tübingen der Zweifel an Hegel. Von Reiff lernte er, Gott als absolutes Subjekt, nicht Objekt betrachten; die That, nicht der Gedanke schien ihm auf den Thron des Absoluten zu gehören, bei Begriffen wie Freiheit, Sünde versagte ihm die Hegelsche Dialektik. Im Gegensatz zu der in Tübingen geübten Betrachtung der evangelischen Geschichte kam ihm bei einem gelegentlichen Besuch des Gottesdienstes in Kornthal der Gedanke: „wie, wenn man dieser Gemeinde ihren Christus nähme?". Das eigene Erleben führte weiter. Um ein quälendes Kopfleiden los zu werden, wurde eine Wasserkur unternommen und, um den Erfolg zu erzwingen, acht Monate lang fortgesetzt. Der Erfolg blieb aus. In diese Zeit der Abgezogenheit von der Wissenschaft, und des äußeren Mißerfolges fiel der Anfang eines neuen Lebens. Doch der Mut zum geistlichen Amt fehlte noch. Den ersten Versuch, den Standpunkt der Wissenschaft mit dem des an Christus orientierten religiösen Lebens zu vermitteln, stellt ein Aufsatz „Philosophie, Christentum und Kirche" (Freihafen 41) dar. In Schellings Hörsal in Berlin, wohin die wissenschaftliche Reise im Winter 1841/42 führte, ging ihm bei allem Zweifel im einzelnen die Möglichkeit auf, die geschichtliche Offenbarung als Mittelpunkt eines Denksystems zu erfassen. Kugler regte zu konkret historischem Verständnis der mittelalterlichen Kunst an; dies wurde auf weitgedehnter Studienreise in Deutschland, Belgien, Frankreich und England wie zuvor in Österreich gepflegt; soziale Frage und Volksunterricht daneben eifrig studiert. Eine wunderbare Bewahrung in Todesgefahr bei einem Eisenbahnunglück zwischen Versailles und Paris verstärkte den Trieb nach religiöser Einkehr. Zu Hause begann sodann alsbald ein emsiges Durchforschen und Durchwandern der heimischen Kunstdenkmale, für deren Schönheit und Vernachlässigung das Auge nun erst Verständnis gewonnen hatte; Maßstab und Zeichenstift waren dabei stets zur Hand. Die im Sinne Kuglers veröffentlichten „Übersichten" (s. oben) nahmen alsbald den Kampf auf für alte deutsche und für evangelische Kunst. Zugleich erfolgte als Abschluß einer Zeit leidenschaftlichen inneren und äußeren Zwiespalts die litterarische Auseinandersetzung mit dem früheren Standpunkt; die Broschüre: „Die Jahrbücher der Gegenwart u. s. w." (s. oben) mit der Absage an Schwegler, Vischer und Zeller giebt die Darstellung des eigenen „schmerzhaften Entwickelungsgangs" und eine den Stempel des Erlebten tragende Kritik des Hegelschen Systems, der Aufsatz „Christentum und Persönlichkeit" erfaßt — neben viel Unabgeklärtem — das Wesen der Persönlichkeit auf Grund der christlichen Erfahrung mit Hilfe des Nationalitätenprinzips in ihrer geschichtlichen Entfaltung auf griechischem, römischem und germanischem Boden. Die neue religiöse Erkenntnis wurde gepflegt in einem kleinen Kreise von Freunden, die gemeinsam dieselbe innere Entwickelung durchmachten, vor allem im Verkehr mit dem eigenen jüngeren frühvollendeten Bruder, der, Techniker von Beruf, an einem Leidens- und Sterbenslager zu lebendigem Gebetsleben und Schriftforschen erweckt, zu einem tiefgegründeten Christen voll Ewigkeitsernst heranreifte. Das geistliche Amt, in das der Eintritt 1843 erfolgte, half weiter; Joh. Arndts 4 Bücher vom wahren Christentum bezeichnete M. selbst als das Buch, das Richtung gebend für die Art seines religiösen Lebens geworden sei; von den Vätern der lutherischen Kirche führte ihn der Weg zu Luther selber. Pietistische Einflüsse persönlicher Art spielten bei der inneren Wand-

lung, die hiermit zum Abschluß kam, keine Rolle. Diese selbst trat nach der subjektiven Seite nicht in die Erscheinung als plötzliche Umkehr, sondern als Hereinarbeitung des im Gedanken Gefundenen in Herz und Leben, sie verlangte nach einer Vermittelung des Wahren und Bleibenden in Wissenschaft, Kunst und Welt mit dem, es freilich erst zur vollen Freiheit, Wahrheit und Schönheit verklärenden Christentum. M. galt weiterhin im 5 Lande als „Lutheraner", persönliche Fühlung gewann er nach auswärts am meisten mit den Männern der positiven Union. Das Verhältnis zu den Stuttgarter Kreisen war auf lange hinaus kein näheres. Die Sturmzeit der 40er Jahre fand M. im ersten ständigen Amt als Diakonus in Neuenstadt a. d. L. (46—50), diejenige des Scheiterns der nationalen Hoffnungen als Stadtpfarrer zu St. Katharina in Schw.-Hall (50—63). Aus Ar- 10 tikeln im Cottaschen Morgenblatt entstand im Jahr 48 sein schriftstellerisch wirksamstes Werk: „Armut und Christentum". Mit hellem Blick sind darin ebenso die Schäden des bisherigen Staats-Kirchentums und -Armenwesens erkannt, wie die Kräfte der Abhilfe, die es mobil zu machen gilt; beides hineingestellt in einen großen geschichtlichen Zusammenhang: nicht bloß „christlicher Kommunismus", wie ihn der Pietismus in seiner 15 Gebefreudigkeit übt, sondern „christlicher Sozialismus", Vergesellschaftung zu persönlicher Hilfeleistung, Beiziehung der Frauen zur christlichen Vereinsthätigkeit wird als Losung aufgestellt. Englische Reiseeindrücke sind für die deutsche Gegenwart fruchtbar gemacht: dem „Neuenstädter Frauen-Armenkranze" ist das Buch gewidmet. Auch in Hall wurde ein Armenverein gegründet. Im Zusammenhang mit der Einführung des Pfarrgemeinderats, die er daselbst 20 (1851) erlebte, beschäftigten ihn lebhaft die Fragen der kirchlichen Organisation. Eine 2. Auflage von „Armut und Christentum", die wenige Jahre später nötig gewesen wäre, kam nicht zu stande; M. konnte sich zu keiner Umarbeitung entschließen, und doch war sein Standpunkt ein anderer geworden: den freikirchlichen Zug, der durch „Armut und Christentum" geht, streifte er ab. So bilden die Fortsetzung von „Armut und Christentum" (zugleich 25 den Übergang zur populär-christlichen, von nun an in erheblichem Umfang gepflegten Schriftstellerei) die „Christlichen Frauenbilder", das verbreitetste Buch von M., eine Sammlung von Lebensbildern edler christlicher Frauen aus allen Zeiten der christlichen Kirche in großem geschichtlichen Zusammenhang aufgefaßt; die Frau in der Kirchengeschichte, oder noch besser das christliche Lebensideal im Spiegel des Frauengemüts ist der Inhalt des 30 Buches. Kunststudium und Kunstübung wurde weiter gepflegt: die eigene Kirche (mit bescheidensten Mitteln) restauriert (Chr. Kunstbl. 1858), der Text zu Schnorrs Bilderbibel geschrieben. Das Centrum aber bildete die innerliche und wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den praktisch-kirchlichen Aufgaben der Gegenwart; ihr Resultat ist niedergelegt in dem Aufsatz: Die innere Mission in ihrem Verhältnis zu den wissenschaftlichen und 35 kirchlichen Richtungen der Gegenwart (StKr 1854). Mit richtigstem Augenmaß ist hier von sicherem Grunde aus Bedeutung und Stellung der inneren Mission in und für die deutsche Kirche der Gegenwart aufgezeigt. Der innere Beruf zur Kirchenleitung, der hiermit wie durch die charakter- und wirkungsvolle Amtsführung erwiesen war, fand seine Erfüllung durch die Berufung als Dekan und Bezirksschulinspektor nach Marbach (1863), 40 einem altwürttembergischem Bezirk, in dem ganz neue Erfahrungen, insbesondere gegenüber den Sekten (Methodisten, Jerusalemsfreunde) zu machen waren, und als Oberkonsistorialrat in die Oberkirchen- und Oberschulbehörde nach Stuttgart (1869), woran sich 1873 die Ernennung zum Prälaten und Generalsuperintendenten von Reutlingen (unter Belassung als Mitglied des Konsistoriums und des Sitzes in Stuttgart) schloß. Hiermit war der 45 Eintritt in die Kammer der Abgeordneten verbunden; der Landessynode gehörte M. jedesmal als landesherrliches Mitglied an. Seine Wirksamkeit lag in allen diesen Stellungen zunächst auf persönlichem Gebiet: der helle Blick in die Verhältnisse und Personen hinein, geübt und bewährt auf ausgedehnter, häufig unvermutet auf Fußwanderungen vorgenommener Selbstschau, die großherzige, auferbauend wirkende Beurteilung jeder strebenden und 50 ringenden Kraft, die frisch eingreifende, allem Schlendrian feindliche, mit dem Mißstand zugleich die Abhilfe erkennende Art, der Sinn für lebensvolle Organisation kam neben seinem kirchlichen Amt besonders der Schule und der Lehrerwelt zu gut. Sachlich sei aus seiner Arbeit angeführt die Mitarbeit am Normallehrplan, das neue Lesebuch I und II nebst Fibel für die Volksschule, das neue Memorierbuch für den Religionsunterricht, die 55 Neuordnung des Konferenzwesens der Lehrer, die Berufung von Lehrern zu Konferenzdirektoren, Hebung des Anschauungsunterrichts, des Zeichenunterrichts, Einführung des Turnunterrichts; die Vorbereitung der Einführung der allgemeinen Fortbildungsschule für die Schulentlassenen männlicher und weiblicher Jugend beschäftigte ihn bis in seine letzten Lebenstage, wie er auch ein sehr thätiges Mitglied der Kgl. Kommission für die (freiwilligen) 60

gewerblichen Fortbildungsschulen war. Er war ein Freund der württembergischen „Kinderlehre" und des religiösen Memorierens in Erinnerung an die Erfahrungen, die er in seiner Schulzeit mit dem Braunschweigischen Katechismus und dem darauf gegründeten Religionsunterricht gemacht hatte. Der inneren Mission blieb er treu im Kampf für den Sonntag (Sonntagsschutzkongreß in Stuttgart 1892). Sein eigenstes Sondergebiet aber hatte er in der Pflege der christlichen Kunst als Nachfolger Grüneisens in der Vorstandschaft des „Vereins für christliche Kunst in der evangel. Kirche Wüttembergs" und als Redakteur des Christlichen Kunstblattes (seit 1878). Auf diese Arbeit konzentrierte sich schließlich die Erfahrung und Übung seines ganzen Lebens. Mit Meurer seit dem Stuttgarter Kirchentag und der damit verbundenen Ausstellung von Werken christlicher Kunst (1869) befreundet, vertrat er mit Überzeugung, ohne Engherzigkeit vom Standpunkt der lutherischen Kirche aus ebenso wie von dem seiner reichen Kunstkenntnis und -erfahrung das Eisenacher Regulativ. Er war einer der ersten, die v. Gebhardt, W. Steinhausen als Künstler würdigten (Christliches Kunstblatt 78; 84. 85. 91; v. Uhde lehnte er ab, vgl. z. B. 90), in der Frage des Stils für kirchliche Bauten dachte er liberal, aber in den Bestrebungen, die sich im sog. Wiesbadener Programm zusammenfaßten, erkannte er ein „neues Dogma", eine Vergewaltigung der lutherischen Idee von Gottesdienst und Kirche. Eine besondere Freude war ihm die Gründung des Vereins für christliche Kunst in der prot. Kirche Bayerns nach dem Vorbild des württembergischen Vereins. Unzählbar sind die Fälle, in denen er zur Ausstattung und Erneuerung von Kirchen in Württemberg Antrieb, Rat und Beistand gab, bei allen größeren Unternehmungen auf dem Gebiet kirchlicher Kunst in Württemberg zu seiner Zeit wirkte er in maßgebender Weise mit. Den Plan für die Innenausstattung des Ulmer Münsters z. B. stellte er mit Essenwein und Egle fest. — Im Jahre 1866 bekannte er sich getreu seinen Jugendidealen, weithin allein stehend, als Freund Preußens; als Mitglied der Kammer der Abgeordneten gehörte er der deutschen (national-liberalen) Partei an. Bis in seine letzten Lebenstage durfte er wirken; trotz vielfacher, ihn durch sein ganzes Leben begleitender körperlicher Hemmung, die ihm wie Temperament und Stimmung oft zum Kreuze wurde, frischen Wesens und Geistes, mit treffendem, auch humorgewürztem Wort ein belebendes Element jeden Kreises, in welchem er trat. Am 31. Dezember 1893 ist er entschlafen.

J. Merz.

Mesainschrift. — Petermann, ZDMG 1870, 640 ff.; Clermont-Ganneau, La stèle du Dhiban 1870. Revue crit. 1875, 166 ff.; Th. Nöldeke, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab 1870; C. Schlottmann, Die Siegessäule Mesas 1870; F. Hitzig, Die Inschrift des Mesha 1870; Ginsburg, The Moabite Stone 1871; Nöldeke, Art. Mesa in Schenkels Bibellexikon; R. Smend und A. Socin, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab für akademische Vorlesungen herausgegeben 1886; Clermont-Ganneau, Journ. Asiat. sér. 8 tom 9, p. 72 ff.; A. Nordlander, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab (Dissertation), Leipzig 1896; A. Socin und H. Holzinger, Zur Mesainschrift (Berichte d. Sächs. Ges. d. Wissensch.) 1897; M. Lidzbarski, Handbuch d. Nordsemitischen Epigraphik, I 103 f. 415 f. II Taf. 1; Eine Nachprüfung der Mesainschrift, Ephemeris f. semit. Epigraphik 1, 1 ff.; H. Winckler, Die Zeitangaben Mesas, Altorient. Forsch., 2. Reihe 401 ff. vgl. Lidzbarski, Ephemeris 1, 143 ff.; Halévy, L'Inscription de Mêša, Rev. sémit 8, 236 ff. 289 ff.; Nouvelles Remarques sur L'Inscription de Méša ebend. 9, 297 ff.; Lagrange, L'Inscription de Méša, Rev. bibl. 10, 522 ff.; Stade, Gesch. Israels 1, 534 f.; A. Köhler, Lehrb. d. bibl. Gesch. Alt. Test. 2, 2, 333 f.; Stade, Lehrb. d. hebr. Gramm. 1, 13 f.; Driver, Notes on the hebr. Text of the Books of Samuel, LXXXV ff. — Weitere Litteratur bei Lidzbarski, Handb. d. nordsem. Epigr. I, 35 ff. (Sigle Me), Ephemeris 1, 278 ff.

1. Die berühmte Inschrift des moabitischen Königs Mesha wurde im Jahre 1868 von dem deutschen Missionar Klein in Dibân, dem alten Dibôn, gefunden. Professor Petermann, dem Klein davon Mitteilung machte, knüpfte, nachdem er die Zusage der Direktion der Berliner Museen erhalten hatte, Verhandlungen mit den bei Dibân wohnenden Beduinen an und schloß einen Kaufkontrakt mit ihnen ab. Eine bedauerliche Reihe von Umständen vereitelte indessen die Bestrebungen, diese merkwürdige Inschrift in unversehrtem Zustande für die Wissenschaft zu gewinnen. Gleichzeitig mit den Deutschen versuchte auch der damalige Kanzler-Dragoman des französischen Konsulates in Jerusalem, Clermont-Ganneau, den Stein zu erwerben, und durch diesen Wettstreit der Fremden wurden die Vorstellungen der Beduinen von dem Werte des Denkmals und den darin vermuteten Schätzen aufs höchste gesteigert. Da nun die türkische Behörde sich infolge eines unklugen Schrittes des norddeutschen Konsulates in die Sache mischte, wurden die Beduinen so gereizt, daß

sie den Stein zertrümmerten, indem sie ihn glühend machten und dann kaltes Wasser auf ihn gossen. Zum Glück hatte indessen Clermont-Ganneau durch einen Araber einen Abklatsch von der Inschrift machen lassen, der trotz seiner mangelhaften Ausführung und der Mißhandlungen, denen er kurz nach seiner Herstellung unterworfen wurde, doch ein Bild von der Inschrift gab und die Grundlage aller späteren Deutungen gebildet hat. Außerdem gelang es Clermont-Ganneau und anderen nach und nach größere oder kleinere Bruchstücke des zersprengten Steines zu gewinnen, die zusammen ungefähr zwei Drittel der Inschrift ausmachen. Sie befinden sich größtenteils wie der Abklatsch im Louvre, wo man sie mittels einer Gipseinbettung zusammengesetzt und nach dem Abklatsch ergänzt hat. Auf diese Weise kann man sich ein annäherndes Bild von dem Originaldenkmal machen, von dem man sonst nur die Beschreibung Kleins besaß, wonach es ein schwarzer Basaltstein war von 3 Spannen Breite, 5 Spannen Höhe und $1^1/_2$ Spannen Dicke mit 34 Schriftzeilen. Die Echtheit der Inschrift ist mehrmals angezweifelt worden, aber sicher ohne ausreichende Gründe. Der Umstand, daß sie den einzigen moabitischen König nennt, den wir aus der Bibel kennen, kann natürlich die Unechtheit nicht beweisen, sondern höchstens zur Vorsicht mahnen; und andererseits wird die Echtheit durch den historischen Inhalt der Inschrift und durch ihren sprachlichen und paläographischen Charakter so evident bestätigt, daß man die Zweifel nur als unbegründete Skepsis betrachten kann.

2. Hand in Hand mit der Erwerbung der verschiedenen Fragmente des Steines ging eine immer eindringendere Deutung der Inschrift, die zwar durch die Undeutlichkeit der an den beiden Seiten und in den letzten Zeilen stehenden Buchstaben gehemmt wird, aber sonst als eine im wesentlichen lückenlose bezeichnet werden kann. Um dem Studium dieser Inschrift ein praktisches Hilfsmittel zu verschaffen, gaben Smend und Socin eine neue Zeichnung des Steines heraus, die sich unter anderem dadurch auszeichnete, daß der Unterschied zwischen den Bruchstücken des Originales und den ergänzten Teilen genau angegeben war. Zugleich enthielt diese Zeichnung eine ziemliche Menge neu entzifferter Buchstaben, die in den früheren Bearbeitungen nicht vorkamen. Die Richtigkeit dieser neuen Lesungen wurde von Clermont-Ganneau, zum Teil auch von Nordlander bestritten, was Socin zu einer neuen, in Verbindung mit Holzinger unternommenen Untersuchung des Textes veranlaßte. Das Resultat war, daß er die Richtigkeit seiner früheren Deutung behauptete, wenn er auch zugab, daß mehrere Buchstaben, die in seiner und Smends Ausgabe ohne kritische Zeichen stehen, besser als unsicher hätten bezeichnet werden sollen. Indessen ist Lidzbarski durch eine Neuprüfung des Materiales zu einem mehr negativen Ergebnis gelangt, das vielfach mit den Ausstellungen Ganneaus zusammenfällt. Glücklicherweise handelt es sich hier aber — von den letzten Zeilen abgesehen — um Einzelheiten, die auf die Deutung des Sinnes keinen wesentlichen Einfluß ausüben, und einige der von Smend und Socin gewonnenen neuen Lesungen können auch als sicher betrachtet werden, darunter das wichtige ימה Z. 8, wodurch der Sinn dieser Zeile erst klar geworden ist.

3. Der Inhalt dieser Inschrift ist eine Danksagung des Königs an den moabitischen Gott Kemosh, der ihm gegen seine Feinde geholfen, und durch dessen Beistand er sein Reich erweitert und befestigt hat. Zum Lohne dafür hat Mesha ihm „dies Heiligtum (בבמת)“ also das Heiligtum, wo die Stele aufgestellt wurde, gebaut. Zugleich aber benutzt der König die Gelegenheit alles aufzuzählen, was er im Kriege und Frieden für sein Volk gethan hat. Unter den Feinden nennt er den israelitischen König Omri, der Moab lange Zeit bedrückt hatte, weil Kemosh auf sein Land zürnte. Auch der mit Mesha gleichzeitige Sohn und Nachfolger Omris setzte die Unterdrückung Moabs fort, aber Mesha „sah seine Lust an ihm und an seinem Namen, und Israel ging auf ewig zugrunde“ (Z. 7). Das von Omri eroberte Gebiet um Mêdebâ, worin die Israeliten „in den Tagen Omris וחצי ימי בנה vierzig Jahre lang“ gewohnt hatten, nahm Mesha durch die Hilfe des Kemosh zurück. Die vom israelitischen Könige befestigte Stadt ʿAṭarot, in deren Gebiet die Gaditen von Alters her gewohnt hatten, nahm er ein und tötete ihre ganze Bevölkerung als Schauspiel (רית) für Kemosh und Moab, worauf er die Bewohner anderer Gegenden in ʿAṭarot ansiedelte. Auch brachte er den (von den Israeliten eroberten) Altaraufsatz (אראל) zurück nach dem Heiligtum des Kemosh in Qerijot. Die Stadt Nebo nahm er den Israeliten und tötete die ganze Bevölkerung als Bann für עשתר כמש; die dortigen Altaraufsätze Jahves brachte er zum Heiligtum des Kemosh. Ebenso eroberte er Jahaṣ und Ḥoronain und vereinigte sie mit seinem Reiche. Außerdem restaurierte und befestigte er eine Reihe von Städten, vor allem die Hauptstadt Dibon, wo er Mauern, Thore, Türme und eine Burg baute, wie er auch für die Wasserversorgung der Stadt Sorge trug. Wir gewinnen also durch diese merkwürdige Inschrift einen Einblick in die damaligen politischen und religiösen Ver-

hältnisse in Moab und das Aufblühen des Reiches unter dem energischen und tapferen Könige (vgl. den Art. Moab). Das Hauptinteresse knüpft sich indessen an das, was das Denkmal von dem Verhältnis zwischen den Moabiten und Israeliten erzählt; aber gerade hier ist es nicht ganz leicht, die Angaben der Inschrift mit denen des Alten Testaments in Einklang zu bringen. Von den Eroberungen Omris in Moab erzählt die Bibel nichts, da sie sich in betreff seiner kriegerischen Thaten mit einem Hinweis auf die Annalen der ephraimitischen Könige begnügt (1 Kg 16, 27). Dagegen heißt es 2 Kg 1, 1 vgl. 3, 4 f., daß König Mesha von Moab sich nach dem Tode Ahabs gegen die bisherige israelitische Oberherrschaft auflehnte und nicht mehr den früheren Tribut von Lämmern und Wolle zahlte. Infolge dessen unternahm Joram von Ephraim in Verbindung mit Josaphat von Juda einen Feldzug gegen Moab, der im Anfang für die Israeliten günstig verlief, bis schließlich der in einer Festung belagerte moabitische König seinen erstgeborenen Sohn auf der Mauer opferte; dadurch „kam ein gewaltiger Zorn über Israel", infolge dessen sie den Krieg aufgaben und nach Hause zogen (2 Kg c. 3). Daß Mesha in seiner Siegesinschrift diesen Krieg und das verzweifelte Mittel, wozu er griff, unerwähnt läßt, begreift sich ohne Schwierigkeit, aber um so auffälliger ist es, daß nach dieser Darstellung die Wendung in dem Verhältnisse Moabs zu Israel nicht erst nach dem Tode Ahabs, sondern während dessen Regierung stattfand. Seine Worte: „Omris Nachfolger war sein Sohn, und der sprach: ich will Moab bedrücken; aber ich sah meine Lust an ihm" u. s. w. (Z. 6 f.) erlauben nämlich nicht בן im Sinne von Enkel zu nehmen und an den Nachfolger Ahabs zu denken. Also werden die biblischen Angaben durch die Inschrift dahin berichtigt, daß der Abfall der Moabiter schon unter Ahab, und nicht erst nach seinem Tode eintrat. Noch größer sind indessen die chronologischen Schwierigkeiten, die das Denkmal hervorruft. Nach dem Alten Testamente regierte Omri 12, Ahab 22, Ahasja 2 und Joram 12 Jahre. In der Inschrift heißt es aber: „Israel wohnte in Medeba in den Tagen Omris חצי ימי בנה vierzig Jahre" (Z. 8). Da בנה Z. 6 den Sohn und Nachfolger Ahabs bedeutet, liegt es unzweifelhaft am nächsten das Wort hier in demselben Sinne zu nehmen und zu übersetzen: „und die Hälfte der Tage seines Sohnes." Da aber nach den biblischen Angaben die Regierung Omris und die Hälfte der Regierung Ahabs höchstens 23 Jahre ausmachen, bekommt man auf diese Weise eine sehr große Discrepanz zwischen den chronologischen Zahlen. Allerdings könnte man im Anschluß an den bekannten biblischen Sprachgebrauch die 40 Jahre als runde oder symbolische Zahl fassen, aber die Abweichung wäre doch eine so bedeutende, daß man in diesem Falle die betreffenden chronologischen Angaben der Bibel als unrichtig aufgeben müßte. Einige Gelehrte, wie z. B. Halévy, wollen deshalb בנה Z. 8 als: Enkel deuten und es von Joram erklären, wodurch allerdings die chronologische Schwierigkeit verschwinden würde, denn 12 + 22 + 2 + 6 ergeben 42, wobei es natürlich sehr wohl möglich ist, daß Omri Moab erst eroberte, nachdem er ein paar Jahre regiert hatte. Aber auf diese Weise würde Mesha in seiner Darstellung die Regierung Ahabs und Ahasjas vollständig ignoriert haben, und man begriffe nicht, warum er nicht einfach: bis zur Mitte (עד חצי) der Regierung seines Sohnes (Enkels) schrieb. Indessen erlaubt das Wort בנה auch eine andere Auffassung, da es nämlich nach der Orthographie der Inschrift (vgl. ימה Z. 8 und רשה Z. 20) nicht nur Singularis, sondern auch Pluralis sein kann. Faßt man es im Sinne von: seine Söhne, so kann חצי augenscheinlich nicht: Hälfte, bedeuten, denn es wäre doch eine zu sonderbare Rechnungsweise, wenn man die Regierungsjahre der drei Nachfolger erst addieren und dann halbieren sollte, auch davon abgesehen, daß man auf diese Weise nur die Zahl 30 und nicht 40 gewinnen würde. Infolge dessen hat H. Winckler, der das Wort als Pluralis faßt, die gewöhnliche Auffassung von חצי verworfen und es mit: Totalsumme übersetzt. Aber diese Bedeutung des Wortes, die Winckler vergeblich durch einige alttestamentliche Stellen stützen will, ist ganz unwahrscheinlich, und mit Recht bemerkt Lidzbarski, daß Mesha in diesem Falle nach seiner sonstigen Ausdrucksweise ohne Zweifel einfach כל ימי geschrieben haben würde. Eher ließe sich die Auffassung von בנה als Pluralis festhalten, wenn man חצי die unbestimmtere Bedeutung: Teil, gäbe, denn ein Satz wie: und ein Teil der Regierungen seiner Nachfolger, wäre immerhin möglich, wenn der Redende es nicht für nötig hielt, eine bestimmte Zeit anzugeben. Aber eine Übereinstimmung mit den biblischen Zahlen würde man auf diese Weise auch nicht gewinnen, und das Hauptbedenken bleibt, daß Z. 6 und 8 nach dieser Erklärung nicht von denselben Ereignissen handeln, während doch der natürliche Eindruck des Zusammenhangs das Gegenteil fordert. Somit muß doch die erstgenannte Auffassung als die wahrscheinlichste bezeichnet werden, selbst wenn sie uns dazu zwingt, die Richtigkeit einiger alttestamentlicher Angaben aufzugeben. Nun könnte man freilich

gegen jene Auffassung geltend machen, daß der zeitliche Standpunkt der Inschrift nicht der der Regierung Ahabs, sondern ein viel späterer ist, da Mesha von dem Untergange Israels und der Lust, mit welcher er das Schicksal des Hauses Ahabs betrachtet hat (Z. 7), redet, denn diese Ausdrücke weisen ziemlich deutlich auf die Zeit hin, wo Jehu das Haus der Omriden vernichtet hatte. Aber diese Schwierigkeit verschwindet sofort, wenn man 5 sieht, daß Mesha in seiner Inschrift allerlei Ereignisse zusammenfaßt, die in Wirklichkeit eine ziemlich lange Zeit umspannen. Die vielen Kriege und noch mehr die Bauarbeiten, die er erwähnt, haben natürlich mehrere Jahre gefordert, und so kann er in seinem triumphierenden Rückblick sehr wohl auf Ereignisse anspielen, die unter der Regierung Ahabs stattfanden, und gleichzeitig Begebenheiten voraussetzen, die den Sturz der omridischen 10 Dynastie mit sich führten. Dabei ist es von besonderem Interesse zu sehen, daß Jehus Revolution und die Ausrottung der kräftigen Omriden auf die Nachbarn Israels einen solchen Eindruck machte, als wäre das Reich selbst damit zu Grunde gegangen.

4. Neben ihrem geschichtlichen Werte hat die Inschrift eine hervorragende Bedeutung für die Geschichte der semitischen Schrift, Orthographie und Sprache. Die Schriftzeichen 15 sind dieselben wie die phönizischen und althebräischen, haben aber ein altertümlicheres Gepräge als diese. Die Sprache steht der hebräischen so nahe, daß sie als damit wesentlich identisch betrachtet werden kann, wobei es natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß die Aussprache der Konsonanten und noch mehr ihre Vokalisation bei den Moabiten eine andere als bei den Israeliten gewesen sein kann, so daß die beiden Sprachen doch ziemlich ver- 20 schieden geklungen haben können. Zu den wichtigsten Übereinstimmungen zwischen der Sprache der Inschrift und dem Hebräischen gehören: Der Gebrauch des konsekutiven Imperfekts mit Verkürzung der Verbalform, אשר als Relativpartikel und einige charakteristische Wörter wie עשה (dagegen phönizisch פעל), בקרב inmitten, צהרם Mittag, הרג töten (wie auch in den Zenğîrlî-Inschriften), Hiphil von ישע helfen, במת Heiligtum, das merk- 25 würdige אראל vgl. Ez 43, 15 f., u. a. Dazu kommen verschiedene Wendungen, die lebhaft an das Alte Testament erinnern und z. T. in Realparallelen hinüberführen, z. B. ראה ב seine Lust an etwas sehen, החרם als Bann weihen, „Kemosh zürnte auf sein Land“ Z. 5, „ein Schauspiel (ריח) für Kemosh und Moab“ (vgl. Nah 3, 6) Z. 12; „und Kemosh sprach zu mir: geh hin und nimm Nebo“ Z. 14 u. a. Dabei finden sich aber auch 30 Differenzen, die auf Dialektunterschiede hinweisen. So enden die Feminina nicht auf â, sondern auf ת, daher שת, Jahr, für שנה, der männliche Pluralis und der Dualis nicht auf m, sondern auf n; הבמת זאת Z. 3 würde im Hebräischen הבמה הזאת mit Wiederholung des Artikels heißen; ויענו Z. 5 hat den letzten Radikal nicht abgeworfen; אלתחם Z. 11 ist die 8. Konjugation des Arabischen, die im Hebräischen nicht gebräuchlich ist; 35 אחז (eine Stadt) einnehmen Z. 11. 14. 20, heißt im Hebräischen לכד u. s. w. Andere Ausdrücke kommen im Hebräischen vor, aber selten und mehr poetisch, wie חלף nachfolgen vgl. Jes 9, 9 und das Arabische; גברן und גברת Männer und Frauen, רחמת Sklavinnen vgl. Jud 5, 30. Die Orthographie steht im ganzen der hebräischen näher als der phönizischen (z. B. כי, phön. כ), bezeichnet aber eine altertümlichere Stufe, die sich namentlich 40 darin zeigt, daß die scriptio defectiva die herrschende ist, was auch, wenn auch in geringerem Grade, in der Siloah-Inschrift der Fall ist. So z. B. אש für îš, קר für qîr, ימן für jamîn, הושעני als Hiphil von ישע, הא für הוא u. s. w. Selbst das aus ai kontrahierte e wird defektiv geschrieben, wie בת, בתה für בית, ביתה, Haus, sein Haus, בללה für בלילה in der Nacht, אן für אין, ja selbst im Dualis מאתן zweihundert. Dagegen 45 treffen wir כי, ־ני, ימי Pluralis stat. constr., wie auch לפני, בנתי ich habe gebaut, שעריה ihre Thore, בביתה Z. 25, דיבן und דיבני Dîbôn und Dîbonit. Das Suffix der 3. Plur. Sing. wird mit ה geschrieben, z. B. בה, בתה, בנה, selbst wenn das vorhergehende Wort Pluralis ist, wie ימה (vgl. oben). Eigentümlich ist die Orthographie in den beiden Ortsnamen מהדבא (hebr. מֵידְבָא) und נבה (hebr. נְבוֹ). **Fr. Buhl.** 50

Mesech s. Völkertafel.

Mesopotamien. — Der Name *Μεσοποταμία* bezeichnet bei den Griechen seit Alexander dem Großen und bei den Römern die Landschaft zwischen dem Euphrat und Tigris: *ἡ μέση τῶν ποταμῶν τοῦ τε Εὐφράτου καὶ τοῦ Τίγριος* (Arrian, Alex. 7, 7), campi qui Euphrate et Tigre, inclytis amnibus circumfluxi, Mesopotamiae 55 nomen acceperunt (Tacitus, Annalen 6, 37). Da in der griechisch-römischen Zeit der Name nur noch der physischen Geographie angehört, so ist der Begriff dehnbar und bezeichnet schließlich das gesamte Flußgebiet des Euphrat und Tigris, einschließlich Babylo-

nien. In der Bibel liegt dieser Sprachgebrauch in der Aufzählung der Diasporaländer AG 2, 9 vor (zu AG 7, 2 hingegen s. unten). Aber die Bezeichnung ist mißbräuchlich; der Name gebührt nur dem Zwischenland zwischen Euphrat und Tigris nordwestlich von Babylonien, das vom Balich und Chabur durchströmt wird. Es wird sich empfehlen, den Namen auf das alte Gebiet zu beschränken; denn vor dem Aufkommen der assyrischen Großmacht ist dieses Mesopotamien im engeren Sinne der Sitz selbstständiger Staatenbildungen, die in der politischen wie in der Kulturgeschichte der alten Euphrat- und Tigrisstaaten eine wichtige Rolle gespielt haben. Es ist, wie H. Winckler nachgewiesen hat, das Reich der Kiššati, als dessen Metropole von jeher Haran besondere Bedeutung gehabt hat, s. den Art. Haran Bd VII, 407 und H. Winckler zuletzt in Schrader, Keilinschriften und das AT^3 S. 30. In der altbabylonischen Ominasammlung, die auf die Zeit Sargons I. und Naramsins zurückgeht, erscheint neben dem König von Nordbabylonien und Südbabylonien regelmäßig der šar kiššati, eigentlich „König der Welt"; das kann nur der König von Mesopotamien sein. Leider sind im Gebiet des Balich und Chabur noch keine nennenswerten Ausgrabungen gemacht worden. Darum bleibt für dieses Gebiet die Zeit vor 1500 vorläufig für uns prähistorisch. Nur so viel kann als sicher gelten, daß das Land seit ca. 2000 v. Chr. durch die Völkerwanderzüge, zu denen die Kanaanäer, Phönizier und Hyksos gehören (und die man mit einem konventionellen, viel mißverstandenen Ausdruck die „kanaanäischen" nennt) der Sitz eines semitischen Staatengebildes geworden ist. Die Kämpfe der Pharaonen der auf die Hyksos folgenden 18. und 19. Dynastie gegen den König von Naharna — dürfen als die Ausläufer der ägyptischen Kriege gegen die Hyksos gelten. Naharna aber (eigentlich „Flußland", d. h. Gebiet des Flusses, der Euphrat) ist unser Mesopotamien im engeren Sinne, s. W. M. Müller, Asien und Europa in den altägyptischen Denkmälern, S. 144. 249 ff., die Berichte über die ägyptischen Kämpfe gegen Naharna stellen also bis jetzt die ältesten Nachrichten über Mesopotamien dar. Ein wenig später setzen die Zeugnisse der Briefe von Tel Amarna ein. Hier finden wir das Reich im Besitze nichtsemitischer Eroberer, die zu dem von Norden her eindringenden Völkerzug der Hethiter gehörten. Die Ägypter nennen sie Mitanni, und sie selber bezeichnen sich mit diesem Namen wahrscheinlich nach einer nördlichen Landschaft, von der einst der siegreiche Vorstoß ausgegangen ist. Unter den Briefen des Königs Tušratta befindet sich einer, der in babylonischer Schrift die Muttersprache der Mitannileute wiedergiebt. Dieser Brief und mehrere andere in „assyrischer" Sprache geschriebene zeigen zugleich, daß damals (um 1400) die Mitanniherrschaft schon eine Weile bestand, denn Tušratta redet von den Beziehungen seines Vaters Sutarna und seines Großvaters Artatama zum ägyptischen Hofe. Diese Mitannikönige haben wahrscheinlich die Ägypter im Kampfe gegen die „kanaanäischen" Herrscher unterstützt und haben die Frucht des Sieges geerntet. Ihr Tributverhältnis gegenüber Aegypten ist nur ein loses. Der Pharao mag seine Gründe haben, wenn er die Mitanni trotz aller Freundschaftsversicherungen und Heiratsverbindungen, von denen die Briefe reden, für seinen gefährlichen Feind hält. Das Mitannireich muß damals eine beträchtliche Ausdehnung gehabt haben. Es umfaßt das Gebiet rechts vom Euphrat, dessen Name Chanigalbat (später Name für Melitene) zuweilen das gesamte Mitannireich bezeichnet, es reichte nördlich bis an den Taurus und östlich bis Ninive (s. Billerbecks Karte in Helmolts Weltgeschichte III, S. 10). Die Regierung Tušrattas bedeutet aber zugleich das Ende der Mitanniherrschaft in Mesopotamien. Kurze Zeit darauf finden wir Mesopotamien im Besitze des assyrischen Großkönigs. Die Könige von Assyrien legen sich den Titel šar kiššati bei, Salmanassar II. unterdrückt den letzten Rest von Selbstständigkeit mesopotamischer Fürsten. Damit war die natürliche Verbindung wieder hergestellt, die zwischen Assyrien und seiner Kulturlehrmeisterin Mesopotamien von jeher bestand. Wir dürfen nämlich annehmen, daß das mesopotamische Reich mit seiner der babylonischen verwandten Kultur dem assyrischen Bergvolk die „babylonische" Bildung vermittelt hat. Vieles von dem, was uns als spezifisch assyrisch in der Kultur der Euphrat- und Tigrisländer erscheint, wird als Erbe des Reiches der kiššati zu gelten haben. Einen frappanten Beleg dafür bieten die erwähnten Briefe des Mitannikönigs Tušratta, die den Charakter der assyrischen Keilschrift im Gegensatz zur babylonischen zeigen und damit bezeugen, daß die „assyrische" Keilschrift ursprünglich die mesopotamische ist.

Nach dem Untergange der Mitanni haben Aramäer das mesopotamische Gebiet überflutet (s. jetzt Sanda, die Aramäer, Alter Orient IV, S. 5 ff.). Zu Anfang des 9. Jahrhunderts ist Mesopotamien unter aramäische Staaten aufgeteilt. Den wichtigsten Stamm bildet Bit-Adini, d. i. die בְּנֵי־עֶדֶן der Bibel Jes 37, 12, die vom Balich bis über den Euphrat hinaus sitzen, also in der engeren Landschaft von Haran, das selbst aber als

alte Reichsstadt eine besondere Stelle einnimmt. Nach längerem Kampf wird Bit-Adini 856 von Salmanassar II. vernichtet.

AG 7, 2 wird erzählt, Abraham habe „in Mesopotamien, ehe er in Haran war", den Auswanderungsbefehl erhalten. Die übliche Erklärung, es sei das gesamte Zweistromland inklusive Ur in Chaldäa gemeint, mußte nach dem oben Gesagten unmöglich erscheinen, denn Haran, die Metropole des eigentlichen Mesopotamien, kann auch bei dem verworrensten Sprachgebrauch nicht im Gegensatz zu Mesopotamien gesetzt werden. H. Winckler löste auf Befragen das Rätsel. Die Stelle sagt: „Als Abraham (einmal) in Mesopotamien war, noch ehe er (endgiltig) in Haran wohnte u. s. w.." Es ist eine außerbiblische Legende vorausgesetzt, wonach der Religionsstifter eine Reise nach Mesopotamien (vielleicht zu religiöser Propaganda, wie ähnliches von Muhammed erzählt wird) gemacht hat. Die Abrahamapokalypse scheint in der That von einer früheren Reise Abrahams nach Fandana, d. i. Paddan Aram, zu wissen (Apok. Abrahams, ed. Bonwetsch in Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche I, 1, Leipzig 1897). Es liegt also AG 7,2 eine Version zu Grunde, die die Theophanie allgemein nach Mesopotamien verlegt, während sie nach Gen 12, 1 in Haran und nach Gen 15, 7 vgl. Neh 9, 7 in Ur in Chaldäa geschah. — Auch die Geschichte Jakobs führt ins eigentliche mesopotamische Land. Nach der Gen 29, 1 vorliegender Quelle ist Jakob zu den בְּנֵי קֶדֶם gezogen, zu den „Kindern des Ostens". Das ist ein Ausdruck, der Jes 41, 2 entspricht: der Gerechte (Abraham) sei מִקדם berufen worden. Er muß also nicht als Ziel der Wanderung das Hinterland des Toten Meeres, wie neuerdings behauptet wird, voraussetzen. In den anderen Quellen wird Mesopotamien näher bezeichnet. Der Erzähler von Gen 24, 10 nennt die Gegend Aram Naharajim (d. i. Naharna der ägyptischen, Narima der Urkunden von Tel Amarna, „Aram der Ströme"), der sog. Priesterkodex Gen 25, 20 sagt Paddan Aram („die Flur Aram", vgl. Ho 12, 13 שְׂדֵה אֲרָם, LXX *Μεσοποταμία Συρίας* oder *Μεσοποταμία* oder *πεδίον Μεσοποταμίας*). Es liegt kein zwingender Grund vor, beim Priesterkodex an ein anderes Wanderziel, etwa an die Landschaft Patin in Nordsyrien, zu denken (Winckler, Geschichte Israels II, S. 51). Der Name Aram enthält eine geschichtliche Erinnerung an die Thatsache, daß Aramäer schon in sehr früher Zeit jene Gegend überschwemmten. Es darf meines Erachtens ebensowenig wie die gelegentliche Bezeichnung Abrahams als „Aramäer" nur daraus erklärt werden, daß zur Zeit der Abfassung der betreffenden biblischen Quellschriften Aramäer die Gegend bewohnten. — Ri 3, 8. 10 siegt der Richter Othniel im Kampf gegen Kuschan Rischatain, „König von Aram Naharaim", dem die Kinder Israel acht Jahre dienen mußten. Diese Notiz entstammt wohl der Tradtion über die ersten aramäischen Raubzüge und Eroberungen auf palästinensischem Gebiete. Eine Verwechslung mit Edom, die allerdings sonst häufig vorkommt, ist dann also nicht anzunehmen. — 2 Kg 19, 12 zählt die Stadtgebiete Mesopotamiens auf und zeigt, wie viele andere Stellen, daß die israelitischen Geschichtsschreiber über Geschichte und Geographie des vorderen Orients gut unterrichtet waren. **Alfred Jeremias.**

Mesrob, gest. 441. — Litteratur: Goriuns (legendenhaft ausgeschmückte) Lebensbeschreibung des Mesrob, übersetzt von Welte; Moses von Choren in seiner oft (z. B. Venedig 1827) gedruckten Geschichte der Armenier, deutsch von Lauer, Regensburg 1869; französisch und armenisch hrsg. von Le Vaillant de Florival, Venedig 1842; zuerst mit lat. Uebersetzung hrsg. von G. Whiston, London 1736. Suk. Somalean, Quadro della storia letteraria di Armenia, Venez. 1829, p. 14. 15. Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in Armeno, Venez. 1825, p. 7—9; Eug. Boré, Saint Lazare (Venez. 1835), p. 90 sqq.; P. Karekin Zarthanalean, Armen. Litteraturgeschichte (armenisch geschr.), Venedig 1865, 2. A. 1886; Vict. Langlois, Notice sur le convent Arménien de l'île S. Lazare à Venise, 1869, p. 35 ff.; J. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie III, 1885, S. 215—262, woselbst Vetter über „Mesrop und seine Schule" handelt; F. Nève, L'Arménie chrétienne et sa litterature, Louvain 1886; V. Gardthausen, Ueber den griechischen Ursprung der armenischen Schrift, ZdMG, Bd 30, S. 74—80. Art. Armenische Sprache, Schrift und Litteratur von Himpel in KKL. von Wetzer u. Welte 2. A. Sp. 1344—53, ebend. S. 1305—1309, Art. Mesrop von Welte.

Mesrob (Mesrop, Mjesrob, Mjesrop), auch Maschthoz oder Maschtoz genannt, ist in der Überlieferung der berühmte Erfinder der jetzigen armenischen Schriftcharaktere und zugleich der eigentliche Begründer der ganzen armenischen Litteratur, Miturheber der armenischen Bibelübersetzung. Das Christentum war schon im 1. Jahrhundert in Westarmenien (Taron) eingedrungen, aber gewaltsam unterdrückt worden, als es sich eben auch nach Osten verbreiten wollte; s. H. Gelzer, Die Anfänge der armenischen Kirche, in den Berichten der K. S. Ges. der Wiss. phil.-hist. Cl., Leipzig 1895, S. 109—174. Wesent-

liche Fortschritte machte die Christianisierung des Landes erst im 4. Jahrhundert, als es Gregor dem Erleuchter (Gr. luzaworič) gelang, den König Terdat zu bekehren s. Bd II S. 74, 40 ff. Eine christliche Litteratur erhielten die Armenier aber erst durch Mesrob. Mesrob ist um die Mitte des 4. Jahrhunderts in dem kleinen Dorfe Hazegaz in der armenischen Provinz Taron geboren. Sein Vater hieß Wardan. Schon in frühen Jahren lernte er das Griechische und dessen Litteratur, sowie auch das Persische und Syrische kennen, genoß den Unterricht des Katholikos Nerses des Großen und wurde dann von diesem wegen seiner Sprachkenntnisse und seiner Geschäftsgewandtheit als Sekretär (Notar) verwendet. Nach dem Tode des Nerses ging er an den königlichen Hof und nahm hier die Stelle eines Diwanschreibers (Staatssekretärs) beim Könige Bramschapuh an; er hatte namentlich die Ausfertigung der königlichen Erlasse in persischer Sprache zu besorgen. Mesrob blieb in dieser Stellung sieben Jahre bis zum dritten Regierungsjahre des Perserkönigs Chusrau. Dann verließ er sie, da er in ihr keine innere Befriedigung fand, begab sich zuerst in ein Kloster und dann in die Einöde, wo er ein streng asketisches Leben führte und bald eine bedeutende Zahl von Schülern um sich versammelte. — Als er hier von dem frommen Eifer des Katholikos Sahak (Isaak) des Großen, des Nachfolgers des Neses, hörte, ging er im fünften Jahre der Regierung des Königs Bramschuhpah zu ihm und erhielt von ihm den Auftrag, die Lehre des Evangeliums durch Predigten zu verbreiten. Dies that er an verschiedenen Orten, zuerst in dem noch unbekehrten Bezirke Goghtha (Goltha) zwischen dem Araxes und dem Lande der Siunier; zugleich vertrieb er in verschiedenen Teilen des bereits christlichen Armeniens mit Hilfe der weltlichen Machthaber die Heiden, welche seit Terdat sich noch hie und da heimlich verborgen hielten. Man hatte damals noch keine Bibelübersetzung in armenischer Sprache. Mesrob war daher genötigt, bei seinen geistlichen Vorträgen die Bibelstellen in fremder Sprache dem Volke vorzulesen und sie dann zu übersetzen und zu erklären. In den Klöstern und Kirchen wurden die Lektionen in syrischer Sprache vorgetragen, welche den Gemeinden unverständlich war, und am Hofe herrschten infolge der damaligen politischen Abhängigkeit von Persien persische Sprache und Schrift. Um diesen Übelständen abzuhelfen, ging Mesrob Tag und Nacht mit dem Gedanken um, eine passende Schrift für die armenische Sprache zu erfinden, die man bis zu jener Zeit noch nicht hatte, und dann die Übersetzung der hl. Schrift in seine Muttersprache zu unternehmen. Wie ihm beides gelang, ist im Art. Armenien Bd II S. 67, 55 ff. erzählt.

Bald wurde diese epochemachende That Mesrobs auch in den Nachbarländern, Georgien und Albanien, bekannt. Bakur, der Herrscher von Georgien, und der dortige Erzbischof Moses baten den Mesrob um ein gleiches Geschenk für ihre Sprache. Er reiste mit einigen seiner Schüler dahin und war so glücklich, auch für das Georgische ein geeignetes Alphabet zu stande zu bringen. Ebenso später, auf Veranlassung des albanischen Priesters Benjamin, auch für das Albanische. Der albanische König Arswagh und der Landesbischof Jeremias lernten selbst das Lesen und Schreiben von Mesrobs Schrift, errichteten Schulen und wachten über der Durchführung des Christentums nach Mesrobs Anleitung. — Nach Armenien zurückgekehrt, übersetzte Mesrob im Verein mit Sahak das ganze Alte und Neue Testament aus dem Syrischen, da die griechischen Exemplare durch den Fanatismus der Perser verbrannt waren. — Das von Mesrob eingeführte armenische Alphabet, aus 36 Zeichen bestehend und zur Darstellung der armenischen Sprache vorzüglich geeignet, ist ganz nach der Reihenfolge der griechischen Buchstaben geordnet, zwischen welche die eigentümlichen Laute der armenischen Sprache eingeschaltet sind, und wird, anders als die anderen orientalischen, von links nach rechts geschrieben. Es hat ohne Zweifel nur das griechische Alphabet zur Unterlage, nicht das altsyrische, auch nicht das mittelpersische Pehlewi), welches damals im persischen Sasanidenreiche herrschte, wenn es auch einzelne (Zeichen dieses letzteren, nämlich die für nichtgriechische Laute (wie tsch, dsch, ds, kh) des Armenischen, benutzt haben kann. Gestalt und Name der einzelnen Laute sind durchaus aus den betreffenden griechischen Mustern abzuleiten; die ersten sind aib (Alpha), ben (Beta), gim (Gamma) u. s. w.

Die große politische Verwirrung in Armenien nach dem Tode des Königs Bramschahpuh, wo der Perserkönig durch persische, ins Land geschickte Statthalter mit Güte oder Gewalt den persischen Feuerdienst einführen wollte, um den Armeniern alle Verbindung mit den Griechen abzuschneiden, führte zu fortwährenden Reibungen und Kämpfen, so daß sich endlich Sahak und Mesrob entschlossen, das persisch-armenische Gebiet zu verlassen und in das griechisch-armenische überzugehen. Leider fanden sie hier nicht die gewünschte Aufnahme, da die griechischen Statthalter ihnen nicht verstatteten, Schulen zu

errichten, und die armenischen Großen, welche sich meist an den Bischof von Cäsarea angeschlossen hatten, den Sahak nicht als ihr geistliches Oberhaupt anerkennen wollten. Dieser schickte daher den Mesrob nach Konstantinopel mit Schreiben an den griechischen Patriarchen Atticus und an den Kaiser Theodosius den Kleinen, und erlangte von diesem die Gewährung aller seiner Wünsche. — Nachdem die Christenverfolgung in Armenien nachgelassen hatte, kehrte Sahak dahin zurück; Mesrob aber blieb noch einige Zeit dort, um die neu eingerichteten Schulen zu leiten und auf Antrieb des Patriarchen Atticus eine ketzerische Sekte auszurotten. Dann ging er auch in den persischen Anteil, um die in verschiedenen Gegenden des Landes wieder aufgetauchten Heiden zu vernichten. Als dies geschehen war, beriet er sich mit Sahak über die Übersetzung verschiedener Werke. Sie sandten zuerst zwei Schüler nach Edessa, welche teils alle armenischen Schriften, wenn sie deren fänden, in die neue Schrift umschreiben, teils Werke syrischer Kirchenväter in das Armenische übersetzen und möglichst bald ihnen überbringen sollten. Zwei andere schickte man direkt nach Konstantinopel mit einem Schreiben an den Patriarchen Sisinnius, worin sie ihn baten, den Überbringern die besten und wichtigsten griechischen Werke zur Übersetzung anzuweisen und ihnen eine genaue Abschrift der hl. Schrift zu übergeben. Mit diesen vereinigten sich jene beiden von Edessa und zwei andere, welche aus eigenem Antrieb dahin gegangen waren, und diese sechs arbeiteten sieben Jahre lang unablässig an Übersetzungen aus dem Griechischen. Mittlerweile übersetzten, ordneten und vermehrten Sahak und Mesrob die liturgischen Schriften der Griechen, und der letztere namentlich gilt für den Verfasser des Rituals, welches daher auch mit seinem Beinamen Maschthoz benannt wird. Nach der Rückkehr der Schüler aus Konstantinopel vereinigten sich Sahak und Mesrob mit ihnen, um die Übersetzung der hl. Schrift nach dem von dem Patriarchen in Konstantinopel ihnen geschenkten Exemplare nochmals auf das genaueste zu überarbeiten. Da aber immer noch einzelne Stellen dunkel blieben, so schickten sie abermals einige Schüler aus, welche teils nach Alexandrien, teils nach Athen gingen, um sich eine gründliche Kenntnis des Griechischen anzueignen und neue nützliche Werke in getreuen Uebersetzungen zurückzubringen. So entstand den Armeniern unter Mesrobs grundlegender Bearbeitung eine eigene, sowohl heilige als profane Litteratur. — Mesrob war ein eifriger Ketzerbestreiter; die Irrlehrer Barbarianus und Theodius wurden auf sein Drängen aus dem Lande getrieben. Besonders eifrig war er auch in der Förderung des Anachoreten- und des Mönchlebens, dem er selbst von Zeit zu Zeit sich hingab; viele Klöster ließ er erbauen. Als Sahak am 9. September des Jahres 440 starb, übernahm Mesrob provisorisch bis zur definitiven Wahl eines Nachfolgers die Verwaltung des Patriarchats. Allein er überlebte seinen Freund nicht lange; schon im folgenden Jahre, 441 den 19. Februar, folgte er ihm nach. Die Legende (bei Goriun) läßt während seines Heimganges und noch eine Zeit lang nachher ein weitstrahlendes Licht über seinem Hause leuchten. Jedenfalls verdanken die Armenier die Erhaltung ihres selbstständigen christlichen Volkstums trotz allen den gewaltigen Stürmen, die seit dem 5. Jahrhundert über Land und Volk dahin gegangen sind, wesentlich und allein Mesrobs Schrifterfindung als der Unterlage und Voraussetzung für die Entstehung einer einheimischen armenischen Litteratur und selbstständigen Geistesbildung. — Eine uralte Handschrift von Mesrobs Bibelübersetzung besitzt die armenische Akademie von S. Lazzaro in Vendig.

(**Petermann** †) **K. Keßler.**

Messalianer (*Μασσαλιανοί*, מְצַלִּין [Esr 6, 10; Da 6, 11], auch *Εὐχῖται, Εὐφημῖται, Χορευταί*). Quellen: Ad 1: Epiphanius. haer. 80. Cyrill v. Alex., De adoratione in spir. et ver. III, MSG 68, 282. Vgl. Tillemont, Mém. p. s. à l'hist. eccl. VIII, 527 f. Walch, Ketzerhistorie, III, 481 ff. und die Litteratur zu d. A. „Himmelanbeter" und „Hypsistarier" Bd VIII S. 84 und 506 f.; bes. Schürer, Die Juden im bosporanischen Reich, SBA 1897, 13 S. 200 u. ThLZ 1897 S. 236. 505. — Ad 2: Epiph. a. a. O.; Hieronymus, Prol. dial. c. Pelag. II, 679 Vall.; Augustin, De haeres. 57; Nilus, De vol. paup. ad Magn. 21; Theodoret, KG IV, 10. Haer. fab. IV, 11. Timotheus Presb. in Coteleri Eccl. graecae monum. III, 400 ff.; Photius, Cod. 52; Mai, Bibl. nova patr. VIII, 3, 184. Weitere Quellen s. im Text und in den A. „Paulikianer" und „Neu-Manichäer". Vgl. Tillemont und Walch a. a. O.; Neander, Allg. Gesch. der chr. Rel. u. K. II, 2, 514. Das Beste G. Salmon, DchrB II, 258 ff. Jakobi, ZKG IX, 507 ff. Karapet Ter-Mkrttschian, Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreich, Leipzig 1893. Conybeare, The key of truth, Oxford 1898. Vgl. auch H. Achelis, Virgines subintroductae, Leipzig 1902.

1. Epiphanius, haer. 80, 1—3 erzählt von Messalianern oder *εὐχόμενοι*, die zwar Heiden seien, aber nur Einen Gott, den *παντοκράτωρ* anbeten. Sie versammeln sich

hierzu in Bethäusern des Abends und Morgens beim Schein vieler Lichter und richten an Gott Gebete und Lieder. Es sind offenbar Heiden, die sich unter den Einfluß des Judentums, später des Christentums begeben haben (s. d. A. „Himmelanbeter“ und „Hypsistarier“). Epiphanius berichtet auch von zu seiner Zeit über sie ergangenen Verfolgungen (vgl. auch Cod. Theod. XVI, 5, 43. 8, 19), wegen deren sie sich *Μαρτυριανοί* nannten (80, 2). Was er von einer Verehrung des Satan und einer Selbstbezeichnung als Satanianer erzählt (80, 3), kann vielleicht mit Weingarten in der 2. Aufl. dieser Encykl. auf Parsismus gedeutet werden. Nach Cyrill nennen sie sich selbst *θεοσεβεῖς* und schwanken zwischen Judentum und Heidentum. Weingarten bezieht auf sie auch die Bemerkung des Libanius, Ad Prisc. praes. Paläst. (p. 624 ed. Wolf) über Verehrer der Sonne als Gott unter Übung der Askese und in Richtung auf das Jenseits.

2. Ein Zusammenhang oder auch nur eine innere Verwandtschaft zwischen diesen Euchiten und den christlichen Messalianern läßt sich nicht nachweisen. Schon der Name Messalianer weist auf deren Heimat in Syrien resp. Mesopotamien. Nächst einer Bezugnahme bei Ephräm (Opp. syr.-lat. II, 485. Die Stelle im Testament [II, 242. 403] fehlt im Syrischen und scheint daher Interpolation zu sein) bietet Epiphanius l. c. die erste Kunde; die Messalianer stehen an letzter Stelle in seinem Panarion. Von ihrem Ursprung weiß er nichts, auch sind sie in keiner Weise eine organisierte Sekte mit bestimmten Ordnungen und Lehrsätzen. Sie erheben den Anspruch volle Christen zu sein, da sie der Welt abgesagt und auf irdisches Besitztum verzichtet haben. Als Geistesmenschen tragen sie kein Bedenken sich Prophet, Christus, Patriarch, Engel zu nennen. Zu ihrer Vollkommenheit gehört, daß sie unter Verzicht auf Arbeit vom Bettel leben. Vom Fasten wollen sie nichts wissen, aber widmen sich ganz dem Gebet. Epiphanius rügt an ihnen besonders, daß Männer und Frauen am gleichen Ort schlafen, im Sommer unter freiem Himmel als die Besitzlosen. Eine gewisse Sympathie für sie kann er doch nicht verleugnen. Er ist auch geneigt (80, 4), ihr Verhalten auf das orthodoxer Brüder zurückzuführen, die Christi Worte von der Weltverleugnung und seiner Nachfolge irrig deuten. Ebenso redet er (80, 6) von den *τίμιοι ἀδελφοί*, die in den Mandren Mesopotamiens lange Haare nach Frauenart tragen und in ein Sackgewand sich kleiden. — Die Nachrichten bei Theodoret und Timotheus treffen zum Teil so im Wortlaut zusammen (vgl. Theod., Haer. fab. IV, 11 MSG 83 S. 429 mit Tim. S. 401), daß sie eine gemeinsame Quelle benutzt haben müssen, und zwar werden es, wie Salmon mit Recht vermutet, die Akten der Synoden zu Side und zu Antiochien sein, deren Photius gedenkt; Theodoret berichtet, daß Amphilochius, der Vorsitzende zu Side, auf Grund der Aussprüche ihrer Schriften sie der Irrlehre überführt habe, und schildert, wie Flavian ihnen ihre Anschauungen zu entlocken wußte. Somit gehen die Berichte auf gleichzeitige Quellen zurück. Danach handelt es sich deutlich um eine Sekte von enthusiastischem Mysticismus, die aber nichts weniger als Lösung von der Kirche beabsichtigt. Innerhalb der Kirche, aber unter Verzicht auf ihre Gnadenmittel, will sie ein vollkommenes Christentum verwirklichen. Es ist verständlich, wie gerade im Mönchtum diese Mystik Anhänger fand, sie zählte sie aber auch in der Laienwelt. Nach ihrer Lehre hat durch Adams Fall unsere Natur eine solche Verderbnis erfahren, daß jedem Menschen von seiner Geburt an ein Dämon innewohnt. Die Taufe nimmt zwar die früheren Sünden hinweg, aber die Wurzel der Sünde vermag sie nicht auszutilgen. Dies kann nur das anhaltende Gebet. Ihm widmen sie sich daher ganz als geistliche Christen, wie es scheint besonders des Nachts. Das Gebet vertreibe den Dämon, sie glauben ihn ausspeien zu können; nach Augustin, der dies über Epiphanius hinaus bietet, wollten sie Schweine aus dem Mund haben ausfahren und statt dessen sichtbares nicht verbrennendes Feuer in den Menschen eingehen sehen, vielleicht nur ein Mißverständnis bildlicher Rede. Wahrnehmbar (*αἰσθητῶς*) und sichtbar (Tim. S. 301 C) kehre der Geist in die Beter ein, und es vollziehe sich die Vermählung ihrer Seele mit dem himmlischen Bräutigam. Sie werden dadurch befähigt zu prophetischem Schauen sowohl des Zukünftigen wie der Geheimnisse der Trinität (Theod.); ja sie sind überzeugt, mit leiblichen Augen die Trias zu schauen und so tief in sie hineinzublicken, daß beide zusammenschmelzen und jene sich mit der Seele vereinige. Plötzlich trampelnd meinen sie die Dämonen mit Füßen zu treten, oder mit den Fingern die Bewegung des Pfeileschießens machend Dämonen zu treffen (Theod. S. 432). Auch Christi Leib bedurfte erst durch den Logos einer Reinigung von Dämonen — falls dies nicht Konsequenzmacherei der Gegner war —, aber durch seine Vergottung sei er der göttlichen Natur gleich unumschrieben geworden (Tim. S. 402 Bf.). Auch der mit Gott geeinte

Mensch ist der Askese und der Belehrung nicht weiter benötigt, sondern in einem Zustand der *ἀπάθεια* und dadurch in die göttliche Natur verwandelt. Daher bedarf er auch nicht des Abendmahls, er kann es empfangen wie entbehren. Über fernere Verschuldungen ist er erhaben. Irdische Arbeit ist eines solchen geistlichen Menschen nicht mehr würdig, ihm gebühren daher Gaben in erster Stelle. Der Beschaulichkeit hingegeben hofft er Wirkungen 5 des Geistes zu erfahren; er ist Herzenskündiger und weiß auch um den Zustand der Seelen der Entschlafenen. Frauen waren bei ihnen Lehrerinnen. Sie trugen kein Bedenken ihre Lehren gegebenen Falls zu verleugnen, doch wohl, weil es ihnen weniger um Lehren als um die geistliche Erfahrung zu thun war, und weil sie die „Fleischlichen" für unfähig hielten, das Geistliche zu verstehen, sich selbst aber für über die Verpflichtung durch den Eid erhaben. — 10 Es ist durchweg eine Mystik, die zum Teil nur Konsequenzen auch in der orthodoxen Kirche geltender Anschauungen zieht. Eine Abart des Mönchstums sind die Messalianer allerdings nicht, aber auch nicht einfach „eine Art Derwische auf christlichem Boden" (Mkrttschian S. 46), obschon es unter ihnen an Zügen, die an jene gemahnen, ebensowenig gefehlt hat (auf ihre Tänze weist der Name *Χορευταί*), wie an solchen, die an die 15 älteren Asketen und wieder andere, die an die Athosmönche oder an russische „Geisteschristen" erinnern.

Was die Geschichte der Messalianer anlangt, so sahen wir, daß Epiphanius sie aus Mesopotamien nach Syrien gekommen sein läßt. Näheres erfahren wir durch eine Anzahl Synoden, über deren Akten vornehmlich Photius berichtet. Eine solche hielt 20 Flavian, 381—404 Bischof von Antiochien. Theodoret erzählt, Flavian habe von Messalianern in Edessa gehört, sie nach Antiochien bringen lassen und hier durch das Vorgeben der Zustimmung das Vertrauen ihres Hauptes Adelphius, eines Laien, erschlichen; er habe nach Erkundung ihrer Lehren den Adelphius mit seinen Gefährten verurteilt und ihnen trotz ihrer Bereitschaft zu widerrufen die Wiederaufnahme versagt, zumal sie die Be- 25 ziehungen zu ihren früheren Genossen aufrecht erhielten. Über ihre Verurteilung berichtete Flavian nach Edessa. Nach Photius war das Vorgehen des Flavian durch das Schreiben einer Synode zu Side von 25 Bischöfen unter dem Vorsitz des Amphilochius von Ikonium veranlaßt. Vielleicht, daß vielmehr diese Synode erst der zu Antiochien gefolgt ist (Salmon), da nach Theodoret die Messalianer sich von Antiochien nach Pamphylien wandten. 30 Letoius, Bischof von Melitine in Armenien, nachdem er sich bei Flavian unterrichtet, hat die Klöster, in denen er Messalianer entdeckte, verbrannt. In einem anderen armenischen Bischof aber glaubte Flavian einen Beschützer derselben erblicken zu müssen. — Einige Jahrzehnte später sehen wir wieder eine Aktion gegen die Messallianer ins Werk gesetzt. Attikus und Sisinnius von Konstantinopel und der zu des letzteren Weihe (426) daselbst 35 anwesende Theodot von Antiochien forderten die Bischöfe von Perge und von Side zu einem energischen Einschreiten gegen die Messalianer auf; Rückfällige sollen niemals wieder zur Buße zugelassen werden (Photius 52). Etwas später schrieb Johannes von Antiochien über sie an Nestorius (ebd.). Die Synode zu Ephesus anathemathisierte auf Anregung der Bischöfe Lykaoniens und Pamphyliens das Buch Asketicon und verhängte über die 40 Anhänger des Messalianismus den Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft (Mansi IV, 1477; XII, 1025). Aus den Akten erhellt, daß sie auch schon zu Alexandrien verurteilt waren. Timotheus nennt Cyrill als ihren Gegner; es ist jedoch fraglich, ob in der ep. ad Calosyrium vor Adv. Anthropomorph. VII, 365 unter den arbeitsscheuen und unter dem Schein der Frömmigkeit zuchtlosen Mönchen Euchiten geschildert sind. Vier- 45 undzwanzig Anathematismen aber setzte Archelaos von Cäsarea in Kappadozien ihnen entgegen, und Herakleidas von Nyssa richtete zwei Briefe gegen sie; der letztere unter Verteidigung heiliger Bilder. Etwas später sind die Anklagen des Leiters der Mönche zu Glitis in einem Brief an Alypius, 458 Bischof zu Cäsarea in Kappadozien, gegen Lampetius, das Haupt der Euchiten seiner Zeit, den Alypius zum Presbyter geweiht hatte. 50 Alypius gab die Klage weiter an den Bischof Hormisdas von Komana, und dieser entsetzte den Lampidius seiner Würde (Photius 52 S. 13 ed. Bekker). Gegen eine Schrift des Lampetius, „das Testament", wandte sich noch als Presbyter der spätere Bischof Severus von Antiochien (ebd.). Salmon (S. 261). hat auf ein Fragment der Schrift Severs in einer Catene aufmerksam gemacht, in der auch ein Auszug aus einem ebenfalls 55 gegen die Euchiten gerichteten Brief desselben enthalten ist. Der Bischof Alphäus von Rhinokorura, der für Lampetius eintrat, ward abgesetzt, ebenso ein gleichgesinnter ägyptischer Presbyter Alphäus; Photius l. c. entnahm beide Nachrichten einem Schreiben des Bischofs Ptolomäus von Rhinokorura an Timotheus von Alexandrien, den Ordinator des Presbyters, also wohl an den Bischof von 460—482. Die Richtigkeit der gegen Lampetius erhobenen persön- 60

lichen Anklagen steht dahin; sicher geschichtlich ist der charakteristische Vorwurf der Gesetzlichkeit gegen das Horensingen, zumal Severus gegen das ausschließliche Herzensgebet polemisiert. Jakobi hat mit Lampetius den Malpat identifiziert, von dem der von Mai mitgeteilte Brief, wahrscheinlich eines Isaak, Bischofs von Ninive, erzählt; nach längerer Zeit eifrigster Askese soll Malpat diese aufgegeben und die sinnlichen Begierden nicht mehr bekämpft, dagegen sich in visionäre Zustände zu versetzen gesucht haben und so der Stifter der Euchiten geworden sein. Daß es sich hier nur um geschichtliche Einkleidung einer Idee handle (Mkrttschian S. 45 f.), scheint mir zweifelhaft, aber ebenso, ob etwas Wahres an dieser Erzählung ist.

Gegen die Messalianer faßte auch eine armenische Synode zu Schahapiwan (can. 19. 20) um die Mitte des 5. Jahrhunderts unter einem Schüler Mesrobs scharfe Beschlüsse (Mkrttschian S. 42 ff.). Im „Mzlnëuthiun" erfundene Priester und Diakonen sollen der Priesterweihe verlustig gehen, mit dem Fuchssiegel (vgl. Hippolyt zu HL 2, 15) gebrandtmarkt und zur Buße in eine Einsiedelei gebracht werden; ebenso die Mönche. Rückfälligen sind die Sehnen zu durchschneiden, auch den Laien beiderlei Geschlechts. Bischöfe und Priester, die gegen die Mzlneer einzuschreiten unterlassen, sollen ihres Amtes für immer beraubt werden. Selbst gegen die selbstherrlichen Stammesfürsten und die vornehmsten Würdenträger (?) soll rücksichtslos eingeschritten, wenn sie auch nur unterlassen haben, gegen die „Hurer" vorzugehen. Streng wird zugleich (can. 14) allen Klerikern untersagt, nach Art der Mzlneer eine „Haushälterin" zu haben. — Bedenkliche sittliche Verirrungen, vielleicht ursprünglich aus asketischen Tendenzen hervorgewachsen, werden hier offenbar den Messalianern zum Vorwurf gemacht, „mzlne" ist daher im armenischen Sprachgebrauch auch gleichbedeutend geworden mit „schmutzig". Doch hat Mkrttschian vielleicht nicht Unrecht, wenn er (S. 47 ff.) vermutet, daß erst die Schüler des Mesrob, Männer griechischer Bildung, die frühere Duldung der Messallianer beseitigt hätten, mochte gelegentlich auch gegen einen von ihnen (S. 48) der Vorwurf erhoben werden, er lehre, Hurerei sei keine Sünde, also wohl er sei Messalianer. Gerade auf syrischem und armenischem Boden scheint das Euchitentum Wurzel gefaßt zu haben; mag auch nicht überall unter dem gleichen Namen eine ganz identische Erscheinung zu verstehen sein. Mit den euchitischen Elementen in ihr mag zum Teil die Opposition der armenischen Kirche gegen die in der byzantinischen üblichen Weise der Bilderverehrung zusammenhängen; wenigstens sollen sich nach des Oznensis Schrift „Gegen die Paulikianer" (Opp. ed. Aucher, Ven. 1834) Bilderstürmer den Messalianern zugesellt haben. Oznensis erblickt in den von ihm bekämpften Paulikianern Reste der Messalianer, die, unter dem Patriarchen Nerses (nach Mkrttschian S. 50 Nerses II. 524—533) zurückgedrängt, jetzt wieder hervorgetreten seien. Er häuft alle möglichen Anschuldigungen gegen sie. Ihr Hauptvorwurf gegen die Kirche ist aber, daß sie in Götzendienst verfallen sei, ihr eigentliches Wesen somit Opposition gegen den kultischen Charakter des kirchlichen Christentums. Es kann sein (vgl. Mkrttschian S. 78 ff.), daß sie durch den Muhamedanismus Stärkung empfingen, oder auch, daß sie zum Teil durch denselben aufgesogen wurden. Inwieweit aber noch ein geschichtlicher Zusammenhang mit den Euchiten des 4. Jahrhunderts bestand, dürfte sich kaum feststellen lassen, daher die spätere Geschichte des Messalianismus besser im Artikel „Paulikianer" zu behandeln sein.

Auf griechischem Boden erlangte zur Zeit Justinians und Justins II. ein Marcian eine solche Stellung unter den Euchiten, daß sie nach ihm Marcianiten genannt wurden, wie nach den früheren Häuptern Adelphianer und Lampetianer. Einen des Marcianitismus beschuldigten Presbyter hat Gregor d. Gr. für orthodox erklärt, da eine solche Häresie und ihre Verurteilung zu Ephesus im Abendland unbekannt sei (epp. l. VI, 14. 15). Maximus, Scholia in Dionys. II, 88 (ed. 1615), erzählt, daß die Messalianer nach drei Jahren strenger Askese sich der Zügellosigkeit hingeben. Assemani, Bibl. orient. III, 2, 172 gedenkt der Versuche der Nestorianer die Messalianer zu unterdrücken, und deren Gegensatz zu Fasten, Psalmengesang und Abendmahl. — Gewisse gemeinsame Züge treten somit trotz einer fehlenden festen Ausgestaltung des Messalianismus entgegen: die Betonung eines höheren geistigen Christentums, einer über die Askese hinausgehenden vollkommenen Frömmigkeit, die zum Gottschauen gelangt, aber auch über das Gesetz erhaben ist, und ein Gegensatz gegen kultische Formen. Über die Messalianer der späteren Zeit s. d. A. „Paulikianer" und „Neu-Manichäismus". **Bonwetsch.**

Messe. 1. dogmengeschichtlich. — Es kommt nur die Geschichte der christlich-kultischen Opferidee in Betracht. Auf letztere insonderheit bezieht sich der Name „Messe" bei

derjenigen Feier, die nach anderer Beziehung in der römischen Kirche „Kommunion" heißt. Die griechische Kirche hat für die Feier den einheitlichen Namen λειτουργία (κοινωνία und σύναξις werden nicht mehr gebraucht). Auch sie verwendet die Opferidee, hat sie aber nicht so verselbstständigt, wie die römische. Immerhin klingt dieselbe für sie in dem Namen „Liturgie" in erster Linie an. Der Name „Eucharistie" ist weder in der griechischen noch in der römischen Kirche vergessen, ist aber mehr der dogmatische als kultische Titel des Mysteriums. In der römisch-katholischen Theologie ist es stehend geworden zu unterscheiden zwischen der „Eucharistie als Sakrament" und der „Eucharistie als Opfer". Die historischen Werke können naturgemäß nicht immer scharf trennen. Der nachstehende Art. hat alles bei seite zu lassen, was in den Artikeln „Abendmahl", „Transsubstantiation" und einigen weiteren Spezialartikeln, wie z. B. „Epiklese", behandelt ist. Er gilt auch nur der ideellen Entwickelung der Feier, für die rituelle Seite derselben vgl. den nächstfolgenden Art. und den über „Eucharistie".

Litteratur: 1. Katholische: Franz Ser. Renz, Die Geschichte des Meßopfer-Begriffs, 2 Bde, Freising 1901 und 1902 (sehr ausführlich, wirklich historisch gedacht trotz praktischer Abzweckung und den ganzen Verlauf der Entwickelung der Meßidee beleuchtend, in seiner Vollständigkeit ohne Vorgänger; vgl. meine Besprechung in ThLZ 1902 und 1903); Vacant, Histoire de la conception du sacrifice de la messe dans l'église latine, Paris Delhomme 1894 (ein Essay; vorher in der Zeitschrift L'université catholique, Nouv. série t. XVI, 1894, Nr. 6—8, hier unter dem Titel La conception du sacrif. de la messe dans la tradition de l'égl. lat.); Wilpert, Fractio panis, D. älteste Darstellung des eucharist. Opfers in der „Capella greca", Freiburg 1895; Döllinger, Die Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, Mainz 1826; Wilden, Die Lehre des hl. Augustin vom Opfer der Eucharistie, Schaffhausen 1864; Schanz, Die Lehre des hl. Augustin über die Eucharistie, ThQS 1896, S. 79 ff.; Naegle, Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus, des Doctor Eucharistiae (1901, Straßburger Theol. Studien, herausgeg. von A. Ehrhard und E. Müller III, 4 u. 5); Götzmann, Das eucharist. Opfer nach der Lehre der älteren Scholastik (bis ans Tridentinum), Freiburg 1902; Diepolder, Das Wesen des eucharist. Opfers und d. vorzüglichsten kath. Theologen der drei letzten Jahrhunderte, Augsburg 1877; Schwane, Die eucharist. Opferhandlung, Freiburg 1889 (ein kritischer Bericht über die wesentlichsten nachtridentinischen Theorien). Die Dogmengeschichten von Schwane und Bach bieten wenig neben diesen Monographien. An Werken, die das Meßopfer an der Hand des römischen ordo missae erbaulich oder auch dogmatisch und rubricistisch beleuchten, ist kein Mangel. S. etwa Probst, Verwaltung der Eucharistie als Opfer, 2. Aufl., Tübingen 1857, oder Gihr, Das hl. Meßopfer, dogm. liturg. und asket. erklärt, Freiburg 1877 (seit der 6. Aufl. mit neuer dogmatischer Definition), wo auch eine Tafel einschlägiger Werke. Was von solchen Werken größere Bedeutung erlangt, geht in die Dogmengeschichte mit über und wird dem Historiker Objekt statt „Hilfsmittel". Natürlich hat auch jede Dogmatik eine Lehre von der Messe und irgendwelches historische Material. Vgl. etwa Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, 3. Bd S. 399 ff. u. 430 ff., 4. Bd von Atzberger, S. 632 ff.; Simar, Lehrbuch der Dogmatik [4]II, S. 943 ff; Gihr, D. hl. Sakramente der kath. Kirche, 2 Bde, Freiburg 1897 (speziell I, 595 ff.). Möhler, Symbolik, § 34. Zu nennen sind auch die Art. „Messe" von Schrod und „Opfer" von Schanz im Kath. KL. Beide dogmenhistorisch nicht sehr eingehend.

2. Protestantische: Stäudlin, Versuch einer Geschichte des Dogma von dem Opfer des Abendmahls vom ersten Jahrhundert bis an das Ende des sechsten, Göttingische Bibliothek der neuesten theol. Litteratur, 2. Bd, 1795, S. 159 ff. u. 317 ff. (wertlos geworden); Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen, Erlangen 1851. Werke v. Kahnis u. Rückert über die Gesch. d. Abendmahlslehre; bes. Steitz, Die Abendmahlsl. d. griech. Kirche in ihrer gesch. Entwickelung (JdTh IX—XIII, 1864—68); Dogmengeschichte von Thomasius, Harnack, Loofs, Seeberg (ausführlicher nur Harnack und auch dieser nur für die älteste Zeit); Hase, Handbuch d. protest. Polemik; Oehler, Lehrb. d. Symbolik, 2. Aufl., Stuttgart 1891; Kattenbusch, Vergleichende Konfessionskunde I, 1892 (orient. Kirche), S. 414 ff.; Loofs, Symbolik oder chr. Konfessionsk. I, 1902, S. 329 ff.; Art. „Messe, Meßopfer" von Steitz in der 1. u. 2. Aufl. dieser Encyklopädie. Ich konnte letztere treffliche Arbeit mir als Grundriß meines Artikels doch nicht mehr aneignen; von dem zweiten Abschnitte derselben war in dieser 3. Aufl. zu Gunsten des nächstfolgenden Artikels überhaupt abzusehen. Ein protestantisches Werk in Analogie zu dem Renzschen wäre eine dringende, nicht leichte Aufgabe; die Fragestellung dürfte sich doch nicht mit dem Meßopfer-„Begriff" genügen lassen.

1. Der Name Messe. Über die Bedeutung und den Ursprung dieses Namens ist sehr viel geschrieben worden. Er entspricht dem lateinischen „missa". Wie früh eine solche Bezeichnung des Abendmahlsopfers aufgekommen, ist zweifelhaft. Offenbar ist das Bewußtsein, von dem wirklichen Sinn derselben schon bald unsicher geworden.

Vgl. Du Cange, Forcellini etc.; Bona, Rerum liturgic. lib. I, cap. 1—3; Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 2, 29 f.; Hefele, Beiträge z. Kirchengesch. II, 1864, S. 273 ff.; Herm.

Müller, Forschungen im Gebiete d. Altertums, 1. Heft: Missa, Ursprung und Bedeutung, Wertheim 1873; Mark, Urspr. und Bedeutung des Worts Missa, Brixen 1885; Thalhofer, Handb. d. kath. Liturgik, II, 1, 1890, S. 4 ff.; Schill, Art. „Missa“ in Kraus' Real-Encykl. der christl. Alterthümer I, 1886, S. 397 ff. Besonders wertvoll Rottmanner, Ueber neuere und ältere Deutungen des Wortes Missa, ThQS 1889, 531 ff. Hier sind die Quellen zuerst gesichtet und historisch gewertet; die älteren Autoren haben eine Reihe von patristischen Stellen ohne Prüfung ihrer Herkunft und ihres Wortlauts, zum Teil mit fehlerhaften Lesarten, zumal mit Irrtümern über das Alter, die Herkunft ꝛc. derselben, voneinander übernommen. Die letzte Arbeit, auf Rottmanner fußend und nur einzelnes anders fassend, ist die von Kellner, Wo und seit wann wurde Missa stehende Bezeichnung für das Meßopfer? ThQS 1901, 427 ff.

Der erste, der eine Bemerkung zu dem Ausdruck gemacht hat, ist Isidor von Sevilla (gest. 636). In Etym. VI, 19 (opp. ed. Arevalo III, 279), wo er die kirchlichen officia behandelt, stellt er fest, daß es ein vespertinum officium gebe, sodann ein matutinum, endlich das, welches missa heiße. Zu letzterem bemerkt er: „Missa“ tempore sacrificii est, quando catechumeni foras mittuntur, clamante levita „si quis catechumenus remansit, exeat foras“. Et inde „missa“, quia sacramentis altaris interesse non possunt, qui nondum regenerati sunt. Es ist klar, daß er missa = missio = Entlassung faßt. Wenn Kellner meint, er rede mit dem Namen nur von dem „didaktischen Teile des Meßopfers“, so irrt er ohne Zweifel. Isidor denkt wahrscheinlich an den ganzen Gottesdienst, zu dem das sacrificium gehörte, und deutet die Bezeichnung aus der Thatsache, daß darin zu bestimmter Zeit eine Entlassung der Katechumenen stattfinde; möglich ist höchstens, daß er den „didaktischen Teil“ der Feier von dem Namen ausschließt und bloß das Opfer im engeren Sinne meint. Zu seiner Zeit war der Name missa schon ein geläufiger, sowohl in einer weiteren als engeren Anwendung. Ob die Deutung, die Isidor giebt, eine originale ist oder eine ihm bereits überlieferte, ist aus seinen Worten nicht zu ermitteln. Ich weiß keine Stelle, wo früher sich schon ein Theolog darüber geäußert hätte. Denn eine gewöhnlich (auch von Rottmanner und Kellner) geltend gemachte Bemerkung des Avitus von Vienne (gest. 518) hat nichts mit der Sache zu thun. Kellner meint, Avitus, „welcher vom Burgunderkönig Gundobad über die Bedeutung des Wortes Missa befragt“ worden, gebe an, daß es mit missum facere zusammenhänge. Allein er muß die Stelle nicht aufgeschlagen haben. Es handelt sich um die als fragm. XXX der Dialogi cum Gundobado gezählte Epistel des Av. (ed. Peiper, MG Auct. ant., VI, 2, S. 12 ff.) und um eine Anfrage des Gundobad in betreff von Mc 7, 11 und 12, speziell darüber, was hier das „non missum facitis“ bedeute. Av. erklärt das mit „non dimittitis“ und fügt hinzu: a cujus proprietate sermonis in ecclesiis [palatiisque sive praetoriis] missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observatione dimittitur. Über die Sitte der „μίσσαι“ bei Hofe (zum Schlusse der Audienzen) s. Du Cange. Av. bemerkt nichts, als daß es (auch) in der Kirche die Sitte der missa (= missio = Entlassung) gebe. Daß eine ganze kultische Feier danach heiße, sagt er keineswegs und war dazu auch durch nichts veranlaßt. Doch trifft man bei Av. an einer anderen Stelle, c. Eutych. haer. II, Peiper S. 22, 16, einen Beleg dafür, daß missa wirklich ein Name, wahrscheinlich für die Opferfeier (möglicherweise auch für andere Feiern), war: Est autem . . . consuetudo in ecclesiis nobilium civitatum supplicationem cum laude divina inter missarum initia celebrari. Der Plural „missae“ mag sich daraus erklären, daß es bei allen oder vielen „Messen“ üblich war, die angegebene supplicatio zum Eingang zu sprechen. Daß die Messe selbst „missae“, nicht „missa“, hieß, ist nicht abzuleiten. Zeugen für letzteren Namen haben wir vor Av. schon genug.

Die Etymologie des Isidor hat sich behauptet. Doch nicht unbestritten. Seit dem frühen Mittelalter, wie Rottmanner meint, veranlaßt durch den Kommentar des Smaragdus zur Regel des hl. Benedikt (nach 817), wurde es üblich, den Ausdruck missa entweder substantivisch = missio und dieses = transmissio, legatio, scl von Gebeten, insonderheit des Opfers, zu fassen, oder partizipialisch zu wenden (letzteres im Anschluß an die Entlassungsformel „ite, missa est“): missa est oratio oder hostia (ad Deum, per angelum); mittere = legare oder offerre. Rottm. bringt hierfür eine Fülle von Belegen. Petrus Lombardus beruft sich Sentent. IV, 13, sogar auf Augustin, der (ein Citat wird nicht gemacht, in der Ausgabe Lugduni 1593, die ich benutze, ist am Rande vermerkt: in sermone de corpore Christi; ich habe diesen sicher unechten Sermon nicht verifizieren können) folgendes schreibe: recolite nomen et advertite veritatem. „Missa“ enim dicitur eo quod caelestis nuncius ad consecrandum vivificum

corpus adveniat, juxta dictum sacerdotis dicentis: „Omnipotens Deus, jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum etc.“ Idcirco, nisi angelus venerit, „missa“ nequaquam jure vocari potest etc. Neben dieser offenbar als erbaulich empfundenen Deutung geht zu jeder Zeit „die nüchterne des Isidor“ als eine auch „mögliche“ einher. Florus Diaconus (von Lyon), ein Zeitgenosse des Smaragdus, reproduziert sie in seiner expositio missae, und das mag sie besonders erhalten haben. Doch findet sie sich auch in der Disputatio puerorum, die man Alkuin zuschrieb, und die ebenfalls Einfluß hatte.

Diese letztere Deutung des Ausdrucks ist neuerdings fast allgemein in Brauch gekommen. Während die des Smaragdus und seiner Nachfolger mutatis mutandis von H. Müller und Mark erneut worden, sind Thalhofer, Kellner und vor allem auch Rottmanner dem (Avitus, wie sie meinen, thatsächlich vielmehr dem) Isidor und Florus gefolgt. Es bleiben auch für diese Theologen noch Fragen übrig. Zweifelhaft kann nämlich erscheinen, wie missa bei dieser Deutung formell zu verstehen ist. Bis auf Rottmanner war es am häufigsten, daß missa als elliptisches Partizip gefaßt und der Name von der Entlassungsverkündigung in der Weise abgeleitet wurde, daß man diese durch concio ergänzte. In dieser Art deuten auch manche Philologen den Ausdruck. Z. B. Diez, Etymolog. Wörterb. d. rom. Sprachen, 5. Aufl., 1887, S. 212, vermerkt: „Messa, bekanntlich von missa est scl. concio“. Dagegen tritt Rottmanner in Uebereinstimmung mit viel belegtem altkirchlichem Sprachgebrauch dafür ein, daß missa ein Substantiv sei, Nebenform zu missio (vgl. remissa, collecta, oblata, ascensa etc.). Dieser Auffassung hat man unbedingt beizutreten.

Allein damit ist noch nicht viel gewonnen. Weniger einfach nämlich, als auch Rottmanner meint, ist m. E. die Frage nach dem sachlichen Sinn von missa = missio. Zwar das ist unzweifelhaft, daß das Wort vielfach in der altkirchlichen Litteratur auch im gottesdienstlichen Sinn soviel wie Entlassung bedeutet. Allein es fragt sich, ob das überall der Fall ist, und ob wirklich der Name der Feier von der „Entlassung“ stamme. Ich meinerseits vermute, daß ein Gleichklang bei der Sache im Spiele ist und die Forscher auf eine falsche Fährte geführt hat. Es giebt, so scheint mir der Fall zu liegen, einen doppelten Sinn des Wortes missa = missio, nämlich 1. einen, wonach es den Entlassungsritus bezeichnet, 2. aber einen, der dem griechischen λειτουργία zur Übersetzung gereicht. Nur im letzteren ist missa die Messe. Daß ein und derselbe Lautkomplex verschiedenerlei Sinn haben kann, lehrt jede Sprache, vgl. im Deutschen z. B. Bauer (Landmann, Käfig), Kiefer (Baum, Kinnlade), ꝛc. Das Wort missa ist freilich von diesen Ausdrücken dadurch unterschieden, daß es in beiden Fällen, die ich im Auge habe, auf den gleichen Grundbegriff, mittere, zurückgeht. Im zweiten Falle entspricht es dem, was wir bei „Mission“ empfinden. Die Mission, die Sendung jemandes ist der Auftrag, die Verrichtung, die jemandem obliegt, meist in der Zuspitzung auf eine „öffentliche“ Leistung, eine Verrichtung für die Gesamtheit, für das „Volk“. Das ist genau λειτουργία. Der griechische Ausdruck bezeichnet ursprünglich technisch das Staatsamt mit den dazu gehörigen, für das Volk zu leistenden Ausgaben, insonderheit mit denen der Opferbesorgung. Er kann dann geradezu Bezeichnung des Opfers selbst werden, bleibt aber doch wesentlich der Name der feiernden Verrichtung des Opfers. Das Wort missa bezeichnet vielleicht nie das Opfer als Gegenstand. Aber es bezeichnet in der alten Zeit alle Arten von Gottesdiensten bezw. von kultischen Verrichtungen in der Kirche, auch darin sich begegnend mit λειτουργία. Letzterer Ausdruck bezeichnet, wie missa, als terminus technicus nur für gewöhnlich die Eucharistie. Denn diese Feier ist der Gottesdienst, die kirchliche Verrichtung, das „Werk für das Volk“ schlechthin. Ob in der kirchlichen Sprache die engere oder weitere Verwendung die ursprüngliche gewesen, steht dahin. Man hat bisher noch nicht verfolgt, wie griechische Texte, die ein λειτουργία enthalten, lateinisch wiedergegeben werden. Zum Teil gewiß durch officium, ministerium, oblatio. Aber eine einzige Stelle, die missa gäbe, würde ja ausreichen. Nun bekenne ich, daß ich keine zweifelfreie zur Hand habe. Die justinianische Nov. 6 bietet z. B. in der ältesten Übersetzung (durch Julian, 6. Jahrhundert) ein missa, wo das Original λειτουργία hat, es fragt sich nur, ob das nicht schon auf einer fix gewordenen Bezeichnung des Sakraments in der lateinischen Kirche ruht. Für die allgemeine Entwickelung der sprachlichen Bedeutung von missio, missa fehlt es noch völlig an Forschungen. Wahrscheinlich gehört das „stat miles ad missam“ bei Commodian, Carmen apol. v. 77 (ed. Dombart S. 120) nicht zum kirchlichen, sondern „weltlichen“ Sprachgebrauch („es steht der Soldat auf dem Posten“).

Was mich skeptisch macht gegen die Herleitung des Namens missa aus missio =

Entlassung und aus dem zweifellos uralten Entlassungsritus ist folgendes. Es ist an sich zuzugeben, daß die Benennung des ganzen Gottesdienstes selbst einfach nach der Entlassungsformel möglich wäre. Zwar Isidor denkt noch nicht an diese, denn die Worte „ite missa est" schließen erst die Opferfeier, er dagegen denkt an die dieser Feier voran-5 gehende, mit einer anderen Formel (s. o.) angekündigte Katechumenenentlassung. Nach ihm erst hat man missa mit der Entlassungsformel als solcher in Verbindung gebracht. Erscheint das jedenfalls sehr künstlich, so ist doch die segnende Entlassung ein Moment von genügender Feierlichkeit und Einprägungskraft, daß ein populärer Sprachgebrauch von ihm die Bezeichnung der gesamten Feier abgeleitet haben könnte. Jede gottesdienstliche Feier 10 sowohl der griechischen als der lateinischen Kirche schloß mit einem Entlassungsgebet. Rottmanner behauptet, noch heute gebe es in Deutschland einen Sprachgebrauch, wonach das Volk den Gang zur Kirche als Zum „Segen" gehen bezeichne. (Ist diese Bezeichnung auch üblich für den Meßgang? Sie dürfte nur in bestimmten Gegenden gelten.) Aber es ist merkwürdig, daß nur die lateinische Kirche den Gedanken oder die Empfindung, aus der 15 jene Bezeichnung ihrer Gottesdienste, speziell auch des wichtigsten, stammte, herausgebildet hätte. Die griechische Kirche, in der die ἀπόλυσις die gleiche Rolle spielt, wie in der lateinischen die missa, hat danach ihre Feiern insonderheit die Eucharistie, nie bezeichnet. Und doch dürfte man es anders erwarten, da die kultischen Bezeichnungen beider Kirchen sich wesentlich parallel gehen. So stehend nun in der griechischen der Name „λειτουργία" 20 für die Opferfeier geworden, so in der lateinischen missa. Es fehlt, wenn nicht letzteres Wort die Uebersetzung jenes griechischen ist, an einem wirklichen Parallelausdruck in der lateinischen Kirche.

Der Ausdruck missa ist seit Ende des 4. Jahrhunderts im kirchlichen Sprachgebrauch und mit kultischer Bedeutung zu belegen. Wahrscheinlich ist er älter und der Vermutung 25 nach in Gallien zuerst heimisch geworden. Letzteres gereicht der Hypothese, daß er eine Übersetzung von λειτουργία sei, ohne Zweifel zu einer gewissen Empfehlung. Lange Zeit mußte man als älteste Stelle diejenige bei Ambrosius, Epist. 20, 4 (opp. ed. Ballerini) gelten lassen. Von dieser glaubt Kellner auch noch behaupten zu können, daß sie nicht in Betracht komme, indem missa darin nur einen Akt der Entlassung der Kompetenten 30 bezeichne. Allein es ist ersichtlich, daß er irrt. Ambrosius berichtet von Unruhen, die die Arianer am Palmsonntag (a. 385) hervorgerufen hätten. Er hat zuerst die „Katechumenen" entlassen und dann einigen „Kompetenten" das Symbol tradiert. Da erhält er die ersten Nachrichten über die Unruhen. Ego tamen mansi in munere, fährt er fort, missam facere coepi. Dum offero raptum cognovi a populo Catulum quen-35 dam . . . Das „coepi" beweist doch wohl, daß er mit „dum offero" dasjenige näher bezeichnet, was er vorher „missam facere" genannt hat. Wir sind jetzt erfreulicherweise in der Lage, noch eine reichlich fließende weitere Quelle aus etwa derselben Zeit heranzuziehen, den Bericht der sog. Silvia Aquitana über ihre peregrinatio ad loca sancta (ed. Gamurrini). Hier ist ganz überraschend oft von der „missa" die Rede. Kellner 40 hat gezählt, daß es 62mal der Fall ist, und er meint, daß hier nie das Opfer so heiße (für dieses finde sich 13mal oblatio). In der That ist überwiegend von der missa deutlich bloß als dem solennen Entlassungsakt die Rede und wir erfahren durch die Pilgerin eben, daß eine „Entlassung" d. h. ein Schlußsegen bei allen Arten von solennen Gottesdiensten üblich war und durchaus als wichtig empfunden wurde. Doch ist zugleich 45 zu bedenken, daß die Pilgerin speziell über Jerusalem berichtet und mitteilt, wie es dort bezüglich der verschiedenen Kirchen gehalten werde. Alle Kirchen, die an heiligen Orten errichtet sind, haben ihre Gottesdienste und man zieht von dem einen zum andern. Da ist sehr oft die „missa" mit der Mitteilung verbunden, jetzt gehe man hierhin oder dorthin. Oft handelt es sich darum, in der einen Kirche schnell zur missa zu kommen, damit eine 50 Prozession zu einer anderen noch möglich ist. Kaum mag es einen Ort gegeben haben, wo die rechtzeitigen missae eine solche Rolle spielten, wie in Jerusalem. Es ist also ein gewisser Zufall, daß die Pilgerin das Wort missa so oft im Sinne einfach von Entlassung brauchen muß. Aber nun sieht man eben bei ihr, daß missa auch schon etwas anderes als „Entlassung" bedeutet, nämlich alle Gottesdienste, ja jede Art von Feier, 55 ganz wie λειτουργία. Es giebt Stellen, wo man zweifeln kann, ob speziell von der Entlassung oder von dem ganzen Gottesdienst die Rede ist. Eine Reihe von Stellen läßt aber keinen Zweifel übrig. Jeden Sonntag wird in ecclesia majore d. i. in der Golgathakirche Prozession gehalten, nur an einem bestimmten geschieht das in der Zionskirche, sic tamen, ut antequam sit hora tertia illuc eatur: fiat primum missa in 60 ecclesiam majorem, d. h. vorher findet ein einfacher Gottesdienst (einer ohne Pro-

zession) in Golgatha statt, S. 82. Die missa vigiliarum S. 99 ist offenbar der ganze Gottesdienst. Wo davon die Rede ist, daß eine missa suo ordine „geschehe“, ist nach dem Zusammenhang meist ohne weiteres klar, daß nicht von einer „ordentlichen Entlassung“ die Rede ist, sondern von der ordnungsmäßigen (statt der zuweilen abgekürzten) Verrichtung des Gesamtgottesdienstes. Wenn an einem bestimmten Tage in Bethlehem eine Vigil gehalten wird, wird die missa suo ordine „celebriert“, nämlich „ita ut et presbiteri et episcopus praedicent, dicentes apte diei et loco“ S. 101. Die „missae“ S. 99 sind die „ordnungsmäßigen Gottesdienste“ während der octo dies paschales. S. 87 ist von einer „missa lucernaris“ die Rede, die in Anastase et ad Crucem stattfinde: in beiden Kirchen werden (nacheinander) Abendgottesdienste (orationes lucernares, wie es sonst heißt) gehalten. Sehr interessant ist S. 87 des weiteren die Notiz, daß an bestimmtem Tage oblatio in Anastase besonders früh stattfinde, ita ut fiat missa ante solem (missa = Entlassung), indem die Pilgerin nämlich alsbald fortfährt: missa autem quae fit . . . ad Anastasen . . est oblatio, ut ea hora qua incipit sol procedere jam missa facta sit. Es ist klar, daß die Pilgerin zweierlei Sprachgebrauch von missa kennt, einen der griechischem *ἀπόλυσις*, und einen der *λειτουργία* entspricht. Wo sie, wie an dieser Stelle, den Ausdruck dicht nacheinander in verschiedenem Sinn braucht, empfindet sie selbst das Bedürfnis, ihn wenigstens das einemal ausdrücklich zu definieren. Zu „missa lucernaris“ bringt Rottmanner S. 556 aus der Vita S. Sabae von Cyrillus Scythopolitanus (6. Jahrhundert) eine interessante Parallele bei. Darin ist nämlich c. 60 (nicht c. 6; s. Cotelier, Mon. Graec. III, 325) von *ἡ τῶν λυχνικῶν ἀπόλυσις* die Rede. Die Stelle reicht doch nicht aus, um zu beweisen, daß die griechische Kirche einen Sprachgebrauch geübt habe, wonach auch *ἀπόλυσις* Gesamtbezeichnung von Gottesdiensten geworden; es kann füglich nach dem Zusammenhang hier lediglich die „Entlassung“ bei den *λυχνικά*, also das „Ende“ derselben gemeint sein.

Ich darf mir nicht gestatten, hier noch weitere Untersuchungen über „missa“ anzustellen. Man findet bei Rottmanner (auch Kellner ist zum Teil zu vergleichen) für die Zeit nach 400 die nötigen Belege, daß alle Arten von Gottesdiensten, insonderheit das sacrificium so hießen. Nicht uninteressant ist der Nachweis, daß die in den Lehrbüchern der Liturgik für altkirchlich angenommene Unterscheidung von missa catechumenorum und missa fidelium im Sinne einer doppelten „Messe“ wahrscheinlich erst im 12. Jahrhundert aufgekommen ist (Ivo von Chartres). Vorher heißt missa in solcher Kombination (wenigstens an den Stellen, die bislang bekannt geworden) nie etwas anderes als „Entlassung“. Ich verweise meinerseits dazu noch auf „missa autem facta cathecisis“, bei der Silvia, S. 106, was offenbar zu verstehen ist wie *ἀπολύσεως δὲ γενομένης τῆς κατηχήσεως*, nicht aber auf eine „Katechumenenmesse“ deutet.

Noch erwähne ich, daß auch Steitz, S. 633, missa als „Messe“ für Übersetzung von *λειτουργία* erklärt hat. Er bietet nur nichts zum Beweise, was doch besonders Rottmanner gegenüber nicht mehr erlaubt schien.

2. Neutestamentliche und urkatholische Ideen. Auf die Urgeschichte der Eucharistie hat dieser Artikel nur ganz kurz einzugehen. Sie ist mit soviel Problemen belastet, daß es hoffnungslos erscheint, sie völlig aufzulichten. Ich meinesteils halte daran fest, daß der Herr das Abendmahl „gestiftet“ hat. Es ist mir nicht glaublich, daß das *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* nur einen Gemeindebrauch nachträglich sanktionierte. Den Wert einer notariellen Urkunde besitzt freilich auch kein Einzelbericht. Nur das Allgemeine steht für mich fest, daß der Herr eine Handlung mit einem Brote, ein Brotbrechen, d. h. -verteilen vorgenommen hat, wobei er das Brot als seinen „Leib“ bezeichnet, und desgleichen eine Handlung mit einem Becher, den er „allen“ darreichte und als Vergegenwärtigung des „neuen Bundes“ in seinem Blute deutete. Zu seinem Gedächtnis sollte der Kreis seiner Jünger diese Doppelhandlung erneuern, „so oft“ er eben als solcher Brot aß und Wein trank. Ob dieser Kreis an religiös gedachte „Mahlzeiten“ mit Jesu gewöhnt war, oder erst im Blick auf den letzten Abend und Jesu Abendmahlshandlung und -vermächtnis solche einführte, kann auf sich beruhen. Die älteste Gemeinde hat unter sich das „Brot gebrochen“, damit ihre Liebe zum Herrn und zueinander bethätigt, „Agapen“ gehalten, und hier „des Herrn Tod verkündet“, sei es bloß durch symbolische Handlung, sei es noch dazu in Gebeten und Ansprachen. Der Herr selbst hat keine Opferhandlung begangen oder gestiftet. Alles was er mit dem Brote und Weine vorgenommen hat, wendet sich an die Jünger, will ihnen etwas geben, bedeutet in der späteren Sprache das sacramentum, nicht ein sacrificium. Aber es nimmt Bezug auf seinen Tod als Opfer, will den Jüngern in die Seele legen, daß er in seinem Sterben

das Opfer des neuen Bundes sei, darin den neuen Bund perfekt machen werde. Der Opfergedanke steht freilich m. E. nicht für die ganze Handlung im Gesichtskreis, sondern erst bei der Darreichung des Bechers. Ich glaube, daß Weizsäcker (Apost. Zeitalter[2], S. 576 f.) richtig sieht — er geht von Paulus als dem ältesten Zeugen aus; ihm entspricht Lc 22, 19 f. (Mt 26, 26 ff., Mc 14, 22 ff. repräsentieren eine andere, spätere Tradition) —, wenn er der Handlung mit dem Brote eine einigermaßen andere Bedeutung zuschreibt, als der mit dem Becher. Paulus deutet unverkennbar das Brot oder das *σῶμα* auf die Gemeinde, die *ἐκκλησία*, die, indem sie es unter sich bricht, ihre *κοινωνία* untereinander und mit ihrem Haupte zur Darstellung bringt und sich als *σῶμα τοῦ χριστοῦ* bethätigt. Der Gedankengang 1 Ko 11, 20 ff. beweist das. Ein sicherer Sprachgebrauch vom „Leibe des Messias", 1 Ko 12, 13, 27; Kol 1, 18; 2, 19; vgl. Eph 1, 23 bietet die weitere Gewähr. Der Herr dürfte nicht unmittelbar diesen Gedanken mit dem Brote haben ausdrücken wollen. Denn der paulinische Sprachgebrauch hat kein erkennbares Vorspiel bei ihm. Der Gedanke bei ihm dürfte der gewesen sein, daß er auch in Zukunft, wenn das Brot zu seinem Gedächtnis unter den Seinen gebrochen werde, bei ihnen sein werde, selbst sie „nähren" werde, wie wenn er „leibhaft" gegenwärtig sei. Die Seinen haben sein *σῶμα*, d. h. ihn selbst, als Brot, als ihre Nahrung, stets unter sich. Seine Handlung entspricht in ritualer Form der Verheißung Mt 18, 20. Das Gegenstück zum „Leibe" ist in der zweiten Handlung nicht das „Blut", sondern der „neue Bund", der ja freilich durch sein Blut zu stande kommt, doch aber hier einen Sonderton trägt. Der Herr bietet nicht sein „Fleisch" zum Genusse, sondern seinen „Leib" — es war eine Änderung des Gedankens von sehr großer Tragweite, als die Gemeinde begann, von seinem Fleische, statt von seinem Leibe, im Blicke auf das Brot zu reden! — und er bietet nicht sein „Blut", sondern den „neuen Bund" zum „Trinken", zur gemeinsamen feiernden Bestätigung. Paulus spricht nirgends vom Trinken des „Blutes", sondern nur von dem des „Bechers", wodurch freilich eine *κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ χριστοῦ* (eine „Gemeinschaft", Soldarität, mit dem Bundesblute des Messias) entsteht. Sofern er die Handlungen mit dem Brote und dem Becher parallelisiert, scheint er letztere zum *ἓν πνεῦμα* der Gemeinde in Beziehung gesetzt zu haben (1 Ko 12, 13: *πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν . . . καὶ πάντες εἰς ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν* — die Stelle beweist letztlich nur, daß Paulus ein „Dogma" über das Abendmahl nicht gehabt hat.)

Hat der Herr bei Brot und *σῶμα* an sich als lebendige Person gedacht, die beim Gemeindemahl gegenwärtig sein und die eigentliche Speise bieten werde, so konnte das im Zusammenhang mit dem „Becher des Bundes", der durch das „Blut", durch ein Opfer, zu stande komme, immerhin zu der Vorstellung hinüberführen, daß das *δεῖπνον κυριακόν* einer Opfermahlzeit gleiche, wenn auch nur unter einzelnen Gesichtspunkten. Bei der Opfermahlzeit war der Gott, dem das Opfer gebracht wurde, der Tischherr, diejenigen, die das Opfer gebracht hatten, waren die Tischgenossen ihres Gottes, d. h. sie hatten ihren Gott „mitten unter sich". Und sie bildeten untereinander gerade jetzt eine *ἐκκλησία*, ein *σῶμα*. Paulus hat eine Parallelle zwischen dem Herrenmahl, der *τράπεζα τοῦ κυρίου*, und den Opfermahlen der Juden und auch der Heiden gezogen, 1 Ko 10, 18 ff. Man darf das doch nicht urgieren. Eine Theorie legt Paulus hier nicht an den Tag. Es blieben ja auch große Schwierigkeiten, wenn man erst zu erwägen begann. Christus war doch nicht derjenige, dem geopfert wurde bezw. war. Er selbst war das Opfer gewesen, jetzt erhöht, aber darum doch nicht der Empfänger irgend eines „Opfers". Freilich konnte sein *σῶμα*, wenn man dafür *σάρξ* substituierte, als Opferspeise gedeutet werden: das Opferfleisch „gehörte" dem Gotte, der es den Feiernden zum essen gab. Aber an all das denkt Paulus noch gar nicht. Man bemerke, daß er in der Parallele zwischen dem „Tisch" des Herrn und der *δαιμόνια* nur das *ποτήριον* erwähnt! Es handelt sich bei ihm offenbar nur um einen Vergleich von ganz bestimmter begrifflicher Begrenztheit. Die Gemeinde ist bei ihrem *δεῖπνον* eigentümlich eng unter sich und mit ihrem Herrn verbunden. Die Juden und Heiden haben Analoges. Bei den Juden denkt er an den engen Zusammenhang des Volkes als solchen beim Opfermahl, bei den Heiden an ihren Zusammenhang mit ihren Göttern. Die Erinnerung an die Juden wird nur gestreift, da der praktisch paraenetische Zusammenhang, in dem er hier steht, keinen Anlaß bietet auf den Gedanken von der Messiasgemeinde als einem *σῶμα* näher einzugehen. Dagegen bei den Heiden weilt er nun eben unter dem Gedanken an die Bedeutung ihrer Opfermahlzeiten für die Beziehung zu ihren Göttern. Daß es auch hierbei ein „Essen" gebe, berührt er gar nicht, vollends parallelisiert er das *σῶμα τοῦ χριστοῦ* nicht mit dem Opfer-„Fleische" — die Messiasgemeinde hat es mit keiner *σάρξ* zu thun, der

Herr kommt für sie überhaupt nicht mehr *κατὰ σάρκα* in Betracht — aber der „Becher“ der Christen konnte freilich mit dem der Heiden von ihm verglichen werden. Wieder beachte man, das Paulus nur einfach vom *ποτήριον τοῦ κυρίου* spricht. Im Inhalte des Bechers besteht keine Analogie zwischen dem Messias und den *δαιμόνια*. Nur die Idee vom Tischherren, von einer „*κεφαλή*“ der Mahlzeit hüben und drüben, wird von ihm verwendet.

Im Hebräerbrief, 13, 10 ff., ist die Kombination zwischen der Abendmahlsfeier und der Opfermahlzeit schon weiter entwickelt. Hier ist von einem *θυσιαστήριον* die Rede, das „wir“, die Christen, haben und von dem nur wir „essen“ dürfen. Es handelt sich unzweifelhaft um die Eucharistie, bei ihr deutlich nicht um das, was sättigte, was bloß als *βρῶμα* in Betracht kam, V. 9. Also nicht die Agape, sondern etwas anderes ist das, was wir „essen“ und zwar *ἐκ θυσιαστηρίου*. Hier ist zwar auch noch nirgends von der *σάρξ* des Herrn als Speise die Rede, aber eben dies, daß es auch für die Christen ein „Essen“ von einem „Altar“ giebt, ist eine Idee, die Paulus noch nicht ausspricht, wenn er sie auch indirekt erwecken konnte. Und ob der Hebräerbrief nicht auch schon den Gedanken vom Abendmahl als einer Opferhandlung voraussetzt?! Man muß an sich scharf scheiden zwischen der Opferhandlung, der „Opferung“ (*προσφορά, θυσία*, oblatio, sacrificium), und der Opfermahlzeit (*δεῖπνον*, coena). Wie weit die Ideen des Hebräerbriefs reichen, ist nicht zu erkennen. Der Gedanke ist durchaus vollziehbar, auch für den Verfasser des Briefs gewiß nicht zu kompliziert, daß die Gemeinde Jesu direkt vom Kreuze als ihrem Altar „esse“, im Anschluß an das einmalige Opfer (10, 10 und 12) stets neu ein „Opfermahl“ halte. Doch bleibt es freilich auch denkbar, daß Verfasser schon meine, die Gemeinde erneuere im Abendmahl in kultisch-gedächtnismäßiger Weise die „Opferung“, die eucharistische Feier bedeute eine Vergegenwärtigung dessen, was auf Golgatha geschehen. Daß er alsbald in dem Zusammenhang der Rede über den Altar, von dem „wir“ essen, von der *θυσία αἰνέσεως* spricht, die wir durch Christus zu Gott „emportragen“, darf in die Deutung des Abendmahls bei ihm nicht unmittelbar eingemischt werden. Denn diese *θυσία* wird ja nicht „gegessen“, und doch kennt er eben eine eßbare *θυσία*. Was er V. 15 und 16 ausführt über den *καρπὸς χειλέων* und *κοινωνία καὶ εὐποιΐα* als Opfer, durch welche *εὐαρεστεῖται ὁ θεός*, hat eine besondere Bedeutung. Er will hier dem Gedanken wehren, als ob ein Christ an der Kulthandlung einfach genug habe. Es gilt vielmehr, daß der Christ das, was ihm das Abendmahl gewährt, *διὰ παντός*, V. 15, d. h. im Leben noch mit ganz anderen Opfern, mit Gebet und Wohlthun, umgeben muß, sonst hat, trotzdem das Opfer Christi für ihn gilt und ihm mit Gott Tischgemeinschaft gewährt, Gott keine Freude an ihm.

Der Hebräerbrief zeigt wohl jedenfalls wie leicht der Gedanke vom Abendmahl übergehen konnte in den einer Opfermahlzeit, ja auch einer Opferhandlung. Daß es sich eventuell nur um eine Art von dramatischer *μνήμη* des Opfertodes Jesu handele, ist selbstverständlich. In der Didache heißt die Feier in all ihren Beziehungen einheitlicherweise *ἡ θυσία*, 14, 1 und 2. Es ist hier von der sonntäglichen *κλάσις τοῦ ἄρτου καὶ εὐχαριστία* die Rede. Sicher handelt es sich bei dem Ausdruck *θυσία* nicht nur um die Opfermahlzeit — das „Brechen“ freilich geht auf die Mahlzeit, es ist die Mitteilung der heiligen Speise —, sondern recht eigentlich um eine „Darbringung“, man sieht nur nicht, was „dargebracht“ werde, und unter welchem Gesichtspunkt die eucharistische Feier auch als Handlung Opfercharakter trage. Vielleicht bietet V. 3 eine Andeutung, davon hernach. In c. 9 ist auch von der *εὐχαριστία* die Rede, hier deutlich so, daß die Agape darunter zu verstehen ist, 10, 1. Ist die Didache einheitlich, so muß sie einer Zeit angehören, die schon Agape und eigentliches Herrenmahl gesondert hatte. Wie früh das geschehen ist, läßt sich ja nicht bestimmt ausmachen. Auch nicht, wo es zuerst geschehen. Der Hebräerbrief mag die Trennung schon voraussetzen, doch kommt man hier auch aus mit dem Gedanken, daß die Agape einen Teil (zum Eingange oder Schluß) hatte, der im engeren Sinne das *δεῖπνον κυριακόν* war. Bei Justin ist die Trennung für Rom bezeugt; bei ihm ist das eigentliche *δεῖπνον κυριακόν*, oder die *εὐχαριστία* im spezifischen Sinn, mit dem sonntäglichen Wortgottesdienste verbunden, Apol. I, 65. Noch längere Zeit bestand eine Erinnerung, daß der Herr eigentlich gewollt habe, daß die Gemeinde Sättigungsmahlzeiten als „sein Abendmahl“ behandele, daß es seinem wahren Gedanken entspräche, wenn „abends“ die ganze Ortsgemeinde zu einer wirklichen Mahlzeit zusammentrete und sich hier zur *ἀνάμνησις* ihres Herrn und seines Todes das Brot breche und den Becher reiche, Tertullian, de cor. 3. Die Ablösung eines bloß kultischen Herrenmahls von der Agape, die darum noch nicht aufhörte eine kultische Bedeutung zu haben, kann schwerlich auf rein

praktische Verhältnisse zurückgeführt werden. Vielmehr muß ein ideeller Gesichtspunkt dabei mitgewirkt haben und den Ausschlag gegeben haben. Am wahrscheinlichsten ist da doch, daß mit der Zeit — möglicherweise durch Paulus zuerst eingeführt — die Feier mit Bezug auf das *σῶμα τοῦ χριστοῦ* und die *καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* den Charakter annahm, daß *εἷς ἄρτος* (1 Ko 10 17), und *ἓν ποτήριον* ausgesondert wurden und dadurch so sehr sich abzuheben begannen von allem anderen Brote und Weine, die der „Sättigung" dienten, daß es als würdig empfunden wurde, Agapen und Herrenmahl überhaupt auseinanderzuhalten. Hatte sich die Neigung solcher Trennung erst entwickelt, so war auch eine neue Auffassung des *τοῦτο ποιεῖτε* erleichtert. Ich kann mich nicht überzeugen, daß diese Worte bei Paulus, gar bei Jesus selbst, den Gedanken einer Opfervorschrift enthalten, daß in diesen für uns natürlich allein maßgebenden Quellen eine Aufforderung ausgesprochen sei, „dies", das Brot-*σῶμα*, den Kelch, zu „opfern", *ὁσάκις* in einem Kreise von Christen Brot gebrochen und Wein genossen werde. Die Handlung und die Worte des Herrn selbst verraten durch nichts, daß etwas Gott „dargebracht" werde, oder daß für Gott etwas „dargestellt" werde. Und daß Paulus eine Opferung des *σῶμα*, d. i. bei ihm der *ἐκκλησία*, im Sinn habe, ist ebenso durch nichts bemerklich gemacht. So wird bei ihm, wie beim Herrn, das *ποιεῖτε* den Sinn haben, den Luthers Übersetzung annimmt. Aber im 2. Jahrhundert ist das *ποιεῖτε* schon nachweislich als eine Opfervorschrift gedeutet worden. Natürlich heißt *ποιεῖν τι* nicht an sich „opfern", sondern kann nur im Zusammenhang diesen Sinn annehmen. Wenn es sich offenbar um ein *ποιεῖν τι τῷ θεῷ* handelt, kann das einfache *ποιεῖν* genügen, um eine Opferhandlung zu bezeichnen. So ist in der Passahthora wiederholt in dieser Art von „*ποιεῖν*" die Rede, Exod. 12, 47 ff. Die Redeweise hier (wo ein *φάγεται, ἔδεται* noch dazu vorangeht und folgt) wird vollends dazu geführt haben, das *τοῦτο ποιεῖτε* bei Jesus und Paulus als Vorschrift einer Opferdarbringung zu deuten. Doch gehört es sachlich mit zu den Momenten der Überführung der Urgedanken des Christentums in die Denkformen der griechisch-römischen Welt, daß Opferideen auf das Abendmahl als aktuelle Feier übertragen wurden. War das ursprüngliche Begriffspaar, das die Feier konstituierte, *σῶμα* und *νέα διαθήκη*, so war zunächst der letztere Begriff Nichtjuden völlig ungeläufig. Bei den Lateinern ist nie die Übersetzung novum foedus, sondern nur novum testamentum heimisch geworden. Und auch die Griechen hörten aus dem Worte *διαθήκη* meist den Gedanken der „Anordnung", eines Vermächtnisses an Lehren und Einrichtungen heraus. Das Hauptstück war darunter die Eucharistie. In dieser aber trat jetzt die Vorstellung von dem stofflichen Inhalte des Bechers in den Vordergrund. Bei Jesus und Paulus ist mit Bezug auf den Abendmahlsbecher nie so die Rede, daß Gewicht darauf fiele, daß Wein darin sei. Der Herr giebt gar nicht sein „Blut" zu trinken, und es ist durch nichts besonders nahegelegt zu denken, daß ihm der Becherinhalt das Blut vergegenwärtige. Nur der Gedanke des Opfers erweckt den Gedanken an sein Blut. Aber es ist ein verständlicher Ritus, daß er durch einen gemeinsamen heiligen Trunk den Bund besiegeln läßt, Exod. 24, 11. Auch Paulus spricht nirgends von dem Weine. Andererseits kann man doch den Eindruck haben, als ob er bereits den Wein als „Darstellung" des Blutes ansehe, 1 Ko 10, 16 und 11, 27; nur daß das „Blut" sich ihm dann doch sogleich dem Werte nach in den „Bund" umsetzt. Seine Ausdrucksweise ist keine ganz schlichte, sie will offenbar verschiedene Beziehungen umfassen. Die kurze spätere Redeweise, daß man des Herrn „Blut" im Abendmahl „trinke", scheint er noch mit Bedacht zu meiden. Allein als die Idee von der Beziehung des Bechers auf den „neuen Bund" verblich, gewann der anschauliche Inhalt des Bechers, der Wein, vollends die Bedeutung der Hauptsache an der Handlung mit dem Becher. Jetzt trat das *αἷμα* an die Stelle der *διαθήκη*. Hatte Jesus und auch Paulus den Gedanken, daß es sich um den „Blutbund" handele, so wandelt sich jetzt der Gedanke dahin, daß es sich um das „Bundesblut" handele. So steht es schon Mt 26, 28, Mc 14, 24. Der Gedanke vom Wein-„Blute" zog den vom Brot-„Fleische" nach sich. Zwar blieb der offizielle Ausdruck *σῶμα*, corpus, aber man dachte jetzt beim „Leibe" nur noch an das „Fleisch". Die Idee des Herren, daß die Seinen zweierlei, ihn selbst „leibhaft" = persönlich lebendig, und den neuen Bund mit Gott, stets gegenwärtig haben und feiernd genießen sollten, gestaltete sich nunmehr zu dem Gedanken, daß man „einerlei", den „Herrn", ihn aber in der doppelten Art habe, daß man im Brote sein Fleisch, im Becher sein Blut vor sich sehe. Dann aber war es für antikes Empfinden fast selbstverständlich, daß man im Abendmahl eine geheimnisvolle Opferinstitution besitze.

Möglich, daß dieser Gedanke auch im 2. Jahrhundert vorerst nur für das galt, was

man in der Eucharistie als *τροφή* von Gott und Christo erhielt, daß die Vorstellung von einem Opfermahle zunächst das ganze blieb. Allein eine fast unvermeidliche Ideenassoziation führte doch wohl bald weiter. Daß die Eucharistie im 2. Jahrhundert, ja daß sie vielleicht von Anfang an auch eine Opferhandlung gewesen sei, wird von protestantischen Theologen in gewissem Sinne nicht bestritten. Man denkt nämlich daran, daß das Abendmahl den Namen Eucharistie erhalten habe, weil es mit Dankgebeten begangen wurde, und erinnert sich, daß die alte Christenheit das Gebet als „Opfer" bezeichnet habe. Auch dessen erinnert man sich dabei, daß die Gemeinde sich gewöhnte, die Agapen auf Grund von Gaben der Reichen zu feiern und diese Gaben als *προσφοραί* vor Gottes Angesicht zu bringen, Gott zu „weihen". Als die Feier des „Herrenmahls" sich löste vom „Gemeindemahl", der Agape, blieb es noch sehr lange so, daß die „Elemente" dazu aus der Gemeinde selbst geliefert wurden, so reichlich, daß sich ein beträchtlicher Überschuß für die Armen, bezw. den Klerus, der davon einen Teil seines Einkommens hatte, ergab. So erhielten sich *δῶρα* der Gemeinde, die unter Gebeten Gott gewidmet wurden und als „Opfer" galten. Allein das ist die Frage, ob wirklich, wie seit Höfling fast für ausgemacht angesehen wird, alles Opfer im Abendmahl bis ins 3. Jahrhundert, bis zu Cyprian — der die große Wendung bezeichne — bestanden habe in Gebeten und Almosen. Mir ist das je länger je mehr zweifelhaft geworden. Beobachtungen und Erwägungen, wie sie oben kurz vorgebracht sind, haben es mir wahrscheinlich gemacht, daß die „katholische" Idee viel weiter zurückreichende Veranlassungen und Vorformen besitze, als Höfling ꝛc. bemerkten. Seit die Ideen des „Leibes und Bundes" in die des „Fleisches und Blutes" Christi umgesetzt waren, wird auch der Gedanke, daß die Eucharistie eine Repräsentation des Golgathaopfers einschließe, ja zuoberst und seinem eigentlichen Wesen nach wegen dieser Beziehung ein Opfer sei, sich ausgebreitet haben — gewiß nicht überall gleichzeitig und ganz in gleicher Fassung, aber kraft unvermeidlicher Wirkung zumal der neuen leitenden Worte. Man darf nur nicht denken, daß die Eucharistie als Opferhandlung in der Theologie, gar in der Spekulation, alsbald ein großes Problem geworden sei. Eine Zeit, der das kultische Opfer noch allenthalben eine lebendige anschauliche Institution war, konnte an der schlichten eucharistischen Handlung höchstens die Bildlichkeit und Geistigkeit alles christlichen Gottesdienstes bemerken, und eben hierin trafen sich die Gedanken vom eucharistischen Christus- und Gebets- bezw. Almosenopfer. Der erste Gedanke vom Abendmahl auch als kultischer Darstellung des Kreuzesopfers Jesu war der einer Dankesdarbringung, einer stetigen Erneuerung der *εὐχαριστία*. Die Theologie fand dabei nur wenig zu thun.

Es ist unmöglich in diesem Artikel die Quellen ausführlich zu beleuchten. Aus dem 1. Clemensbrief (40; 41; 44, 4; 36, 1) ist nichts Bestimmtes abzuleiten. In der Didache kann man auch nicht unmittelbar ausmachen, ob die *θυσία* von der sie in c. 14 redet, vorgestellt sei als die Darbringung von Gebeten und Almosen oder noch anders. Allein bemerkenswert ist immerhin, daß sie hier V. 3 das Wort Mal 1, 11 (14) citiert. Darin wird von einer *θυσία*, die *ἐν παντὶ τόπῳ* gebracht werden werde, geweissagt und wenigstens bei Justin ist schon klar, daß er die Stelle auf den *ἄρτος* und das *ποτήριον* bezieht, Dial. 28 f.; 41; 116 f. An der letzteren Stelle meint man nun freilich meist zu erkennen, daß doch sachlich nichts anderes in Betracht komme, als die Abendmahlsgebete. In der That koncediert Justin hier dem Trypho (117, Otto S. 418), daß nur *εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, ὑπὸ τῶν ἀξίων γινόμεναι*, „vollkommene und Gott wohlgefällige Opfer" seien, und fügt hinzu, daß *μόνα ταῦτα Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ μέμνηνται*. Aber man hat dabei zu bedenken, daß Justin ausdrücklich sagt, daß der *ἄρτος καὶ οἶνος εὐχαριστηθείς* (Apol I, 65 fin.), kurzweg *εὐχαριστία* heiße (ib. 66 in.). Nicht nur „über" dem Brote und Weine oder „für beides" dankten zu seiner Zeit die Christen, sondern auch „mit" beidem und zwar so, wie es den Herrn und sein *πάθος* bedeutete. Apol. I, 66 findet sich ein Zeugnis, daß die Christen wohl schon allgemein gewohnt waren — *ἐδιδάχθημεν* — ihre *εὐχαριστηθεῖσα τροφή*, ihr *ἄρτος καὶ πόμα*, als „*σὰρξ καὶ αἷμα Ἰησοῦ Χρ.*" zu denken, und es ist willkürlich, den Opfergedanken da aufhören zu lassen, wo die *μεταβολή* eintrat. Alles in Einem war *εὐχαριστία* und als solche *θυσία*. In Dial. 41 (S. 138) redet Justin direkt von den *θυσίαι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας*. Das Brot und der Becher „des Dankes" sind als solche „Fleisch und Blut Christi". Ebenda deutet Justin die *προσφορὰ σεμιδάλεως* (Weizenmehl), die im AT denen, welche vom Aussatz geheilt waren, oblag, als *τύπος τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους . . . . Ἰησοῦς*

Χρ . . . παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι . . . καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας . . . ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς. Das Brot „des Dankes" wird zur „Erinnerung" d. h. als eine Vergegenwärtigung des „Leidens" auf Befehl Jesu „geopfert"; „zugleich" — an sich ist das noch etwas anderes — wird in Worten, in einem Gebete, gedankt. Auch in Dial. 117 erscheint die *τροφὴ ξηρὰ καὶ ὑγρά* der Christen als *ἀνάμνησις τοῦ πάθους.* Indem die Christen wissen, daß im Abendmahl Brot und Wein noch etwas anderes sind, als sie scheinen, bringen sie in ihnen die Erinnerung an das Leiden als Dank vor Gott. Unhaltbar erscheint mir der Gedanke, daß Justin meine, die Christen brächten im Abendmahl „gewöhnliches" Brot ꝛc. mit Dank als Opfer dar und empfingen es „zurück" mit neuer Bedeutung und neuem Gehalte. Vielmehr ist alles gleich sehr *θυσία* und *τροφή.* Dem widerspricht auch Apol. I, 13 nicht. Denn wenn hier gesagt wird, daß die Christen als einzige Gottes würdige *τιμή* erachteten, ihn „*λόγῳ*" *εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας* zu „preisen", und was er *εἰς διατροφήν* gewährt habe, auch wirklich selbst zu genießen und den Armen zu „opfern", so ist der Gegensatz zu bemerken. Dieser erscheint hier in den heidnischen Opfern, ihrem nutzlosen „Verbrennen" von Gottesgaben und ihrer Darbringung von „*αἵματα καὶ σπονδαί*", wie wenn Gott der Speisung bedürfe. Eine Rücksichtnahme auf den Opfercharakter des *ἄρτος* etc. *εὐχαριστηθείς*, der ja mit dem, was Justin betonen will, sachlich durchaus stimmt, würde hier nur die Darstellung unnötig komplizieren. Der Gedanke, daß „mit" dem Brote gedankt werde gerade auch sofern es eine *ἀνάμνησις* des Leidens sei, ist nicht schwer zu verstehen. Waren die Naturgaben, die die Gemeinde Gott darbrachte, nicht nur ein Gegenstand, sondern auch ein Ausdruck des Dankes, so eben auch Fleisch und Blut Christi. Auch die letzteren Gaben brachte man vor Gott in der Voraussetzung, daß er daran eine Freude habe, daß er „gern" sich vorgehalten sehe, was Jesus gethan. Der Ausdruck *ἀνάμνησις τοῦ πάθους* bedeutet mehr als unser „Erinnerung an das Leiden". Er entspricht dem lateinischen memoria = repraesentatio und enthält das Moment der plastischen Vorführung. Brot und Wein in der Eucharistie „zeigen" dem geistigen Auge den leidenden Christus, sein Sterben wie ein Opfer. Wenn die Gemeinde sich darauf besann, daß Gott ihn hier nicht anders „sehe", als sie selbst, so war ihr ihre Feier als *ἀνάμνησις τοῦ πάθους* auch „*θυσία*".

Apol. I, 66 ergiebt, daß Justin sich irgend ein Wunder an dem Brote und Weine geschehend vorstellt. Er bezieht sich hier auf die Einsetzungsworte. Renz entnimmt daraus, daß Justin schon die spätere römische Anschauung von diesen Worten als den Leib des Herrn „konfizierenden" hege. Das heißt zuviel in den Zusammenhang eintragen. Justin reflektiert noch gar nicht auf die Tragweite der einzelnen liturgischen Akte als solcher. Die Feier steht ihm einheitlich vor Augen. Hört man auch erst an bestimmter Stelle, daß Brot ꝛc. eine besondere Bedeutung haben, so beherrscht dieser Gedanke doch die ganze Handlung. Ebenso freilich umgekehrt die Vorstellung von einem „Naturwerte" des Brotes und Weines. Das Letztere wird erst bei Irenäus deutlich werden.

Bei Ignatius ist deutlich eine Redeweise bezeugt, die *εὐχαριστία* und *προσευχή* als zweierlei behandelt, Smyrn. 7, 1. Die *εὐχαριστία* „ist" hiernach *σὰρξ παθοῦσα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰ. Χρ.* Eine Stelle wo Ign. direkt von ihr als *θυσία* redete, ist nicht nachzuweisen. Aber er kennt ein *θυσιαστήριον* der Gemeinde, Philad. 4; Trall. 7, 2. Nach Magn. 7, 2 ist die Gemeinde selbst der Tempel und der Altar Gottes, und der eigentliche Priester in ihr ist Jesus, Philad. 9, 1. Sein Gedanke ist etwa der, daß Jesus, indem er bei der Eucharistie als *σὰρξ παθοῦσα* gegenwärtig ist, eben hier im Namen der Gemeinde sich lebendig als Opfer Gott darstellt. Natürlich handelt es sich nicht darum, daß er irgend etwas hier an sich „geschehen" lasse. Er „erscheint" nur hier vor Gott und den Menschen als das Opfer, das er war.

Irenäus bietet Anlaß, hervorzuheben, daß die alte Kirche, nachdem sie den Gedanken von einem Opfer des Fleisches und Blutes Christi gewonnen hatte, nicht etwa vergaß, daß Brot und Wein auch natürliche Werte vorstellten. Solange sich die Sitte erhielt, die Abendmahlselemente als reales Almosen liefern zu lassen, konnte das auch nicht wohl ganz vergessen werden. Bei Irenäus nun tritt hervor, daß die Gedanken der *δῶρα* (*προσφοραί*) und *θυσία* im Abendmahl sich begegnen konnten in der Idee der „Erstlinge der Schöpfung", die die Gemeinde mit „Dank" vor Gott hinstelle, ehe sie ihrerseits sich derselben freue und bediene. Das natürliche Brot und der Wein stammen ja vom Logos und sind im Mysterium sein Leib und Blut. Die Hauptausführung über das Opfer bei Irenäus findet sich in Haer. IV, 29—32 (Harvey). Man muß im Auge behalten, daß Irenäus hier wie in dem ganzen Werke von apologetischen Interessen geleitet ist. Er hat nicht

an sich die Absicht, auseinander zu setzen, was es mit der Eucharistie für eine Bewandtnis habe. Vielmehr benutzt er auch sie, um den Gedanken von der Einheit des Vatergottes und Weltschöpfers und von Jesu als dem Sohne Gottes des Weltschöpfers zu stützen. So hebt er hervor, daß die Kirche zwar sehr wohl wisse, daß Gott als Schöpfer keines Dinges bedürfe, also oblationes und sacrificia im Sinne des ATs nicht haben wolle, dennoch aber nicht davon lasse, ihm „Brot und Wein" darzubringen, da das eine Anordnung des Herrn selbst sei und eine bedeutsame Idee ausdrücke, eben die, daß auch die natürliche Welt vom einen Gotte Jesu Christi stamme. Auch Irenäus wendet (nicht als der letzte — die Stelle ist immer wieder so bezogen worden) die Weissagung Mal 1, 10 f. auf das Abendmahl an, 29, 5. Er thut das da, wo er speziell auch von dem spricht, was nach Christi Worten Brot und Wein darstellen. „Corpus" und „sanguis Christi" heißen hier novi testamenti oblatio, hernach auch das purum sacrificium. Ich kann mich nicht überzeugen, daß Höfling (auch Steitz) recht habe, als Opfersubstanz bei Irenäus nur den „Dank" aufzufassen, der Gott von den Christen dargebracht werde, oder vielmehr dieser Gedanke gilt dem Irenäus in dem Sinn, daß sowohl das Brot an sich, als das *σῶμα* Christi, in der „Darbringung" als „Dankesausdruck" gewürdigt werden. Daß „*σῶμα καὶ αἷμα*" des Herrn selbst so gut geopfert werden wie Brot und Wein, ergiebt die Ausführung 31, 3 und 4 deutlich, wo Irenäus die Gnostiker überführt, daß sie überhaupt gar keine Eucharistie feiern könnten (3: quomodo ... constabit eis, eum panem in quo gratiae actae sint, corpus esse domini sui, et calicem sanguinis ejus, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicant i. e. Verbum ejus, per quod lignum fruticat etc.?), und mit der Aufforderung schließt, 4: *ἢ τὴν γνώμην ἀλλαξάτωσαν ἢ τὸ προσφέρειν τὰ εἰρημένα* (nämlich *τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ*) *παραιτείσθωσαν*. Über den Gedanken von der Eucharistie als *τροφή* habe ich hinwegzugehen. Dagegen ist zu bemerken, daß Irenäus schon einen Moment fixiert, wo das Brot zum *σῶμα* „wird", nämlich den, wo es *τὴν* (*ἔκκλησιν*) *ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ* erhält (*προσλαμβάνεται*), 4. Vgl. V, 2, 1—3: wenn Brot und Wein „*τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*" in sich „aufnehmen", *εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ*, 3. Der Frage nach dem Momente oder Medium der (wie immer vorgestellten) Wandlung werde ich übrigens nicht weiter nachgehen. Ihr gilt insonderheit der Art. „Epiklese" Bd V S. 409 ff.

Die beiden nächsten Schriftsteller, die wir zu hören haben, Clemens von Alexandrien, und Tertullian, sind fast nur veranlaßt gewesen vom Abendmahl als Speise zu reden. Soweit sie das Abendmahl als Opfer ins Auge fassen, bieten sie doch in keiner Weise eine Theorie über letzteres. Clemens redet sehr oft im allgemeinen von den „Opfern", die den Christen, zumal den Gnostikern unter ihnen, geziemen. Er denkt dabei an Gebete, *εὐχαί τε καὶ αἶνοι*, aber auch an eine *ἐπίδοσις καὶ δογμάτων καὶ χρημάτων*, eine Unterstützung der Bedürftigen mit geistlichen und leiblichen Mitteln. Vgl. Höfling. Diese Opfer nehmen sein Hauptinteresse in Anspruch. Doch kennt er daneben freilich auch das besondere Opfer in der Eucharistie. Strom. I, 19 (ed. Potter S. 375) nennt er die Eucharistie kurzweg die *προφορά*. Er spricht hier von Häretikern, die „*κατὰ τὴν προσφοράν*" neben dem Brote statt Wein Wasser verwenden und „*ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν*". Als *προσφορά* sind offenbar nicht die Almosen gedacht, aber auch nicht bloß die Dankesworte, sondern der Gesamtakt der Feier, alles was darin vorkommt, der „dargestellte" Christus so gut wie die *δῶρα* etc., nur eben er auch als ein Medium des Dankes. Nicht das will Clemens hier andeuten, daß „Wasser" als Element keine *προσφορά* sein könnte oder nicht zu Dankesworten passe, sondern daß es nicht geeignet sei beim Abendmahl als Erinnerung an das Opfer des Herrn zu dienen. Die Selbstverständlichkeit, mit der Clemens die ganze Feier, alle ihre Formen, als „Darbringung" hinstellt, ist das, was den Historiker interessiert. — Daß bei Tertullian von den sacrificia oder oblationes der Christen meist in dem Sinne geredet wird, daß als ihre Substanz die Gebete, besonders die des Dankes erscheinen, ist Höfling zuzugeben. Daneben giebt es Stellen, wo von der Abendmahlsfeier als ganzer mit dem einfachen Ausdruck sacrificium oder oblatio, offerre gesprochen wird, de cultu fem. II, 11; ad ux. II, 8 u. ö. Aus ihnen ist nichts Bestimmtes abzuleiten. Nur de or. 19 (opp. ed. Öhler I, 571 f.) kann als ein direkter Beweis dafür angeführt werden, daß für ihn bei der Eucharistie der Opferbegriff nicht auf das Danksagen, Almosendarbringen u. dgl. beschränkt ist. Er hat es hier mit Leuten zu thun, die sich an den Stations(Fast)tagen auch des Genusses des corpus domini enthalten zu müssen meinten und deshalb der eucharistischen Feier überhaupt fern blieben: Similiter et stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus intervenien-

dum, quod statio solvenda sit accepto corpore domini. Tertullian fragt dagegen: Ergo devotum deo obsequium eucharistia resolvit an magis deo obligat? Nonne sollemnior erit statio tua si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii. Die Voraussetzung ist hier, daß die Eucharistie eine einheitliche Feier ist und notwendig schließt mit dem „Empfang" des Leibes des Herrn. Aber Tertullian meint, „genossen" brauche derselbe ja nicht alsbald zu werden, er könne auch „aufgehoben" (mit nach Hause genommen) werden. Die Bedeutung der Stelle liegt darin, daß die orationes sacrificiorum und die participatio sacrificii unterschieden wird. Zu beachten ist, daß das erstemal von sacrificia, das zweitemal von sacrificium die Rede ist. Es ist jedenfalls deutlich, daß das corpus domini auch als solches unter den Titel eines Opfers tritt. Freilich ist an und für sich nicht mehr abzuleiten, als daß Tertullian die Betrachtung des Abendmahls als Opfer-„Mahlzeit" kenne. Daß er auch eine Opfer-„Darbringung" mit Bezug auf den Leib des Herrn vor Augen habe, bleibt unsicher. Im Blicke auf die früheren Autoren ist es mir wenig glaublich, daß letzterer Gedanke ihm wirklich fehle. Bei Tertullian erscheinen zuerst oblationes oder sacrificia für Verstorbene, de cor. mil. 3, de monog. 10, de exhort. cast. 11. Es ist nicht zu erkennen, wie sie speziell vollzogen wurden. Aber hier handelt es sich schon nicht mehr bloß um „Dank".

3. Patristische Lehren. Die Zeiten des Cyprian und Origenes bezeichnen den vollen Anbruch der katholischen Epoche. Die Organisierung der apostolischen Gemeinden zur einheitlichen empirischen Großkirche ist im wesentlichen abgeschlossen. Der eigentliche Prozeß der Lehrentwickelung, der Herausbildung der „Dogmen", beginnt erst jetzt, er schreitet aber rapid vorwärts. Es steht nicht so, als ob die Catholica viel neue Ideen auf die Bahn gebracht habe. Die Hauptsache ist vielmehr die Verhärtung und schulmäßige Verarbeitung der vorhandenen Begriffe, die juristische Ausbildung der überlieferten Institutionen. Natürlich hat die Lehre von der Eucharistie und innerhalb ihrer die vom Opfer auch ihr Teil daran. Keine Institution hat die Phantasie so sehr erregt als die heilige Feier des Herrenmahls. Gerade die schlichten Formen und kurzen Worte, in denen sie sich darstellte, reizten auch das Nachdenken, und die Feier konnte eine Unsumme geistiger Beziehungen eingehen. Die Geschichte der Abendmahlslehre ist nur zu würdigen, wenn man nicht vergißt, daß uns nirgends in ihr ein reiner Gedankenprozeß entgegentritt, sondern ein solcher, der festen Riten und unbedingt bindenden Worten entsprang, der im Zusammenhang mit der Feier von unendlich wechselnden individuellen Stimmungen umwoben wird. Zum Mysterium ist die Feier sehr früh geworden. Etwa von 200 ab trat noch die Idee vom privilegierten Priestertum mit seinen magischen Kräften dahinter. Sofern die Opfervorstellung der eigentliche Rückhalt der ganzen Anschauung von der Feier war und blieb, so ist nicht zu übersehen, daß die Opfer bis auf weiteres noch eine im öffentlichen Leben allenthalben wirksame Institution waren. Erst mit dem Ende des 4. Jahrhunderts wurde das anders. Das hat unverkennbar Folgen für die Lehre vom eucharistischen Opfer gehabt. In den ersten Jahrhunderten stand es so, daß es überflüssig erscheinen konnte, jemanden zu sagen, was ein „Opfer" sei und wie die christliche Feier im Prinzip unter diesem Gesichtspunkt sich darstelle. Als das allgemeine Opferwesen aufgehört hatte, als nur das „christliche Opfer" noch als wirkliche Feier fortbestand, war umgekehrt eine Situation geschaffen, in der bald niemand mehr in lebendiger Tradition wußte, was eigentlich ein Opfer sei, was seinem Wesen nach ein solches konstituiere, was alles zu ihm „gehöre". Natürlich hatte auch das eucharistische Opfer in sich selbst eine Tradition. Aber es wurde doch recht undurchsichtig und dessen bedürftig, durch bestimmte Interpretation dem Verständnis der Christen erst erschlossen, zugleich begrifflich, durch „Lehren", geschützt zu werden. Gerade im 4. Jahrhundert aber schoben sich dogmatisch andere Probleme vor und behaupteten für das eucharistische Interesse viel zu lange und viel zu anspruchsvoll das Feld der theologischen Diskussion. Ist die Lehre vom Abendmahl und vom Opfer in ihm eine große Leidensgeschichte geworden, so liegt in dem Zusammentreffen dieser Faktoren einer der Gründe.

Cyprian ist der erste, der uns in reichlicherem Maße seine Gedanken über die Eucharistie als Opfer erkennen läßt; wahrscheinlich hat das es veranlaßt, daß man meist glaubt, bei ihm einen bedeutsamen Einschnitt mit Bezug auf diese Lehre ansetzen zu müssen. Allein er ist nur im allgemeineren Sinn der Mann einer neuen Zeit. Höfling sieht in ihm den ersten Repräsentanten des Gedankens von einer Darbringung auch des Leibes und Blutes Christi. Das ist eine Überschätzung des Umstandes, daß Cyprian der erste ist, von dem

wir in der Litteratur darauf bezügliche genauere Ausführungen haben. Er hat dazu einen besonderen Anlaß gehabt, nämlich in dem Umsichgreifen der Sitte, das Abendmahl mit Wasser, statt mit Wein, zu begehen. Der sehr ausführliche 63. Brief (ad Caecilium; opp. ed. Hartel II, 701 ff.) bezieht sich darauf, und aus ihm läßt sich in gewissen Grenzen eine Theorie vom Abendmahl als Opfer ableiten, wahrscheinlich eine, die weithin vorhan- 5 denen kirchlichen Anschauungen entsprach. Cyprian spricht als Grundsatz aus, daß das Abendmahl so gefeiert werden müsse, wie Christus selbst es gefeiert habe, c. 1, 2, 14, 17 (wenn auch mit Einschränkungen hinsichtlich der Tageszeit, die bei Christus noch eine Spezialbedeutung hatte c. 16). Deshalb ist es unbedingt nötig, daß nie bloß Wasser im Kelch sei, sondern jedenfalls Wein (solcher freilich mit Wasser gemischt). In den verschie- 10 densten Wendungen aber bezeichnet Cyprian die Handlung mit dem Becher als ein sacrificium, ein offerre. Die ganze eucharistische Handlung ist ein solches. Wenn aber Christus der auctor et doctor sacrificii hujus, Wein in den Becher füllte, so entsprach das einer Menge von Weissagungen, die er zu bewahrheiten hatte, c. 3 ff., Weissagungen, die alle auf sein Leiden und die Erlösung durch sein Blut zielten. In seinem Tode sa- 15 crificium patri se ipsum obtulit. Dessen eine „memoria" ist das Abendmahl, das Christus aber auch selbst als „sacrificium" Gott „darbrachte", c. 14. In c. 17 sagt Cyprian: passio est domini sacrificium, quod offerimus; das ist bei ihm die Erläuterung eines Satzes, den er zuvor geschrieben, nämlich: passionis ejus mentionem in sacrificiis omnibus facimus. Es kann nicht bezweifelt werden, daß Cyprian die 20 mentio, memoria etc. sacrificii nicht bloß in den Worten sieht, die auf Christi Tod Bezug haben, sondern in der Handlung selbst, in dem Becher an sich, bezw. in dem Wein darin. Dieser exprimit sanguinem Christi c. 11, und das Abendmahl ist auch kurzweg oblatio sanguinis Christi, c. 9, 15. Daß erst die Sitte der Aquarier den Gedanken ausgelöst habe, der „Wein" repräsentiere das Blut Christi als „Opfer", ist nicht 25 glaublich. Sie bot nur den Anlaß, diesen Gedanken zu betonen und genauer zu begründen. Auch das ist zweifelhaft, ob Cyprian der erste gewesen, der die Mischung von Wein und Wasser bei der „legitima sanctificatio calicis" mystisch deutete. Ihm repräsentiert das Wasser im Kelch die Gemeinde, „uns", die wir im Abendmahl besonders mit Christus zusammenwachsen, mit ihm „Hochzeit halten"; (auch daß die grana multa in unum 30 collecta et commolita „ein Brot" ausmachen, berührt er hier), c. 12 und 13. Auch diese Gedanken treten als gänzlich selbstverständliche auf. Wiederholt begegnet uns bei Cyprian die Phrase „oblationes et sacrificia" Ep. 1, 2; 12, 2; 63, 9; sie wird auf die Naturalgaben einerseits, die Opferhandlung in ihren beiden Beziehungen (der charitativen und der sakramentalen) andererseits gehen. So viel ich sehe, ist aus keiner der vielen 35 Stellen, die die oblationes oder sacrificia berühren, anderes oder weiteres zu entnehmen, als aus Ep. 63. In de unit. eccl. treffen wir den Ausdruck hostia dominica neben sacrificium dominicum. Daß Cyprian den Wert des Opfers noch als „Dank" definiere, kann wohl sein; doch prävaliert bei ihm der Gedanke der Unterstützung der Bitte (zumal Fürbitte) durch die memoria der passio Christi: so für die lapsi (deren con- 40 scientia durch sacrificium et manus sacerdotis gereinigt werden soll, de laps. 16), für die Gefangenen (z. B. Ep. 37, 1), zumal die Märtyrer (z. B. Ep. 39, 3: „sacrificia" pro eis semper . . . offerimus, so oft wir ihren Jahrestag begehen), überhaupt alle in pace Entschlafenen, Ep. 1, 2 (Drohung für bestimmte, daß für sie nec offerretur nec sacrificium pro dormitione celebraretur). Man erkennt, daß es 45 sich um eine commemoratio im Gebet handelt. Von einer „propitiatorischen" Wirkung des eucharistischen Opfers ist jedenfalls nirgends direkt die Rede. Im höchsten Maße wäre es ein Mißverständnis, wenn man Cyprian den Gedanken beimessen wollte, daß die oblatio corporis et sanguinis Christi in selbstständigem Sinn ein sacrificium sei. Zwar redet er Ep. 63, 14 davon, daß utique ille sacerdos vice Christi vere fun- 50 gitur, qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri, si sic incipiat offerre secundum quod Christum videat obtulisse, aber das „verum et plenum sacrificium" ist nicht am Opferbegriff als solchem, sondern an dem Gedanken des selbst schon „repräsentierenden" sacrificium Christi beim Abendmahl orientiert. — Noch bemerke ich, was zur Vorsicht 55 nicht bloß in der Benützung Cyprianscher Stellen mahnen kann, daß de laps. 25 einen sicheren Beweis bietet, daß „offerre" (hier calicem) auch soviel wie „distribuere" bedeuten kann.

Es freut mich, mit Bezug auf die allgemeine Einschätzung der Ideen Cyprians über das Opfer im Abendmahl an Loofs einen Genossen zu haben, vgl. seinen Art., Bd I 60

S. 46. Ich stelle neben Cyprian den Origenes, weil mir (gegen Höfling) nicht zweifelhaft ist, daß auch er schon im Vollsinn ein „katholischer“ Mann heißen muß. Er ist nur kein Hierarch, wie Cyprian. Speziell in Bezug auf das Abendmahl zeigt sich dieser Unterschied zwischen beiden darin, daß für Origenes der irdische sacerdos nicht ganz die Bedeutung hat, wie für Cyprian. Letzterer stellt nie die Sache mehr so dar, als ob der „Priester“ im Kult wohl gemißt werden könne, da Christus doch der eigentliche Mittler aller Gebete, Opfer &c. bei Gott sei. Origenes weiß auch dem *ἱερεύς* seine Bedeutung zu wahren, aber noch wesentlich unter dem Gesichtspunkt der „Ordnung“ und des persönlichen Charismas; letztlich kann bei ihm begrifflich noch „jeder“ opfern. Im übrigen kann man finden, daß Origenes schon einen Schritt gethan habe, den Cyprian wenigstens nicht erkennen läßt, nämlich daß er auch dem Abendmahle „versöhnende“ Wirkung beimißt. Man muß von Origenes sehr eingehend handeln, oder man darf es dabei bewenden lassen auf gewisse allgemeine Verhältnisse zu seiner Würdigung hinzuweisen. Die besonders ausgezeichnete Studie von Höfling läßt es eben an der rechten Erwägung der allgemeinen Situation fehlen. Der Gegner Döllingers schießt weit über das Ziel hinaus, wenn er beweisen will, daß Origenes im Abendmahl nur ein Gebetsopfer sehe und übrigens bloß eine Darbietung des „Wortes Gottes“. Für Origenes sind die landläufig giltigen, der „Überlieferung“ entsprechenden Lehren, Institutionen, Riten der Kirche durchaus wertvoll und unantastbar. Er hat nur überall, auch bei der Eucharistie, auch beim „Opfer“, letztlich noch einen „höheren“ Sinn, eine gnostisch-pneumatische Bedeutung vor Augen, und es ist ihm als Theologen im Grunde allein darum zu thun, das immer anzudeuten oder auszuführen. Höfling hat völlig ausreichend gezeigt, wie Origenes über Christi Kreuzesopfer denke. Alle Opfer haben den Zweck, von der Sünde zu reinigen: in Num. hom. X, 2 (opp. ed. de la Rue II, 302 B): hostia cum immolatur, ad hoc immolatur, ut eorum, pro quibus jugulatur, peccata purgentur; hom. XXIV, 1 (S. 362 D): donec sunt peccata, necesse est requiri et hostias pro peccatis ... Quoniam introiit peccatum in hunc mundum, peccati autem necessitas propitiationem requirit et propitiatio non fit nisi per hostiam, necessarium fuit provideri hostiam pro peccato. Was die alttestamentlichen Opfer nur vorbildeten, ist in Christi Tod Wahrheit geworden. Aber Origenes betrachtet Christi Opfer und Hohepriestertum „nicht als etwas der Vergangenheit Angehöriges, sondern als etwas in der Gegenwart lebendig sich Kontinuierendes. Immer opfert und bittet Christus für seine Gläubigen im Himmel, am Altar des Himmels“. Und Origenes entnimmt aus dem alttestamentlichen Vorbilde, daß „auch Christus im Himmel mit den Kohlen opfert, die von unserem (der Gläubigen) Altar, und mit dem Weihrauch, der aus unseren Händen genommen ist“; (s. dazu in Lev. hom. IX, 8, de la Rue II, 241). Es fragt sich, ob Origenes dabei, wie Höfling meint, wirklich gar nicht reflektiere auf das, was in der Eucharistie der „Leib und das Blut Christi“ ist. Daß er im übrigen unseren Glauben, unsere Werke, unser Herz &c. als „Opfer“ betrachte, die Christus vor Gott bringe, ist sicher, aber das ist nicht das, was hier in Betracht kommt. Merkwürdig ist nun, daß H. nur ganz nebenher dessen sich erinnert, daß in der von ihm selbst angezogenen und ausführlich beleuchteten Darlegung c. Cels. VIII, 33 (de la Rue I, 766 D) doch auch darauf hingewiesen ist, daß in der Eucharistie die *ἄρτοι* nicht einfaches Brot seien, das wir eben „mit Dank“ gegen den Schöpfer (nicht die Dämonen) genießen, sondern zugleich *σῶμα ... ἁγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους*. Gewiß ist hier vom hl. Abendmahl als „Nahrung“ die Rede, aber in einem Zusammenhang, wo es sich um das „Opfer“ der Christen handelt. Daß Origenes den Celsus nicht spezieller darüber aufgeklärt, wiefern der „gewisse heilige Leib“ eben auch „geopfert“ werde, ist wohl keiner Erklärung bedürftig. Nun ist zuzugeben, daß Origenes überhaupt nirgends eine eigentliche Theorie über das Abendmahl als Opfer des Leibes Christi bietet. Aber er spricht es doch gelegentlich unzweideutig aus, „daß“ es ihm ein solches bedeutet. Vgl. in Lev. hom. XIII, 3 (opp. I, 255 D), wo er von den zwölf Schaubroten mit ihrem „Kommemorationswert“ handelt und bemerkt, daß sie si referantur ad mysterii magnitudinem, also wenn sie typisch betrachtet werden, ingentis repropitiationis effectum vorstellen. Si redeas, fährt er fort, ad illum panem qui de caelo descendit ... illum panem propositionis, quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ejus, et si respicias ad illam commemorationem, de qua dominus dicit: hoc facite in meam commemorationem, invenies, quod ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus Deum. Hier fehlt das Wort sacrificium, aber die Sache ist klar. Auch Steitz (JdTh X, 93) meint, daß hiernach Origenes

die Anschauung hege, im Abendmahl würden die Stiftungsworte „nicht bloß der gläubigen Gemeinde zur Aneignung im Glauben, sondern zugleich Gott selbst vorgehalten, um ihn an das Opfer des Leibes und Blutes Christi zu erinnern und zur Gnade zu stimmen". Er unterschätzt wohl den Ausdruck „propositio" in diesem Zusammenhang: Origenes denkt nicht nur an „Worte", sondern an ein „Handeln" mit dem Brote, das *προσφέρειν*. Es ist noch einigemale so, daß Origenes auf ein Opfer des Blutes Christi, sanguinis verbi, in der Eucharistie anspielt. Höfling verfolgt überall die Spur, daß es sich um „Wort-Blut", zuletzt um das Abendmahl als eine „Predigt des Wortes Gottes" handelt. Allein es scheint mir klar, daß Origenes an den betreffenden Stellen zuerst das Blut des Logos kontrastiert mit dem Blute der Tiere und dann freilich den Ausdruck *λόγος* für eine allegorische Interpretation benutzt. Nach der ganzen Art seines Denkens kann es sich für Origenes im Abendmahl nur um eine symbolische „Darbringung" Christi handeln. Es ist nicht gleichgiltig, daß Origenes Ergänzungen des historischen Sühnewerks Christi kennt. So durch den Tod der Märtyrer. (Höfling geht selbst davon aus!). Das beeinträchtigt für ihn den Wert des Kreuzesopfers nicht, da Christus in allem sühnewirkenden Thun eigentlich sich und sein Opfer kontinuiert. Aber man kann wohl den Schluß a majori ad minus machen. Was sollte dem Origenes im Wege gestanden haben, im Abendmahl eine „kommemorative" Erneuerung des sühnenden Opfers Christi zu sehen?

Gehen wir zunächst der Entwickelung im Abendlande weiter nach, so mögen wir an Cyprian alsbald den Ambrosius und Augustin anschließen. Es ist ja nicht die Aufgabe, jeden zu vermerken, der eine Äußerung über das Opfer gethan. Ambrosius und Augustin können die Bedeutung beanspruchen, gewisse Gedanken, die früher nebeneinander hergingen, zusammengefaßt zu haben. Ich denke daran, daß jene den Gedanken von dem corpus Christi, das geopfert werde, mit dem von den Christen selbst, Augustin direkt mit dem von der Kirche als corpus Christi, kombiniert haben. Darin tritt die Idee von der Verpflichtung der Christen, sich selbst, ihre Gedanken und Werke, ihr ganzes Leben, Gott als das wichtigste Opfer darzubringen, in innern Konnex mit der Idee vom Abendmahl als Opfer. Was Origenes nur auf dem Wege der Allegorie, der höheren Exegese, mit dem Abendmahl zu verknüpfen vermocht hatte, das haben diese abendländischen Männer unmittelbar als Gehalt und Wert der heiligen Handlung aufgefaßt. Sie haben damit der kirchlichen Feier nicht mehr bloß für den Gnostiker, sondern auch für den gewöhnlichen Gläubigen, jeden Christen, eine praktische Bedeutung gegeben, die der abergläubischen Behandlung desselben, der bloßen Sakramentsmagie, entgegenwirkte. Wir haben auch bei Cyprian Ausführungen konstatiert, die eine Art von Repräsentation der Kirche selbst im Opfer vor Augen rücken. Da überwog doch (es ist nicht gerade das einzige, Ep. 63, 13) ein rituales Interesse, das an der Art der Zurüstung des „Bechers". Ich habe nicht bemerkt, daß Ambrosius oder Augustin auf diese Begründung Gewicht legen; sie sind wirklich von sittlichem Interesse bezüglich der rechten Auffassung des christlichen Opfers erfüllt. Es ist eine Frage für sich, wie Ambr. und Aug. das Verhältnis von Brot und Wein zu dem „wirklichen" Fleische und Blute Christi sich vorgestellt haben. Die Kontroverse über ihren Symbolismus oder Realismus gehört nicht mit in diesen Artikel, und ich habe keine Neigung, mit Bezug auf sie nebenbei mich zu äußern. S. für solche Fragen d. A. „Abendmahl, Kirchenlehre", auch „Transsubstantiation". Für mich kommt nur in betracht wie die Opferidee als solche sich im Abendmahl ausgestaltet hat. Und da ist eben das Bemerkenswerte, daß Ambr. und Aug. in dem sacrificium des corpus Christi eine „mentio" der Christen selbst sehen. Man darf nicht denken, daß bei ihnen der Gedanke vom „Blute" Christi keine Aufmerksamkeit finde. Ambr. behauptet da, wo er die Einsetzungsworte nach 1 Ko 11, 23—25 bespricht, daß das „Fleisch des Heilandes" seine Bedeutung habe pro salute corporis, sein Blut dagegen vergossen sei pro anima nostra (opp. ed. Ballerini III, 622). Aug. achtet mehr als Ambr. auf den Ritus als solchen; er deutet gelegentlich das Ausgießen des Weines in den Mund der Kommunikanten als ein Bild der „Vergießung" des Blutes. Versteht er das Brot als corpus, sofern die vielen Körner zusammengemahlen und -gebacken seien, so ist ihm der Kelch, dessen Wein aus vielen Beeren zusammengepreßt ist, für den gleichen Gedanken ein Zeichen. Das wichtigste bei beiden Männern ist übrigens, daß sie die priesterliche und die gemeindliche Aktion, die Darbringung und das Genießen, eng mit einander verbinden. Denn auch das war geeignet, der Gefahr, der das Abendmahl als Opfer ausgesetzt war und die ja auch nicht auf die Dauer durch sie überwunden wurde, nämlich daß dasselbe zu rein hierurgischem Thun werde, einen Damm entgegenzusetzen.

Für Ambrosius mag es genügen, aus den vielen, doch allen mehr oder weniger zufälligen Äußerungen über das Opfer, die wir bei ihm treffen, nur eine hier herauszuheben, die Erörterung über die umbra in lege, imago in evangelio, veritas in coelestibus, die sich in der Enarr. in Psalm XXXVIII, Nr. 25 u. 26 (opp. II, 294 f.) findet. Er exemplifiziert hier speziell auf das Abendmahl. In umbra erat aqua de petra quasi sanguis ex Christo ... Videmus nunc per imaginem bona et tenemus imaginis bona. Vidimus principem sacerdotum, vidimus et audivimus offerentem pro nobis sanguinem suum. Sequimur, ut possumus sacerdotes, ut offeramus pro populo sacrificium. Christus selbst ist es, der durch die sacerdotes opfert: etsi nunc Christus non videtur offerre, tamen ipse offertur in terris, quando Christi corpus offertur, immo ipse offerre manifestatur in nobis, cujus sermo sanctificat sacrificium quod offertur. Es ist kein Zweifel, daß das corpus Christi, das die sacerdotes opfern, zunächst das Brot 2c. mit seinem vom Glauben erschauten Inhalt, nämlich „ipse Christus", ist. Aber die „veritas" der Sache, die man „in coelo" erschauen wird, ist für Ambr. die, daß Christus in sich den „homo perfectus", die Seinigen im Blicke auf ihre „veritas", Gott dargebracht hat und immer da „offert", wo die Priester pro populo, zum Heile des Christenvolks, ihm „nachfolgen". Zur rechten „Nachfolge" Christi gehört für sie aber das Anbieten Christi zum Genusse. Das führt Ambr. nicht gerade in obiger Stelle aus. Aber das „Essen" gehört ihm sonst durchaus mit zur christlichen Opferfeier, und wer Christus genießt, der wird zu dem neuen, „vollkommenen" Menschen, den Christus immer vor und schließlich, im Himmel, zu Gott bringt. Für eine Darstellung der Opferlehre des Ambr. hat Ballerini in den Registern zu den einzelnen Bänden das Material in gesichteter Weise bereit gestellt. Sieht man an, was ihm überhaupt ein „sacrificium" ist, so bemerkt man, daß er bereits abstrakte Ideen hat. Als „Mahl" will er das Genießen des eucharistischen Brotes 2c. nicht ansehen, sondern als „medicina" (zu 1 Ko 11 a. a. O.); ein „Opfer-Mahl" ist für ihn schon gar keine Anschauung mehr.

Bei Augustin steht es analag. Auch seine allgemeinen Gedanken über das Wesen eines Opfers sind künstlich gewonnene, durch eine Spekulation, die zum Teil die Sprache zu Hilfe nimmt, gebildete. Vgl. z. B. die prinzipiellen Erörterungen in De civ. Dei X, 4 ff. (Bened.-Ausgabe, Paris, VII, 241 ff.). Ein sacrificium ist ein opus, welches agitur oder „fit" um „Gotteswillen", insonderheit ut sancta societate inhaereamus Deo. Jedes sacrificium visibile ist nur ein sacramentum sacrificii invisibilis. So auch Christi Tod und dessen „Demonstration", das eucharistische Opfer. Kraft des Todesopfers Christi ist es möglich, daß tota ipsa redemta civitas, h. e. congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium Deo offeratur per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus. Unsere Werke für einander und „um Gotteswillen" müssen es bewähren, daß wir die membra Christi sind. „Hoc est sacrificium Christianorum: multi sumus unum corpus in Christo. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re quam offert, ipsa offeratur". Der Gedanke, daß das corpus Christi im Abendmahl der Kirche selbst sei — in sacramento; die Frage, was „äußerlich" als sacramentum dient, bloß Brot und Wein, oder ein darin geschehendes Wunder in Bezug auf den realen Leib Christi, ist damit nicht eo ipso erledigt — wird von Augustin besonders in seiner Predigt „ad infantes am Pfingsttage" d. h. zum Schlusse der Tauffeier, Serm. 272 (V, 1103 f.) ausgeführt. Er sagt da: hoc quod videtis in altari ... panis est et calix... Quod autem fides vestra postulat instruenda: panis est corpus Christi, calix sanguis Christi. Breviter quidem hoc dictum est, quod fidei forte sufficiat, sed fides instructionem desiderat ... Quomodo est panis corpus ejus? et calix, vel quod habet calix, quomodo est sanguis ejus? Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur fructum habet spiritualem. Corpus ergo Christi si vis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus: Vos autem estis corpus Christi et membra ... Ergo ... mysterium vestrum in mensa dominica positum est, mysterium vestrum accipitis ... Es genügt, im übrigen noch auf die große Erörterung über die christlichen sacrificia zu verweisen, die Augustin in dem Werke c. Faustum Manich. XX, 15 ff. (opp. VIII, 343 ff.) anstellt. Hier sind alle seine Gedanken darüber beisammen. Augustin will zeigen, daß die Manichäer nichts was zur „religio" gehört, in Wahrheit haben, nicht templum, nicht ara, nicht

sacrificium. Umgekehrt die Christen. Sie haben die einzige wirkliche victima, quam Christus obtulit. Unde jam Christiani peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant, sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi, 18. Nec sacrificia vertimus in agapes ... Agapes enim nostrae pauperes pascunt, sive frugibus, sive carnibus, 20. Folgt eine Erörterung über die oblatio sacrificii 5 zu Ehren der Heiligen. Das Opfer, das freilich zum wahren cultus, den die Griechen *λατρεία* nännten, gehöre, werde auch bei diesem Anlaß nur Gott dargebracht. Nie werde Faustus begreifen, was es eigentlich mit dem Opfer der Christen für ein Bewandtnis habe. Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur, in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur, 10 post adscensum Christi per sacramentum memoriae celebratur, 21. Daß dieses sacrificium die Gemeinde Christi als sein corpus einschließe und diese verpflichte, ihre corpora als hostia viva, sancta, Deo placens „hinzustellen", führt er noch in 22 aus. Reichlicher als über das Opfer im Abendmahl sind bei Augustin die Ausführungen über die Speise. Nach beiden Seiten ist das Abendmahl ein „sacramentum", aber Augustin 15 findet weniger Anlaß, es in der ersteren Richtung zu beleuchten, als in der letzteren.

Der Einfluß des Ambrosius und Augustin auf die Deutung des eucharistischen Opfers ist ein sehr großer. In bestimmtem Maße hat er sich zu jeder Zeit erhalten. Einzelne Dikta von ihnen sind immer wiederholt worden. Aber sie haben zumal auch die Stimmung beeinflußt. Die reiche subjektive Passionsmystik, die sich im Katholicismus an das Meß- 20 opfer anschließt, die Kräftigung des sittlichen Leidens- und Vervollkommnungswillens, als die seine andächtige Betrachtung von edleren Geistern dort noch immer empfunden wird, hängt hauptsächlich mit der ambrosianisch-augustinischen Tradition zusammen. — Ich übergehe die Theologen der beiden nächsten Jahrhunderte. Renz hat sie fast sämtlich unter Vergleichung besonders mit Augustin beleuchtet, den Gaudentius von Brescia, den Cassian, 25 Gennadius, Avitus, Cäsarius, Fulgentius u. a. Eigenartig ist die Theorie des Gaudentius, daß Christi geschichtlicher Leib schon eine Art von Kompendium aller Leiber gewesen sei. So werden die Menschen, die bei der Eucharistie das „exemplar passionis Christi" in Mund und Herz aufnehmen, alle in einem und demselben Akte „geheiligt". Das erinnert an den „perfectus homo" als veritas im Opfer Christi und der sacer- 30 dotes bei Ambrosius.

An der Wende zwischen patristischer und mittelalterlicher Zeit steht Gregor der Große, theologisch ohne Originalität, aber durch seine Stellung und nicht nur durch sie doch einer der wichtigsten Lehrer. Eine formale Zusammenfassung der kirchlichen Traditionen hat er ja freilich nicht veranstaltet. Aber in der populären, pastoralen Art, wie er mit vielen 35 Beispielen, am liebsten aus eigener Personenkenntnis und Erfahrung, die nach seinem Urteil praktisch bedeutsamsten Anschauungen litterarisch behandelt hat, ist er um so einflußreicher geworden. Er hat der guten Durchschnittsfrömmigkeit des Katholicismus die typischen Gedanken gewährt. Die offiziellen Dogmen treten in seinen Werken keineswegs besonders hervor. Was die Konzilien ausgemacht, was Rom anerkannt hat, ist für 40 ihn selbstverständlich von größter Heiligkeit, aber man sieht bei ihm, wie wenig das „Volk" davon begriffen hatte, wie wenig auch ein kluger Kirchenfürst für nötig hielt davon unter das Volk zu bringen. Dagegen spielen die Fragen des Kultus, der Hoffnung, der geistlichen Disziplin eine maßgebende Rolle für ihn als Prediger und Schriftsteller. Das „Opfer" wird nicht übersehen. Zwar auch ihm hat Gregor d. Gr. keine weitläufigen, 45 vollends keine systematischen Auseinandersetzungen gewidmet. Er streift es oft. Aber ex professo kommt er nur allenfalls in den Dialogi darauf zu sprechen, auch hier kurz genug. Es galt ihm ohne Frage für „ausgemacht", wie man davon zu denken habe. In den Homiliae in Evang., Lib. II, 37, 7 (opp. ed. Bened. I, 1631) handelt er von der Bedeutung des Meßopfers für die „absolutio", die Befreiung von den Wirkungen irgend 50 einer culpa. Man muß legationem ad Deum schicken, aber auch misericordiae opera ihm zeigen, vor allem aber: „mactemus in ara ejus hostias placationis". Singulariter namque, führt er das aus, ad absolutionem nostram oblata cum lacrymis et benignitate mentis sacri altaris hostia suffragatur, quia is, qui in se resurgens a mortuis jam non moritur, adhuc per hanc in suo mysterio pro 55 nobis iterum moritur. Nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus. Vor allem berühmt waren im Mittelalter die Bemerkungen in Dialog. Lib. IV, 58 u. 59 (opp. II, 472 f.). Er hat von dem Nutzen des Meßopfers für die abgeschiedenen Seelen, überhaupt auch für andere, z. B. Gefangene, gesprochen, meint nun aber, „seliger" sei es 60

doch liberum exire quam post vincula libertatem quaerere. So empfehle sich
gewiß, quotidiana Deo lacrymarum sacrificia, quotidianas carnis ejus et
sanguinis hostias immolare. Haec namque singulariter victima ab aeterno
interitu animam salvat, quae illam nobis mortem unigeniti per mysterium
reparat, qui ... in semetipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens, pro
nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. Ejus quippe
ibi corpus sumitur, ejus caro in populi salutem partitur, ejus sanguis
non jam in manus infidelium sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo
pensemus, quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra
passionem unigeniti filii imitatur. Quis enim fidelium habere dubium
possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem caelos aperiri, in
illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari,
terrena caelestibus jungi, unumque ex visibilibus atque invisibilibus fieri?
Freilich müssen, um wirklich durch dieses Opfer die absolutio zu erlangen, wir, die wir
passionis dominicae mysteria celebramus, auch imitari quod agimus. Man
hat hier die drastischesten Ausdrücke über das, was in der Messe mit Bezug auf Christus
geschehe, vor sich, die die alte Zeit kennt, und es ist doch kein Zweifel, daß Gregor d. Gr.
Christus nicht abermals irgend etwas „leiden" läßt. Der sakrifikale Akt als solcher voll-
zieht sich als eine imitatio. Eine Zergliederung der liturgischen Funktionen unter dem
Gesichtspunkt der imitatio nimmt Gregor auch nicht vor, sie liegt ihm nirgends am Herzen.
Alles ist noch einheitliche Anschauung. Höchstens in rhetorischer Weise bietet er zwischen-
durch eine das Detail zur Ausmalung verwendende Phrase. — Hase meint (Polemik⁴,
S. 423), die katholische Kirche unterscheide „seit Gregor d. Gr." das Abendmahl „als
Sakrament und als Opfer". Ich habe keine Stelle gefunden, die es bewiese, daß Gregor
das mit direkten Worten oder in der Sache mehr thue, als schon längst üblich war. Einen
Markstein bedeutet er keinesfalls. Im Gegenteil redet er gerade auch an der aus den Dialogen
mitgeteilten Stelle ja so, daß er unwillkürlich aus dem Gedanken vom sacrificium in
den vom „Sakrament", der communio, übergeht. Neben ihm mag Isidor von Sevilla
hier nur genannt sein, um (z. B. wider Renz) zu bemerken, daß man diesem Manne zu
viel Ehre anthut, wenn man bei ihm irgendwo eine durchdachte „Theorie" sucht. Seine
Äußerungen über das Opfer in Etym. VI, 19 (opp. ed. Arevalo, tom. III) und in
De offic. I, 15 (tom. IV) sind dürftig und unklar. Etym. l. c. Nr. 38 definiert er:
„sacrificium" dictum quasi „sacrum factum". Er faßt die ganze Meßhandlung
als in sich zusammengehörige. Ob er sie sacramentum oder sacrificium nennt, gilt
ihm gleich. Das ist bei ihm doch nicht nur Ungeschick, sondern zugleich der Stimmung
der Zeit entsprechend, die freilich in der Nießung noch den eigentlichen Höhepunkt und
Zweck der Feier sah.

Im Morgenlande treffen wir in der Zeit von 300—600 keine irgendwie wesentlich
von denen des Abendlandes abweichenden Gedanken. Verhältnismäßig eingehend hat
Eusebius von Caesarea die sakrifizielle Seite der Eucharistie beleuchtet. Steitz konstruiert
(X, 97 ff.) in verschiedenen Beziehungen bei ihm „Fortschritte" des Gedankens. Ich zweifele,
ob sein Scharfsinn nicht zuviel sieht. Die wichtigste Ausführung des Eusebius findet sich
in Dem. evang. I, 10 (MSG XXII, 84 ff.). Wie eine völlig selbstverständliche tritt
bei ihm die Auffassung der Eucharistie als eines propitiatorischen Opferaktes auf. War
Christus am Kreuze das wahre geweissagte Sühnopfer für die Heiden und Juden, so
gewinnen beide als Christen die Vergebung ihrer Sünden *εἰκότως τὴν τοῦ σώματος
αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος ὑπόμνησιν δσημέραι ἐπιτελοῦντες*, 88 C. Christi Opfer als
solches war unwiederholbar, aber *ἀντὶ θυσίας* hat er uns befohlen eine *μνήμη* desselben
θεῷ διηνεκῶς προσφέρειν, 89 B. Nach Steitz würde Eusebius keine Bedenken tragen,
im weiteren zu behaupten, durch David habe die Kirche gelernt, statt der alten Opfer
τὴν ἔνσαρκον τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν καὶ τὸ αὐτοῦ σῶμα Gott „stets darzubringen".
Wenn Eusebius wirklich so vom eucharistischen Opfer reden sollte, brauchte das vielleicht
gar nicht aufzufallen. Allein Steitz hat die Stelle (89 C) zu Unrecht geltend gemacht.
Die Worte sind von ihm leicht gemodelt, wohl nach einem ungenauen Excerpt: Eusebius
spricht von dem Golgatha-Opfer. Sogleich nachher, 89 D, geht er allerdings wieder auf
das eucharistische Opfer über. Aber da heißt es auch wieder, es sei uns geboten *τούτου
δῆτα τοῦ θύματος τὴν μνήμην ἐπὶ τραπέζης ἐκτελεῖν διὰ συμβόλων τοῦ σώματος
αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος*. Mag es mit der Darbietung des Fleisches und
Blutes als *τροφή* bei Eusebius anders stehen, sofern die Feier *θυσία* ist, denkt er nur
an eine „Repräsentation". Bemerkenswert ist noch, was Steitz auch hervorhebt, daß Eusebius

den eigentlich liturgischen Opferakt lediglich als Hierurgie würdigt. Erst den Räucherakt daneben und dabei deutet er auf ein Selbstopfer der Christen: *οὐκοῦν καὶ θύομεν καὶ θυμιῶμεν, τότε μὲν τὴν μνήμην τοῦ μεγάλου θύματος κατὰ τὰ πρὸς αὐτοῦ παραδοθέντα μυστήρια ἐπιτελοῦντες ... τότε δὲ σφὰς αὐτοὺς ὅλῳ καθιεροῦντες αὐτῷ*, 92 D.

Manches Material für die Opferlehre enthalten die Apostolischen Konstitutionen, die in ihrer jetzigen Form in das 4. Jahrhundert gehören werden, zum Teil jedoch viel ältere Quellen verarbeiten. Die *δῶρα* sind in ihnen geregelte Abgaben, II, 25; sie dienen der Eucharistie, aber auch dem Unterhalt des Klerus und der Witwen, welch letztere wiederholt das *θυσιαστήριον* der Gemeinde heißen, II, 26; III, 6; 14; IV, 3. Die *προσφορὰ τῆς εὐχαριστίας* II, 57 (ed. Lagarde S. 87, 9) muß auf die *δῶρα* Bezug haben, denn hernach folgt erst die *θυσία* im besonderen, S. 88, 1. In Lib. VIII, 12 haben wir die erste volle Opferliturgie. Es ist ersichtlich, daß darin noch die ganze Handlung, wie bei Justin, einheitlich als *θυσία* gedacht ist, innerhalb deren die *προσφορά* eine Sonderstellung einnimmt, jedoch proleptisch schon zum *σῶμα Χριστοῦ* Beziehung hat (so unzweifelhaft auch II, 57). Mich bestärkt diese Beobachtung in meiner Ueberzeugung, daß diese Liturgie Formeln verwendet, die bis ins 2. Jahrhundert zurückreichen (vgl. mein Werk „D. apost. Symbol“ II, 348 ff., 536 ff.). Die Darbringung des Leibes und Blutes bedeutet auch „Dank“. An das Opfer schließt sich eine allgemeine, geordnete Kommunion an VIII, 13; II, 57.

Cyrill von Jerusalem handelt in Catech. myst. IV (MSG XXXIII, 1097 ff.) vom Altar als Tisch, vom Abendmahl als Speise, in V, wo er die einzelnen Akte kurz durchgeht, spricht er erst vom *θυσιαστήριον* und von der *θυσία*. Nachdem die Epiklese geschehen ist, sind ihm die Elemente eine *πνευματικὴ θυσία*, die er zugleich praktisch als *θυσία ἱλασμοῦ* bezeichnet, c. 8. *Τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας*, c. 9, bitten wir für die Kirche, die Obrigkeit ꝛc., auch für die Abgeschiedenen. Daß zumal auch für die letzteren dieses Gebet von hohem Werte sei, erörtert Cyrill in c. 10 mit einem Vergleich. Wenn Freunde für einen Verbannten einen *στέφανος* flechten und dem König überreichen, sollte dieser da nicht jenem die Strafe erlassen? Wir flechten Gott keinen Kranz für die Entschlafenen, aber wir opfern (*προφέρομεν*) ihm *Χριστὸν ἐσφαγμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων, ἐξιλεούμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φιλάνθρωπον θεόν*. Hier findet sich in der That ein so drastischer Ausdruck, wie Steitz ihn bei Eusebius irrigerweise notierte. Eine Theorie über die Art, „wie“ das Opfer eigentlich geschehe, wird man bei Cyrill so vergeblich suchen, wie bei Eusebius und den andern Vätern der Zeit. Man überzeugt sich bald, daß im Morgenland mehr noch als im Abendland der Gedanke vom Abendmahl als Speise in der Reflexion überwiegt. Vielleicht nicht im Interesse. Wie weit letzteres ging, ist schwer zu sagen. Zweifellos reichte es weiter, als die Theologie verrät. Die Liturgien, die Entwickelung der einzelnen Akte darin, speziell in der sog. Liturgie des Chrysostomus, reden eine Sprache für sich. Die Lehre von der Abendmahlsspeise steht im engsten Kontakte mit der theologischen Bearbeitung der Christologie. Das ist ja längst erkannt worden. Ich finde nicht, daß die Lehre vom Opfer in denselben Beziehungen wachse, schwanke, sich schließlich fixiere, wie die von dem Inhalte und den Wirkungen der heiligen Nahrung. Der Gedanke des *μυστήριον* befaßt beide Momente. Allein die Reflexion oder Intuition ist kaum irgendwo ergiebig, wenn der Gedanke des Opferakts, der *προσφορά* und *θυσία* als solcher, berührt wird. Länger, scheint mir, als im Abendlande, erhält sich eine Erinnerung an die „Opfer-Mahlzeiten“. Aber das ist nur im Worte eine Klammer für die *τροφή* im Verhältnis zu *θυσία*. Was ein Opfer eigentlich bedeute, was im Abendmahl das Opfermäßige sei, wird selten erörtert. Manches klingt mehr, manches weniger „memoriell“. Im Grunde ist nie ein Zweifel, daß es nur rhetorischer Schwung ist, wenn die Handlung am Altar verselbstständigt erscheint. Hbr 10, 12 ist nie vergessen worden.

Die Unterschiede der verschiedenen Schulen, der alexandrinischen und antiochenischen, schwinden in der Lehre von der *θυσία* als Akt. Hüben und drüben ist ein und dieselbe Stimmung in dieser Beziehung. Steitz hat, wie das bei seinem umfassenderen Thema auch nötig war, die großen Kappadozier einzeln behandelt; er behauptet, daß bei Gregor von Nazianz die sakrifizielle Seite meist in den Vordergrund trete (X, 133). Bei ihm begegne zum erstenmale die Bezeichnung des geweihten Brotes und Weines als *ἀντίτυπα τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος*, „sie fällt lediglich in die Sphäre des Opfers als Gedächtnisfeier des Leidens Christi“. In der Opferhandlung werde nach Gregor doch nicht nur Gott, sondern auch der Gemeinde das Bild des leidenden und sterbenden

Christus vor Augen gestellt, „um sie zu allem zu bewegen, was diese Erwägung in den menschlichen Herzen hervorzurufen geeignet ist.“ Die ambrosianisch-augustinischen Gedanken hat er doch nicht erreicht.

Ich verweile etwas näher bei Chrysostomus. Von wem oder seit wann dieser den Beinamen des Doctor eucharistiae empfangen hat, sagt weder Naegle, noch Bardenhewer (KKL VI, 1632). Steitz (X, 469) hebt hervor, daß bei ihm der alte Name *εὐχαριστία* „selten auftauche.“ Das bestätigt die Erörterung bei Naegle, S. 8 ff. Ein besonderes Werk über die Eucharistie hat Chrysostomus nicht geschrieben. Es giebt überhaupt, abgesehen von Predigten, vor den Erzeugnissen der mystagogischen Litteratur kein solches, weder im Abendland, noch im Morgenland. Die exegetische Beschäftigung mit den einschlagenden Bibelstellen hat am öftesten den Anlaß geboten, von der Eucharistie, auch vom Opfer, zu handeln. Im Zusammenhang homiletischer Kommentarwerke trifft man auch bei Chrysostomus die Haupterörterungen. Eine Menge Einzeläußerungen umgeben diese. Naegles fleißiges Buch kann trotz seiner „römischen“ Schranken mit Nutzen verwertet werden. Auch dem Chrysostomus ist der Gedanke des *μυστήριον* im allgemeinen und in ihm der der *τροφή* wichtiger oder jedenfalls ausgiebiger als der der *θυσία*. Ich hebe heraus, was als relativ eigenartig bei ihm erscheint. Das ist vor allem die Neigung, das Blut Christi auf dem Altar mit Ausdrücken, die vom irdischen entlehnt sind, zu schildern. Chrysostomus läßt mit Vorliebe das eucharistische Blut den Altar oder den Genießenden die Zunge „röten“, [*φοινίσσειν*] vgl. Hom. XXIV in 1. Cor., Nr. 1 (MSG LXI, 200) ferner Hom. LXXXII in Matth., Nr. 5 (MSG LVIII, 743) De sacerd. III, 4 (MSG XLVIII, 642), ad Illum. Catech. II, 2 (MSG XLIX, 234). Das Abendmahls-„Blut“ entflammt überhaupt besonders seine Phantasie; s. den Hymnus Hom. XLVII in Joann. Nr. 4 (MSG LIX, 261). Mit dem Realismus, wie er auch das das Brot als den irdischen Leib schildert, scheint es mir zusammenzuhängen, daß bei Chrysostomus für die *θυσία* der Kirche das Epitheton *φρικώδης, φοβερά* etc. prävaliert. Es ist vor ihm viel seltener, als bei ihm und nachher, daß gerade solche Beiworte, die besonders stark die Empfindung eines *ἄρρητον* mit Bezug auf das Brot und den Wein zum Ausdruck bringen, sich bei den Griechen finden. Chrysostomus empfindet eben selbst aufs deutlichste das Ungeheuerliche, daß ein wirklicher Leib und wahrhaftes Blut da gegenwärtig sei, wo anscheinend Brot und Wein sind. Er fühlt tief den Schauer dieser Vorstellung. Wir begegnen der Reflexion auf den horror cruoris mit Bezug auf den Becher zuerst im Abendlande, in der pseudo-ambrosianischen Schrift de sacramentis (Anfang des 5. Jahrhunderts), VI, 3 (opp. Ambrosii IV, 498). Aber während hier betont wird, wie wohlthuend es sei, daß uns das Blut doch nur in einer similitudo gereicht werde, hebt Chrysostomus vielmehr bloß hervor, daß Christus ja sein eigenes Blut selbst als erster getrunken habe (Hom. LXXXII in Matth. Nr. 1 a. a. O. 739); es ist ihm eben gar nicht darum zu thun, die Differenz der beiden Opfer zum Bewußtsein zu bringen, vielmehr umgekehrt sie für die geistige Intuition verschwinden zu lassen. Gemessen an späteren Theorien über eine „Tötung“ Christi im eucharistischen Opfer, eine „Destruktion“, der er sich darin aussetze, sind die Gedanken des Chrysostomus doch noch sehr schlicht. Mehr als rhetorisches Pathos vermag ich in seinen Schilderungen nicht zu sehen, dogmatische Theorie sind sie nicht. Es ist irrtümlich, wenn Naegle die Identifizierung des Kreuzesopfers und des eucharistischen begrifflich nimmt. „Begrifflich“ ist dieses dem Chrysostomus nur *ἀνάμνησις*, vgl. z. B. Hom. XXVII in 1. Cor. Nr. 4 (a. a. O. 229 f.), für die wirkliche *εὐεργεσία* des Kreuzes ist es nur ein *μνημόσυνον ἐν μυστηρίῳ*, Hom. LXXXII in Matth. Nr. 1 (a. a. O. 739 f.). Insofern das Golgatha-Opfer in Betracht kommt, handelt es sich im eucharistischen nur um *σύμβολα* (in Matth. l. c.). Es „geschieht“ nichts an Christo. Man muß nur wieder die Frage ausschalten, wie es mit Realismus und Symbolismus in Bezug auf die Wandelungsidee stehe. Das „Wunder“ im Opfer gilt eigentlich nicht dem Opfer, sondern der hl. Speise. Allenfalls kann man sagen, daß Chrysostomus, wo er auf den „Opfergegenstand“ reflektiere, lebhafter als sonst üblich, das Wunder veranschauliche. Die „Opferhandlung“ nimmt nur geistigen Bezug auf Golgatha. In Hom. XVII in Hebr., Nr. 3 (MSG LXIII, 131), wo Chrysostomus aufs nächste daran herangeht, die beiden Opfer als ein und dasselbe darzuthun, schließt er doch, nachdem er noch einmal gesagt: *οὐκ ἄλλην θυσίαν, καθάπερ ὁ ἀρχιερεὺς τότε, ἀλλὰ τὴν αὐτὴν ἀεὶ ποιοῦμεν*, mit der gewissermaßen wie eine Korrektur erscheinenden Wendung: *μᾶλλον δὲ ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας*. Danach sind auch Stellen, wie sie Naegle S. 193 beibringt, zu würdigen. So kann Chrysostomus auch die Inkongruenz beider Opfer, die „Unblutigkeit“ des eucharistischen,

betonen. Bei ihm tritt uns übrigens zuerst deutlich die Entwickelung desjenigen Prozesses entgegen, der schließlich fast zu einer Ablösung des kirchlichen „Opferakts“ von der kirchlichen „Opfermahlzeit“, der Messe von der Kommunion, geführt hat. Bekannt ist seine Klage in Hom. III in Eph., Nr. 4 (MSG LXII, 29) über das Wegbleiben so vieler von der täglichen Liturgie: *εἰκῆ* (frustra) *θυσία καθημερινή, εἰκῆ παρεστήκαμεν τῷ θυσιαστηρίῳ, οὐδεὶς ὁ μετέχων*. Aufs dringlichste redet Chrysostomus davon, daß man doch nicht bloß der Predigt, sondern der Liturgie, allen ihren Stücken, auch den Gebeten, beiwohnen solle, nur dann habe das „Opfer“ wirklich die Kraft, Sühne zu erlangen, De incomprehens. Dei nat. III, 6 (MSG XLVIII, 725 f.). Andererseits sieht man, daß manche zwar zum Opferakt erschienen, aber die Kommunion gering taxierten, sie zum Teil unter Vorwänden (*οὐκ ἄξιός εἰμι* — Chrysostomus behandelt diese Rechtfertigung deutlich nur wie einen geistlich klingenden Vorwand) vermieden, Hom. III in Eph. l. c. Also schon ziemlich moderne Zustände! (Vgl. übrigens schon Can. 2 der Enkäniensynode zu Antiochia, 341). Daß Chrysostomus die *θυσία* und die Kommunion, *μετάληψις*, „an sich“ als zwei trennbare Akte, das „Opfer“ begrifflich als eine rein „priesterliche“ Handlung ansieht, ist klar. — Nur erwähnen will ich hier noch die Stelle Hom. XVIII in Hebr., Nr. 1 (a. a. O. 135), wo Chrysostomus *προσφορά* und *θυσία* unterscheidet: jene bedeutet ihm das, was „außer dem Opfer“ etwa Gott dargebracht wird.

Es lohnt sich nicht, über Chrysostomus hinaus auf einzelne Theologen einzugehen. Der Pseudo-Areopagite und Johannes von Damaskus, der angesehenste Mystagoge und der normgebende Dogmatiker der orientalischen Kirche, haben beide keine Lehre vom Opfer als solchem! Für beide liegt der Schwerpunkt oder die Schwierigkeit der Deutung und ideellen Würdigung der Eucharistie in den Gedanken über das essentielle Verhältnis des Brotes und Weines zum wirklichen Leibe Christi und über die Wirkung der hl. Feier auf uns. Das hat die Opfer**feier** nicht beeinflußt. Aber die Opfer**lehre** hat nachher sich kaum fortentwickeln können.

4. **Mittelalterliche Theorien.** Wir haben nach dem zuletzt bemerkten fortan eigentlich nur noch das Abendland zu berücksichtigen. Die mystagogische Theologie, die spirituale Ausdeutung der Riten, hat im Morgenlande natürlich auch die Formen der *θυσία* nicht dauernd übersehen. Sie hat der Liturgie überhaupt den Gedanken untergelegt, in ihrem Gang das Leben Jesu zu veranschaulichen und deshalb auf ihrem Höhepunkt den Herrn zu „opfern“. Auf das Detail einzugehen bietet kein Interesse. Nur der Gedanke des Opfers überhaupt, hat für die Liturgie dogmatische Geltung, im einzelnen giebt es höchstens eine Stimmung in Bezug auf erlaubte oder unerlaubte Gedanken. Das zeigt z. B. der Streit des Soterichos Panteugonos in Konstantinopel im 12. Jahrhundert, der kurz erwähnt sein mag. Derselbe knüpft daran an, daß Christus in der Liturgie auch als „Empfänger“ des Opfers angesprochen wird, nicht nur als *προσφέρων καὶ προσφερόμενος*. Das konnte auf Nestorianismus gedeutet werden und Soterichos zog in bestimmter, persönlich polemisch bedingter Situation in Zweifel, ob das, was die Liturgie hier sage, vom Kreuzesopfer gelte. Er war bereit, die Anrede für das liturgische Opfer als solches gelten zu lassen, aber er wollte dann hier einesteils daran denken, daß die *θυσία* in der Eucharistie das *σωτήριον πάθος* nur *φανταστικῶς ἢ μᾶλλον εἰπεῖν εἰκονικῶς* „erneuere“, andernteils meinte er, daß das, was wirklich in der Liturgie Gott und Christus dargebracht werde, die Gemeinde selbst sei. Man kann kaum umhin zu denken, daß Soterichos, ein gelehrter Mann, Augustin kenne. Auch Steitz (XIII, 32 ff.) hat sich an diesen erinnert gesehen. Ganz verschollen war auch im Orient der Gedanke, daß das *σῶμα Χριστοῦ* die *ἐκκλησία* repräsentiere, nicht; die Exegese der Korintherbriefe erweckte immer wieder desbezügliche Reminiscenzen, man findet ihn zwischendurch selbst von Chrysostomus erörtert. Aber in der dezidierten Art, wie Soterichos ihn aufnahm, und gar mit so starker Betonung des „bildlichen“ Charakters der eucharistischen Feier, widersprach er dem lebendigen Empfinden der Zeit zu sehr, als daß er hätte Erfolg haben können. Eine Synode verurteilte die Gedanken des Soterichos auf schärfstste, ohne selbst eine bestimmte Opfertheorie zu geben. — Vielleicht ist auch Nikolaos Kabasilas nicht ganz zu übergehen. Er verrät den Einfluß abendländischer Scholastik. Solcher ist bis in die Gegenwart immer einmal wieder zu bemerken. Kabasilas (14. Jahrh., Metropolit von Thessalonich: s. d. A. über ihn Bd IX, S. 667) ist, mit Renz zu reden, der erste, der die „ratio actus sacrificalis untersucht“. Das ist in der That ein eigentümliches Interesse, welches seine *Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας* (MSG CL, 363 ff.) bietet. Kabasilas behandelt in dem weitläufigen Werk in mystagogischer Weise alle Details der Liturgie. Er hebt an mit der Frage *τί βούλεται καθόλου ὁλόκαυστον*, c. 1, wo er doch nicht etwa

eine allgemeine Erörterung der Idee eines Opfers anstellt, wie sie z. B. Eusebius voranschickt und wie auch Chrysostomus sie öfters bietet. Kabasilas geht vielmehr sofort auf das eucharistische Opfer ein, um zu konstatieren, daß dessen *τέλος* kein anderes sei als *τὸ τοὺς πιστοὺς ἁγιασθῆναι ... ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ τὰ τοιαῦτα λαβόντας*. In c. 32 kommt er auf die Frage *περὶ τῆς θυσίας αὐτῆς καὶ τί ἐστι τὸ δεχόμενον τὴν θυσίαν*. Nötig scheint ihm eine Untersuchung darüber, da es sich ja doch nicht um einen bloßen *τύπος θυσίας* und keine bloße *εἰκὼν αἵματος* handele, sondern eine wahre Schlachtung. Nicht das ist das Mysterium, daß wir *ἄρτον σφαττόμενον* sähen, sondern *τὸν ἀμνὸν τοῦ θεοῦ τὸν αἴροντα τῇ σφαγῇ τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου*. Aber das *σῶμα κυριακόν* kann doch nicht mehr geopfert werden, *οὐδὲ γὰρ σφαγῆναι ἢ πληγῆναι δύναται, ἀκήρατον ἤδη καὶ ἀθάνατον γενόμενον*. Was ist da also zu sagen? Kabasilas entscheidet, daß das *ἁγιάζειν*, das das Brot in das *σῶμα* verwandelt, eo ipso auch das Schlachten und Opfern sei und führt das in subtilem Vergleich mit dem Tieropfer aus. Nicht die Antwort, sondern die Fragstellung ist von einem gewissen Interesse.

Ist die Lehre vom liturgischen Opfer im Morgenlande zum Stillstand gekommen, so ergiebt sich auch im Abendlande wenigstens im Mittelalter noch keine wesentliche Verschiebung der theologischen Behandlung der Messe. Renz in seinem gelehrten Buche, dem wir von protestantischer Seite zunächst noch keines zur Seite stellen können, hat das, glaube ich, überzeugend dargethan. Die Scholastik bringt vorderhand nur eine Systematisierung der vorhandenen Vorstellungen. Aber es treten im Abendland gewisse praktische Faktoren stärker hervor als im Morgenland, die Renz nicht würdigt. Und doch hängt mit ihnen in weitem Maße die Entgleisung der Lehre von der Messe zusammen, die Renz, im katholischen Sinn die Vätertradition als das rechte Geleise betrachtend, in späterer Zeit konstatiert und beklagt.

Es mußte auf die Schätzung des Meßopfers degenerierend wirken, daß man begann, dasselbe nicht mehr bloß mit dem Gedanken an die Sünde darzubringen, sondern in beliebiger persönlicher Zwecksetzung. Bei Gregor d. Gr. tritt das schon in den Beispielen vom Werte der Messe wie ein geläufiger Gedanke auf. In dem nach ihm benannten, auch sicher großenteils auf ihn zurückgehenden Sakramentar „finden sich Messen bei Viehseuchen, anhaltender Trockenheit und Nässe, Gewittern, Kriegszeiten, Krankheiten. Man hoffte dadurch dem König Heil, einem Klosterverein leibliches und geistliches Wohl, dem Priester Kraft und Segen für seine Amtsführung, dem Reisenden glückliche Heimkehr, den Bedrückten Hilfe gegen ihre Feinde, insbesondere gegen ungerechte Richter zu wirken" (Steitz). Mit der Vielheit der Anliegen stieg das Bedürfnis an die Zahl der Messen. Auch ein Geist des Rechnens kam auf. Bloß eine Messe galt nicht mehr viel. Ein wichtiges Gesuch bei Gott glaubte man durch zahlreiche und spezielle Messen unterstützen zu können. „In der alten Kirche wurde das Abendmahl meist nur Sonntags und an den Anniversarien der Märtyrer gehalten, nur in einzelnen Landeskirchen, wie der nordafrikanischen, fanden tägliche Kommunionen statt." Die letztere Sitte verbreitete sich doch bald. Aber erst im 5. Jahrhundert bemerken wir mehrere Messen an einem Tage. Leo d. Gr. will sie bei zu großem Zudrang gelten lassen; Ep. IX, al. XI, 2 (Steitz). Im 8. und 9. Jahrhundert steigert sich die Zahl der Messen besonders, da die Kapellen und Oratorien, ebenso die Altäre zu Ehren der Heiligen stark vermehrt wurden. Zu gleicher Zeit sank die Teilnahme des Volkes an ihnen immer mehr. Der Genuß der hl. Elemente war ihm unheimlich geworden und es gab der Messen zu viele. Steitz meint (PRE.^{3} IX, 625), die Kirche habe zum Teil versucht den „Privatmessen", d. h. eben den Messen ohne „Volk", zu wehren. Er beruft sich auf Theodulf von Orleans, der in seinem Kapitular von 797 c. 7, ebenso wie die Mainzer Synode 813 c. 43, die Pariser 829 c. 48, „selbst das pseudoisidorische Dekretale Anaklets bei Gratian III, dist. 2 c. 10", laut dagegen protestiert habe. Er irrt sich, wie man beim Nachschlagen der Stellen erkennen wird (s. für Theodulf Mansi XIII 996, für die Konzilien ib. XIV, 74 und 567, für Pseudo-Isidor Hinschius S. 70, bezw. auch Gratian, Decretum, ed. Lugdun. 1534, S. 1917); es handelt sich um die missae solitariae, bei denen der Priester nicht einmal einen Ministranten neben sich hatte. Walafrid Strabo (Abt von der Reichenau, gest. 845) rechtfertigt, wie Steitz übrigens selbst bemerkt, vielmehr theologisch die Privatmessen (de reb. eccl. c. 22). Das Aufkommen dieser letzteren Messen hat dem Opfer im Katholicismus vollends ein rein hierurgisches Gepräge verschafft. Die griechische Kirche ist in Beziehung auf die „Zahl" der Messen auch „zurückgeblieben." Sie kennt die Privatmesse nicht. Auch gestattet sie an Einem Tage nur Eine Messe. Dem entspricht es, daß sie in jeder Kirche nur Einen Altar hat. Die römische Kirche hat in allen größeren Kirchen

einen Hauptaltar und eine manchmal sehr große Zahl von Nebenaltären. Sie gestattete bis ins 12. Jahrhundert, daß ein Priester wiederholt an einem Tage das Opfer celebriere, seither darf ein Priester auch in ihr für gewöhnlich nur einmal, unter bestimmt geregelten Umständen zweimal (zu Weihnachten dreimal) die Messe halten. Auch darf nach 12 Uhr mittags keine Messe mehr gefeiert werden. Das hat die Zahl der Messen auch in ihr immerhin mehr eingeschränkt. Dennoch hat sich in ihr zumal die Sitte eines „Messehörens" ohne zu kommunizieren sehr festgesetzt. Wie sehr Messe und Kommunion in ihr auseinder-getreten sind, zeigt sich daran, daß sich in ihr auch umgekehrt eine Kommunion außer der Messe herausgebildet hat (s. A. „Kommunion" KRE[2] III, 722). Nur der celebrierende Priester hat stets selbst zu kommunizieren.

Man kann es interessant finden, daß die theologische Beschäftigung mit der Messe in all dieser Zeit Opfer und Kommunion zusammen behandelt und den Gedanken der letzteren immer noch stark bevorzugt. Das kommt daher, daß dieselbe sich auf das Ritual stützt, welches die beiden Momente nie gesondert hat. Mag es für die Empfindung nicht nur des Volks, sondern offenbar auch der Priester spätestens seit dem Beginn des Mittelalters, so stehen, daß es eigentlich zwei Feiern seien, die der Messe und die Kommunion, kultisch technisch führt jede Messe bis auf den Punkt, wo die Kommunion des Volks einsetzen sollte. Ich übergehe wie bei den Griechen die bloß rubrizistischen expositiones missae. So die des Amalarius von Metz (im 3. Buche seines Werkes de eccl. offic.; Max. Bibl. patr. XIV), die auf mystische Erläuterungen ausgeht. Bei ihm überwiegt dogmatisch durchaus der Gedanke an die heilige Speise, deren Herstellung und Genuß als die sachlich zusammenfassende Grundidee der Feier erscheint. Von Innocenz III. bezw. seinen Libri VI mysteriorum missae (opp. Coloniae 1675, I, 318 ff.), die größtenteils auch nur magere geistliche Erklärungen geben, ist zu erwähnen, daß sie in Lib. III das sacrificium, in IV das sacramentum behandeln, freilich die beiden Begriffe keineswegs strikt scheidend; s. besonders V, 11, S. 404. Indem Innocenz zum Schlusse auch den Namen missa bespricht VI, 12, S. 416, meint er, daß sowohl das ministerium, die Feier, als das mysterium, die Sache, so heiße, jenes als das officium quod profertur, diese als das sacrificium quod offertur. Das sacrificium i. e. hostia heiße so, quasi transmissa primum nobis a patre ut esset nobiscum, postea patri a nobis ut intercedat pro nobis ad ipsum. Daß dem Innocenz das sacramentum als sacrificium eine commemoratio ist, ergiebt sicher IV, 43, S. 394. Allerdings eine solche auf Grund der transsubstantiatio, die gerade er ja 1215 auf der Lateransynode dogmatisch proklamieren ließ. Bemerkenswert ist, daß Innocenz, so subtil er jede einzelne Handlung des Priesters ins Auge faßt, sich ganz im allgemeinen daran genügen läßt, daß „in hoc sacramento quotidie mortis Christi memoria renovatur". Keine Spur von Fragen danach, worin diese „memoria" etwa rituell zu Tage trete, oder wie sie zu „denken" sei.

Von Dogmatikern werde ich nur Petrus Lombardus, Albertus Magnus und Thomas von Aquino vorführen. Der erstere streift das Opfer in der Eucharistie überhaupt kaum! Vgl. Lib. IV, Dist. 12 u. 13. In 12 G. wirft Petrus die Frage auf, si illud, nämlich das sacramentum eucharistiae, sit sacrificium et si saepius immolatur Christus. Er bejaht das und will „proprie" von sacrificium vel immolatio geredet wissen; er stellt ausdrücklich fest, „esse" sacrificium „et dici" quod agitur in altari. Es bleibt doch dabei, daß Christus aliter am Kreuze, aliter nunc bezw. quotidie geopfert werde. Denn das tägliche Opfer geschieht „in sacramento" und dieses ist „recordatio" illius (sacrificii) quod factum est semel, es ist als solches „memoria et repraesentatio veri sacrificii". Es wird uns schwer nachzuempfinden, was die Scholastiker in Übereinstimmung mit ihren Meistern, den „Vätern", unter den Worten memoria, repraesentatio etc. sich vergegenwärtigten. Sie üben auch nicht immer den gleichen Sprachgebrauch. Es ist ihnen möglich, die repraesentatio und die veritas sich gegenüberzustellen und es ist ihnen möglich, die repraesentatio als eine besondere Art der veritas zu verstehen. Wie der Lombarde das, was in der hl. Handlung „geschieht", auf das corpus Christi anwendet, mag man in 12 B de fractione et partitione nachlesen. Es wird nur dem Brote etwas „angethan", nur der species „geschieht" das Brechen, wiewohl non sit ibi alia substantia quam Christi — der letztere hat „sacramentaliter" an dem Teil, was der species geschieht, d. h. er „erscheint" jetzt als „gebrochen". Was die Kraft des Meßopfers betrifft, so sagt Petrus in 12 G nur kurz, daß es die „remissio scilicet peccatorum venialium" und übrigens eine perfectio virtutis vermittele.

Albert denkt wie der Lombarde. Ich lasse mir genügen an seinem ausführlichen Kommentar zu den Sentenzen des letzteren (in der Lugdunenser Gesamtausgabe seiner Werke, t. XIV—XVI). Die Subtilität der Fragstellungen und solutiones ist der des Lombarden weit überlegen, sie überbietet auch die des Thomas. In Art. 10 zu Lib. IV Sentent. Dist. 13 (a. a. O. XVI, 195 ff.) erörtert Albert z. B. auch die Frage, die später noch mannigfach eine Rolle gespielt hat: quomodo totum corpus Christi sub tantilla forma contineatur in sacramento, ohne sie, wie es eben später geschehen, mit der Opferfrage in Verbindung zu bringen. Ich greife hier nur noch Art. 23 (an Christus immolatur in omni [= in quotidiano] sacrificio, S. 209) heraus, weil Steitz daraus einen Satz verwertet hat, der ihm den „Realismus" der Opfervorstellung des Albert zu belegen scheint, nämlich: Dicendum quod immolatio nostra non tantum est repraesentatio, sed immolatio vera, i. e. rei immolatae oblatio per manus sacerdotum. Albert unterscheidet die immolatio von dem sacrificium: „Immolatio dicit actum oblationis ex parte rei oblatae, et sacrificium dicit eundem actum ex parte effectus." Spezieller sagt er hernach: immolatio proprie est oblatio occisi ad cultum Dei. Er meint danach sagen zu dürfen: cum ex parte rei oblatae semper maneat oblatio pro nobis et oblata et offerenda, semper immolamus et semper sacrificamus. Es handelt sich darum, daß der occisus Christus kraft der Transsubstantiation als solcher stets im Brot als „res" so gegenwärtig wird, wie er am Kreuze offeriert „ist", und somit immer neu „vere" offeriert werden kann. Es ist nur eine andere Redefigur, wenn Albert sagt, daß er „verissime omni die immolatur", da eben die oblatio im Meßopfer mit dem Christus vere occisus geschieht. Auch „sacrificium" ist im analogen Sinn der „immolierte" und in der Messe „offerierte" Christus stets vere, da der actus oblationis stets den „Effekt" bei Gott hat, daß er die res oblata als sacrificium annimmt, woraufhin er gewährt, was eben ein sacrificium bei ihm erreicht (remissio peccatorum). Steitz meint, Albert lasse Christus im Meßopfer stets wieder „immoliert" werden. Aber er wird vielmehr als der immolatus = occisus (in cruce) nur immer „offeriert". Für Albert ist das Opfer als „Akt" so sicher nur recordatio wie für den Lombarden.

Was Thomas betrifft, so sagt Steitz, daß bei ihm „die Begriffe sacrificium und sacramentum zuerst in ihrer ganzen Schärfe auseinandertreten". Das ist richtig, kann aber mißverstanden werden. Thomas ist nicht der Meinung, daß die Eucharistie zwei Teile, sondern nur, daß sie zwei Seiten habe. Ferner wendet er nicht etwa besondere Ausführungen daran, dies prinzipiell zu beweisen, sondern er setzt es als ausgemacht, als jedem Gläubigen bekannt, voraus und greift auf diese Unterscheidung einigemale dann zurück, wenn es ihm am leichtesten dünkt, damit gewisse Schwierigkeiten zu beheben. Wenn er auf Fragen stößt, die ihm unklar erscheinen, weil dabei die beiden Seiten der Eucharistie nicht genügend unterschieden seien, so bemerkt er, daß eben sacrificium und sacramentum an dieser Feier nicht zwar sachlich, aber logisch auseinanderzuhalten seien.

In Pars III der Summa theologica, Quaest. 73—83 (Parmeser Ausgabe vol. IV, 332—403) hat Thomas alle Fragen, die sich für ihn an die Eucharistie knüpfen (nicht bloß die dogmatischen im engeren Sinn, sondern auch viele rituelle, disziplinare u. dgl.) erörtert. Eine systematische Darstellung giebt er in der Summa ja nie. Er beantwortet Fragen, die er alle bejaht, wider die er sich aber zunächst alle Gesichtspunkte, die ein Nein zu verlangen scheinen, formuliert, um sein Ja völlig sicher zu stellen. Dabei spielt das „distinguendum est" immer wieder eine große Rolle. Auch giebt er Definitionen der Begriffe. Gerade hier geht er oftmals nicht weiter als die momentane Frage erheischt, was dann an anderen Orten eine Gefahr der Fehldeutung begründet. Auch über die Gedanken des Thomas vom Meßopfer ist viel gestritten worden, sie scheinen mir doch relativ leicht zu ermitteln. In Quaest. 73 stellt Thomas die Grundfrage: utrum eucharistia sit sacramentum. In Art. 1 definiert er, ein Sakrament sei quod continet aliquid sacrum. Ein sacrum könne etwas in zweierlei Weise sein, scilicet absolute et in ordine ad aliud. Die Eucharistie continet aliquid sacrum absolute scilicet ipsum corpus Christi. Demzufolge sei das, was res et sacramentum sei, in ihr in ipsa materia gegeben (id autem quod est res tantum, est in suscipiente, sc. gratia quae confertur). In Art. 4 werden die verschiedenen Namen, mit denen das Sakrament bezeichnet wird, erklärt. Es heiße sacrificium, communio und viaticum, das erste respectu praeteriti, in quantum scilicet est commemorativum dominicae passionis, quae fuit verum sacrificium, das zweite respectu rei praesentis sc. ecclesiasticae unitatis, cui homines

aggregantur per hoc sacramentum . . . (Tertiam significationem habet respectu futuri, in quantum scl. est praefigurativum fruitionis Dei quae erit in patria). Auf die Unterscheidung zwischen „sacramentum" und „sacrificium" in der Eucharistie kommt Thomas zuerst in Quaest. 79 Art. 5. Auf die Frage hier (utrum per hoc sacramentum tota poena peccati remittatur) antwortet er: dicendum 5 quod hoc sacramentum simul est sacrificium et sacramentum, sed rationem sacrificii habet in quantum offertur, rationem sacramenti in quantum sumitur. In Art. 7 bezieht er sich auf diese Bemerkung zurück und führt hier aus, daß in quantum in hoc sacramento repraesentatur passio Christi, qua Christus obtulit se hostiam Deo, . . habet rationem sacrificii, in quantum vero in hoc sacramento 10 traditur invisibilis gratia sub visibili specie, habet rationem sacramenti. In Quaest. 83, Art. 4, wo er den Gang der Messe durchnimmt, kommt Thomas noch einmal in einer Wendung, die bezeugt, wie selbstverständlich ihm das ist, auf die Unterscheidung des sacrificium und des sacramentum. Das mysterium werde „offeriert" ut sacrificium und „konsekriert und sumiert" ut sacramentum. Man erkennt aus 15 allen diesen Stellen, daß der Begriff des sacramentum der umfassendere ist. Auch das sacrificium ist sacramentum, gehört zu ihm; aber neben ihm kommt noch ein sacramentum im engeren Sinn bei der Eucharistie in Betracht. — Was ein sacrificium sei, behandelt Thomas in Pars II, 2 quaest. 85. Hier lesen wir Art. 3 fin., daß Dinge dann sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit, sicut 20 quod animalia occidebantur etc. Et hoc ipsum nomen sonat: Nam sacrificium dicitur ex hoc, quod homo facit aliquid sacrum. Es fragt sich, wie Thomas von diesem Gedanken die Anwendung mache auf das sacrificium eucharisticum. In III, 77, 7 kommt er auf die Frage, wie es mit der fractio im Abendmahl stehe; ein Problem ist sie ihm, weil von Brot ꝛc. nur die species vorhanden ist und nun der Gedanke 25 aufkommen kann, daß die fractio panis nur secundum aspectum, nicht secundum rei veritatem geschehe. Daraus kann letztlich die Frage entstehen, ob nicht Christi Leib selbst „gebrochen" werde. Das lehnt Thomas als undenkbar ab, denn einmal sei dieses corpus seinem Wesen nach incorruptibile et impassibile, sodann sei es totum sub qualibet parte (s. dazu quaest. 73 Art. 3: per concomitantiam!) vorhanden. Thomas 30 zeigt also vielmehr, daß die „species" doch „vere" gebrochen werden könne. Damit ergiebt sich ihm dann, daß die fractio der species „est sacramentum dominicae passionis, quae fuit in corpore Christi vera". Also das Meßopfer ist „wirkliches" sacrificium, in ihm fit aliquid „circa Christum", aber an der „species". — Das bestätigt auch Quaest. 83 Art. 1: utrum in hoc sacramento Christus immolatur. 35 Freilich wird er „immoliert", nämlich sofern celebratio hujus sacramenti est imago quaedam repraesentativa passionis Christi, quae est vera ejus immolatio. Sofern alles „sacramentum" ist, hat besonders das guten Sinn, daß zwei species, Brot und Wein, in Betracht kommen. Quaest. 76 Art. 2 führt das aus. Da die Gestalten nach der Transsubstantiation jede den „ganzen Christus" enthalten, so wäre das 40 Sakrament in Einer Gestalt nicht geeignet ad repraesentandum passionem Christi. Bei dieser nämlich wurden der Leib und das Blut „separiert". Die imago muß also einesteils das corpus, anderenteils den sanguis vorhalten. „Ex vi sacramenti" wird auch wirklich das Brot „nur" in das corpus verwandelt, wobei dann bloß ex reali concomitantia unvermeidlich ist, daß das Blut sich hinzugesellt, und umgekehrt beim Wein. 45 Also erst die Doppelspezies, bezw. die zweimalige Konsekration, macht die Passion, die geschehene Trennung, die „Getrenntheit" von Leib und Blut im „wahren" Opfer, anschaulich. Die Konsekration bringt aber eo ipso als solche das Bild der passio zu stande, sie ist der „Akt" der „repraesentatio" der letzteren. S. auch Quaest. 80 Art. 12: repraesentatio dominicae passionis agitur in ipsa consecratione hujus sacramenti. 50

In Quaest. 79 handelt Thomas von den „Effekten" des Sakraments. Man sieht, daß er unterscheidet, was es als sacrificium und als alimentum gewährt. Schon in Quaest. 74 Art. 1 hat er gelegentlich bemerkt — mit Anlehnung an Ambrosius (s. dazu oben) — daß das corpus Christi für die Rettung des Leibes, der sanguis für die der Seele „offeriert" werde. Darauf kommt er in 79, 1 zurück, um das doch einzuschränken: 55 nur secundum quandam assimilationem gelte solche Unterscheidung, in Wirklichkeit wirke utrumque salutem utriusque, cum sub utroque sit totus Christus. Im einzelnen erörtert er dann die Wirkung des Sakraments, unter regelmäßiger Berücksichtigung des Anteils des „Opfers" darin als solchen, für die adeptio gloriae (Art. 2), die remissio peccati mortalis (Art. 3), die remissio peccatorum venialium (Art. 4). In 60

Art. 5 konstatiert er, daß das Sakrament in quantum est sacrificium habet vim satisfactivam, dies jedoch „secundum quantitatem devotionis et non pro tota poena“, letzteres darum nicht, weil stets ein defectus devotionis humanae vorhanden sei. In Art. 7 handelt Thomas davon, utrum hoc sacramentum prosit aliis quam sumentibus; es thue das in der That „per modum sacrificii“, freilich nur objektiv, wer nicht per fidem et caritatem passioni Christi conjungitur, erlangt den Nutzen nicht. Man darf hier im Sinn des Thomas den Gedanken herbeiziehen, den er Quaest. 80 Art. 1 vorträgt, daß man auch „in voto“ (= in desiderio) am Sakrament Teil haben könne. „Eine“ Messe hat nach Thomas immer nur „einen“ Effekt. In pluribus vero missis multiplicatur sacrificii oblatio et ideo multiplicatur effectus sacrificii. Wie sich das Meßopfer unter dem Gesichtspunkt seiner effectus zum Kreuzopfer verhalte, bezw. wiefern es die Allgenügsamkeit des letzteren nicht alteriere, zeigt Thomas nicht. In Quaest. 79, Art. 1 kommt nur zwischendurch der Satz vor: Et ideo effectum, quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine.

5. Das Tridentinum und die Spekulationen der Neoscholastik und neueren Zeit. Luther hat den Gedanken, daß die Abendmahlsfeier ein Opfer involviere, soweit es sich dabei um Leib und Blut Christi handelt, mit durchschlagendem Erfolg für die direkt und indirekt von ihm beeinflußten Gebiete der Kirche beseitigt. Wenige Institutionen des Katholicismus sind in diesem Gebiete so völlig für das Bewußtsein auch des Volkes überwunden wie das Meßopfer. Für Luther sind wesentlich zwei Erkenntnisse maßgebend gewesen. Einmal die, daß Christus selbst das Abendmahl nicht als Opfer gefeiert und gestiftet habe. Hierin hat er unbedingt Recht. Sodann erschien ihm das Meßopfer unter dem Gesichtspunkt eines „Werks“. In diesem Sinn stritt es für ihn mit seinem grundlegenden Verständnis des Evangeliums als völlig freier Gnadenanerbietung und mit seiner neuerworbenen Einsicht in die Tragweite von Hebr 10, 12. Man kann hier den Katholicismus in gewissem Maße in Schutz nehmen. Es ist einseitig, das Meßopfer nur als „Werk“ zu beurteilen; der Katholicismus betrachtet das Recht, dieses Opfer darbringen zu dürfen, doch in erster Linie als eine Gnade Gottes.

Es ist begreiflich, daß der zielbewußte und siegreiche Angriff, den die Reformatoren auf das Meßopfer richteten, bei den Katholiken dazu gereicht hat, eben diesem um so mehr Pietät zuzuwenden und es vollends unter kirchlichen Schutz zu stellen. Die erste synodale Behandlung des Meßopfers unter dem Gesichtspunkt seines Wesens, seiner prinzipiellen Art und Bedeutung, seiner Notwendigkeit für die Kirche, ist diejenige in Trient gewesen. Von vorneherein ist sehr charakteristisch, daß das Konzil hier in zwei Sitzungen, die durch mehr als ein Jahrzehnt getrennt sind, wie ganz verschiedene Materien die Lehren vom „sanctissimum sacramentum eucharistiae“ einerseits, und vom „sacrificium missae“ andererseits behandelt, jene in Sess. XIII, 11. Okt. 1551, diese in Sess. XXII, 17. Sept. 1562. Das sanktioniert, nicht disertis verbis, aber fast um so stärker die praktisch längst vorhandene Betrachtung der Messe, die doch eben noch nicht „Rechtens“ geworden, daß das Opfer ein Thun nicht der Kirche als Gemeinde, sondern für diese durch die Priester sei. In dem Dekret der 22. Sitzung (s. z. B. Libri symb. eccl. cath. ed. Streitwolf und Klener Bd I) wird zuerst festgestellt, daß Christus selbst das Abendmahl als Opfer begangen und für alle Zeit angeordnet habe. Das Meßopfer heißt hier, c. 1, das sacrificium, durch welches das Kreuzopfer, das einmal zu leisten war, „repräsentiert“ werden solle, so daß die memoria desselben in finem usque saeculi sich erhielte, und damit illius salutaris virtus in remissionem eorum quae a nobis quotidie committuntur peccatorum applicaretur. In c. 2 wird das näher ausgeführt. Im Meßopfer idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis.. se ipsum . . obtulit. Es ist überall klar, daß das Tridentinum die Ausdrücke immolare, offerre, repraesentare mit Bezug auf das Meßopfer als gleichwertig behandelt, also dieselben sich gegenseitig beleuchten und begrenzen läßt. Das Opfer ist kein neues Leiden für Christus, nicht die „Opferung“ wird erneuert, sondern der einmal geopferte Christus wird in seiner realen Wesenheit als solcher täglich vor Gott gebracht, ihm vor Augen gestellt; dieses offere ist an sich das immolare. Die „hostia“ ist „una eademque“ im Kreuz- und Meßopfer, auch der offerens ist derselbe, nur die ratio offerendi ist verschieden, dort blutig, hier in Gestalt von Brot 2c., ehedem durch Christus ohne Mittelspersonen, jetzt mittelst des ministerium sacerdotum. Wie der wesentliche Inhalt, so ist auch der Erfolg der gleiche. Auch das Meßopfer ist vere propitiatorium. Diejenigen, die unter den nötigen Bedingungen (recta fides, reverentia etc.) sich mit diesem Gott nahen, erlangen misericordiam et gratiam, auch ingentia crimina et peccata

werden ihnen erlassen. Hier ist freilich ein Zwischensatz zu bemerken. Gott giebt die gratia auf das Meßopfer hin nur „donum poenitentiae concedens“ — das ist ein deutlicher Vorbehalt zu Gunsten des Bußsakraments. Letzteres ist das Thor zu derjenigen Teilnahme am Meßopfer, die die remissio erwirbt; aber gerade das Meßopfer regt auch die Bußgesinnung an, die für das Bußsakrament geeignet macht. Sofern das Meßopfer nur in anderer Form „dasselbe“ ist wie das Kreuzopfer — nur die stetige Frischerhaltung desselben, vielleicht ist dieser Ausdruck gestattet —, wird durch es das letztere nicht „derogiert“. C. 1 spricht nur von applikatorischer, nicht meritorischer Selbstständigkeit des Meßopfers. Als prinzipielle Begründung für die Notwendigkeit des Meßopfers finde ich in c. 1 zwei Gesichtspunkte: zuerst den, daß Christus sein sacerdotium nicht per mortem wollte erlöschen lassen, d. h. also, daß er funktionell „bleiben“ wollte, was er „war“, sodann den, daß die natura hominum für das Opfer am Kreuz eine „sichtbare“ Memorie „fordere“. Von Gott und was er „verlange“, wird nicht gehandelt. Das Meßopfer scheint also prinzipiell eine Bedeutung nur für die Menschen zu haben. Gott anerkennt in ihm immer wieder das eine einzige Opfer, das er wirklich verlangte und erhielt: es selbst ist ein verum und propitiatorium sacrificium nur, sofern es jenes „eine“ Opfer immer in mysteriöser Weise real „darstellt“. Was Christus betrifft, so ist seine Funktion eine doppelte, einmal die, daß er in Brot und Wein immer eingeht, dann, daß er da immer „intercediert“, wo der Priester „ministriert“. Kraft welcher Merkmale das Meßopfer gerade den getöteten Christus „repräsentiert“, sagt das Tridentinum nicht. Da hat also die Theologie „Freiheit“. Dagegen sanktioniert es eigens die Privatmessen c. 5, die Seelenmessen c. 2 fin., die missae in honorem sanctorum etc. In einer Schlußausführung bemüht es sich ernstlich um Abstellung von allerhand Auswüchsen, die sich an das Meßwesen durch Habsucht der Priester ꝛc. angeschlossen hatten.

Der Catechismus Romanus, der in Erfüllung eines Verlangens des Tridentinums von Pius V. 1566 herausgegeben wurde (als Lehrbuch für den Klerus, nicht unmittelbar die Laien) kommt zum Schlusse der Behandlung der Eucharistie, quaest. 53 ff. (Libri symb. I, 355 ff.), auf das Opfer darin zu sprechen. Er lehnt sich deutlich an die Bestimmungen des Tridentinums an, enthält aber viele Vergröberungen des Ausdrucks. Hier erscheint das Meßopfer wirklich wie ein Opfer von nicht sowohl repräsentierender, als vielmehr repetierender Art und Kraft gegenüber dem Kreuzopfer. Es ist nicht zu verkennen — die Vorgeschichte der Dekrete von Trient ist ein Beweis dafür — daß in der That zwei Strömungen vorhanden waren, eine, der es ein ernstliches Anliegen war, das Kreuzopfer nicht zu verdunkeln, eine andere (jesuitische), die nur möglichst das Meßopfer zu verherrlichen trachtete. Das Tridentinum sucht Ausdrücke zu finden, die beiden Richtungen Genüge thun könnten.

Zu denjenigen katholischen Werken, die auf protestantischer Seite am meisten Beachtung gefunden haben, gehören die Disputationes de controversiis christ. fidei des Jesuitenkardinals Rob. Bellarmin, gest. 1621. S. die Ausg. Köln 1628. Darin ist im dritten Bande, der den Sakramenten gilt, als tertia controversia in sechs Büchern das Sakrament der Eucharistie behandelt, hierin in den beiden letzten Büchern das Meßopfer. Die Ausführlichkeit, mit der Steitz gerade auf Bellarmin eingeht, rechtfertigt sich nicht ganz. Denn normativ ist er ja nicht. Ich hebe hier nur bestimmte Momente heraus. Bellarmin versucht es, alle Unklarheiten zu meiden, das macht ihn interessant. Ob er nicht zuweilen deutlicher wird, als „berechtigt“ ist, kann Gegenstand des Streites sein. Das erste der beiden libri de sacrificio behandelt mit biblischer und historischer Prüfung das Recht der Auffassung der Messe als sacrificium. In c. 22 wird hier die Unterscheidung von sacramentum und sacrificium von der Transsubstantiation aus gefordert. Als Sakrament könnte die Eucharistie ohne dieses Wunder gefeiert werden, aber welche causa est, cur debuerit necessario eucharistia Christi corpus re ipsa continere, nisi ut posset vere et proprie Deo patri a nobis offerri, et proinde sacrificium esse vere ac proprie dictum? Bellarmin wundert sich, daß die Lutheraner koncedierten, corpus Christi vere et realiter praesens esse in sacramento eucharistiae, und doch von einem Opfer hier nichts wissen wollten. Für den Historiker ist hier wenig Anlaß zum wundern! Die Lehre von der Transsubstantiation hat eben ihre ursprünglichen Wurzeln und ihre Hauptmotive nicht an der Lehre vom Opfer, der Leistung in der Eucharistie an Gott, gehabt, sondern in dem Gedanken des „Sakraments“, der heiligen Speise und ihrer Wirkungen auf den Menschen. — Wichtiger als das erste ist das zweite Buch, welches die virtus des Meßopfers behandelt. Hier wird bewiesen c. 2, daß es ein sacrificium propitiatorium sei, d. h. daß es pro peccatorum remissione dargebracht werden

„könne", dann aber c. 3, daß es auch ein impetratorium sei und zwar für omne genus beneficiorum. In c. 4 wird festgestellt, daß es ex opere operato, d. h. ex se, valet, modo fiat quod lex praescribit. Zwar ist das opus operantis, d. h. etwaige bonitas vel devotio ejus qui operatur, nicht zu verachten, aber es verstärkt höchstens die virtus der Handlung. Es „operieren" oder „offerieren" in der Messe aber dreierlei Personen: Christus, der sacerdos und die Kirche, d. i. der populus christianus, letztere Gruppe aber in sehr abgestufter Weise: aliqui solum habitualiter offerunt, qui nimirum absunt neque de sacrificio cogitant, sed tamen habitualiter cupiunt offerri; aliqui offerrunt actu, qui nimirum intersunt sacro et actuali desiderio offerunt; aliqui praeterea offerunt etiam causaliter, quia causa sunt ut sacrificium fiat, sive hortando, sive rogando, sive jubendo. Man sieht, das „Opfer" steht prinzipiell dem „Sakrament" gegenüber ganz für sich, es ist nur thatsächlich damit verknüpft. In c. 5 wird gezeigt, daß das Sakrament „nur" dem „sumens" nützt, das Opfer nützt allen „pro quibus oblatum est", sein bloßes Geschehen nützt, es gleicht darin der oratio, ja es ist quaedam oratio. Doch nützt es freilich nur auf dem Umwege über die Sakramente, insonderheit sofern es das donum poenitentiae impetrat. Bellarmin führt das in c. 4 besonders aus, wobei er ausdrücklich auf Trid. XXII, 2 Bezug nimmt. Er citiert auch eine Stelle aus Thomas (nicht aus der Summa, sondern aus dem Kommentar zu den Sentenzen, IV, dist. 12, quaest. 12 art. 2 qu. 2 ad 4). Wichtig ist, daß er in diesem Zusammenhang auch darauf kommt, das Meßopfer gegen das Kreuzopfer abzuwägen. Seine vis hat es nur von diesem. Aber das Kreuzopfer existiert gegenwärtig nicht mehr in re, sondern „solum in mente Dei". So kann es nichts mehr immediate erreichen. Aber wenn es das Meßopfer ist, welches gegenwärtig „impetrat", was das Kreuzopfer begründet oder „verdient" hat, so bleibt doch ein gewaltiger Abstand seines valor von dem des sacrificium crucis. Denn „valor sacrificii missae est finitus". Das sei die communis sententia theologorum und werde apertissime erwiesen ex usu ecclesiae. „Nam si missae valor infinitus esset, frustra multae missae offerrentur." Und das werde auch bestätigt sacrificio crucis, quod non alia de causa unum tantum fuit neque unquam repetitur, nisi quia illud unum infiniti valoris fuit et pretium acquisivit pro omnibus peccatis praeteritis et futuris remittendis. Daß es sich so verhält, ist nach Bellarmin der Sache nach gewiß. Aber die causa non est adeo certa. Es ist ihm eigentlich mirum, daß der valor des Meßopfers ein finitus ist. Er bringt dafür einige Gründe bei, die er aber nur „salvo meliore judicio" mitteilen will.

Wenn ich bei Bellarmin die praktischen Momente seiner Meßopferdoktrin besonders hervorgehoben habe, so war mir bestimmend, daß er in Bezug auf sie der letzte ist, der gehört zu werden braucht. Er wird uns in einem Zusammenhang, in den ich nunmehr überzuleiten habe, aber noch einmal begegnen.

In der Zeit nach dem Tridentinum setzt eine neue Blütezeit der Scholastik ein, die Periode der „Neoscholastik". In ihr hat eine Spekulation über das Meßopfer Platz gegriffen, die „Probleme" gezeitigt hat, wie sie die ältere, klassische Scholastik noch nicht kannte. Die Litteratur über die Messe ist seitdem eine unermeßliche geworden. Es ist ein besonderes Verdienst des Renzschen Werkes, hier eine vortrefflich geordnete Übersicht geboten zu haben. Scheeben (Dogmatik III, 399 ff.) hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß die neue Scholastik in der Opferlehre einen anderen Geist verrate, als die mittelalterliche. Renz ist vor allem von der Überzeugung erfüllt, daß es gelte, diesem Geiste Widerstand zu leisten. Für mich kann es sich nur darum handeln, diese in der That zum Teil wilde Spekulation zu charakterisieren. Ob sie Fortschritt oder Rückschritt, Segen oder Gefahr für die Frömmigkeit des Katholicismus birgt, ob sie dem Meßopfer förderlich oder abträglich ist, das haben wir Protestanten nicht zu erledigen. Dem kundigen Historiker kann nicht zweifelhaft sein, daß Renz mit Recht einen großen Abstand zwischen den altkirchlichen, auch mittelalterlichen, und diesen nachtridentinischen „Lehren" konstatiert. Es handelt sich in erster Linie um die Erzeugnisse romanischer Theologen. Die Spanier haben einen großen Anteil daran. Es ist ein zu wichtiges Kapitel aus der Geschichte des Katholicismus und viel zu instruktiv für das Wesen desselben in den letzten Jahrhunderten und der Gegenwart, als daß ich richtig fände, wie Steitz noch gethan, daran vorüber zu gehen.

Die Hauptsache, um die es sich handelt, ist diese. Nach dem Tridentinum — vereinzelt schon in seiner Zeit — ist das Interesse wach geworden, die veritas des Meßopfers sich auch daran klar zu machen, daß man, recht verstanden, von einem Leiden Christi

selbst in ihm reden könne. In der alten Scholastik blieb man strikt bei dem Gedanken einer „memoria passionis" stehen. Thomas zeigt, daß die zwei Gestalten den geopferten Christus vor Augen rücken. Aber nur das Resultat, nicht der Akt der Immolierung Christi wird in der Messe repräsentiert, geschweige daß Thomas an eine Art von Fortsetzung oder Wiederholung dieses „Aktes" gedacht hätte. Das wirkliche Leiden Christi 5 galt ihm für abgethan, „unwiederholbar". Im 16. Jahrhundert ist es üblich geworden, auszuführen, daß Christus „in sacramento" seine passio selbst erneuere, daß das Meßopfer ihn nicht nur als „passus", sondern vielmehr als „patiens" real zeige. Lehrte Thomas, die Messe vergegenwärtige die „geschehene" Trennung des Leibes und Blutes an Christus, so suchte man jetzt zu beweisen, sie involviere das „Geschehen" einer solchen, 10 sie bedeute mindestens in „irgend einer" Weise, daß Christus in einen Leidens- und Todeszustand „versetzt" werde. Nicht nur „mit", sondern vor allem auch „an" dem durch die Transsubstantiation gegenwärtig werdenden Christus geschehe etwas.

Während die ersten Gegner Luthers, ein Eck, Cochläus, Cajetan u. a., wie Renz darthut, den Opfermodus noch so erklären, daß nur am Brote &c. etwas vor sich gehe, 15 daß fractio, effusio u. dgl. für den darin gegenwärtigen Christus nur etwas „Aeußerliches und Accessorisches" bedeute, während Contarini gar augustinische Ideen vorbringt, bahnt sich die neue Betrachtung an bei Hosius, Cano (Dominikaner, Prof. in Salamanca, gest. 1560) u. a. Immerhin verdichtet sich die gekennzeichnete Idee bei ihnen noch nicht zur festen Theorie. In dieser Form tritt sie zuerst auf bei Cuesta (Bischof von Leon in Spa- 20 nien, in Trient gegenwärtig, gest. 1562) und Casal (gest. 1587 in Coimbra). Renz bezeichnet die Lehre des ersteren als Mactations-, die des letzteren als Mortifikationstheorie. Cuesta redet von einer „innerlich wahren Trennung" des Blutes vom Leibe Christi in der Eucharistie: „Missa est sacrificium hac ratione, quia Christus aliquo modo moritur et a sacerdote mactatur." Eine „Schlachtung" nach Art des Opfertiers geschehe an 25 ihm wirklich „ex vi sacramenti", sofern die Konsekration des Brotes „nur" seinen Leib, die des Weines „nur" sein Blut beschaffe, also beide vere von einander scheide. Die Konkomitanz ändert nichts daran, daß das eine Mal jener, das andere Mal dieses für sich gesetzt wird. Das erinnert ja an Thomas, ist aber anders gemeint. Denn der Nachdruck fällt bei Cuesta darauf, daß Christus die Trennung von Leib und Blut abermals „erlebt". 30 Nach Casal hat Christus sich selbst schon bei seiner Abendmahlshandlung „getötet", sofern er sich so in das Brot &c. „setzte", daß er sich wesentlicher Lebensfunktionen entäußerte. Er war und ist im Brote nicht in seiner „natürlichen" Gestalt und Seinsweise. Während er sonst sah, hörte, roch, schmeckte, thut und kann er nichts desgleichen im Sakrament. Alle geistigen Funktionen kann er auch in der sakramentalen Seinsweise ausüben, aber 35 nicht die „körperlichen". Indem er in das Sakrament eingeht, bestimmt er seinen Leib aber sogar „zum Verzehren". „Könnte" Christus wirklich noch sterben, so „würde" er durch das Verzehrtwerden getötet. Was die Existenzweise des Erhöhten betrifft, so ist auch das eine Art von „Tötung", daß er im Sakrament sich nach räumlicher Beziehung Bedingungen unterwirft, die seiner realen Existenz entgegengesetzt sind. 40

Die Theorie dieser beiden fand doch sofort Widerstand. Matthäus Galenus (van der Galen, in Trient gegenwärtig) erklärt sie für Absurditäten. Ihm ist die Hauptsache, daß Brot und Wein in der Konsekration gewandelt und dadurch in um so höherem Maße geeignet werden, in der Darbringung Gott zu ehren und unsern Dank auszudrücken. Wir treffen hier letztlich auf eine Reaktion der Kommunionsidee wider die Opferidee. Überwiegt 45 jene, so tritt immer der Gedanke des erhöhten Christus und seiner Herrlichkeit in den Vordergrund, überwiegt diese, so erscheint der irdische Christus und sein Leiden vor dem geistigen Auge. Freilich kann die Opferidee selbst von zwei Seiten aufgefaßt werden. Wird wesentlich das Moment der Darbringung empfunden, so kann auch an Brot und Wein die „Herrlichkeit" ihres geheimen Inhalts, die „Erhabenheit" des Christus passus darin, 50 betont werden. Ist das Opfer wesentlich als Sühnemittel vergegenwärtigt, so erscheint die eucharistische Handlung viel direkter als Erinnerung an den Tod Christi, Brot und Wein als Träger des Gedankens von dem, was auf Erden an Christus geschah. In der alten Kirche bleibt es bei einem Schillern des eucharistischen Mysteriums zwischen den beiden Momenten, zumal auch soweit sie in der Opferidee selbst noch liegen. Seit dem Mittel- 55 alter überwiegt in der Opferidee deutlich das zu zweit bezeichnete. An Galen erkennt man eine Unterströmung, die nie ganz ausgesetzt hat.

Cuestas Theorie wurde noch verschärft durch Männer wie Alanus (William Allen, flieht unter Elisabeth aus England, Kardinal, gest. 1594), Lessius S. J. (Niederländer, gest. 1623 in Löwen, s. über ihn den Art. in Bd XI, wo jedoch seiner Meßtheorie nicht gedacht 60

wird; die Konsekrationsworte sind ihm das „Schwert", welches den himmlischen Christus als Hostie „schlachtet"), zumal Hurtado S. J. (Mitglied des Komplutenser Kollegiums, 17. Jahrhundert; spricht von einer „jugulatio Christi" in der Messe), a Lapide S. J. (Niederländer, gest. 1637 in Rom). Die Dominikaner machten aus der Maktationslehre eine Art von Schuldoktrin; Gonet (gest. 1681 in Bordeaux); Natalis Alexander (gest. 1724 in Paris); Gotti (gest. 1742 in Faenza) waren unter ihnen besonders Vertreter derselben.

Eine Modifikation der Casalschen Mortifikationstheorie ist die sog. Destruktionstheorie, die Bellarmin aufbrachte. (Diepolder nennt als Urheber den Petrus Ledesma, Dominikaner in Salamanca, gest. 1616; Renz übergeht merkwürdigerweise diesen Theologen ganz). Er legt Gewicht darauf, daß das sacrificium nach dem Willen der Kirche nie vollzogen werde als so, daß der Priester Brot und Wein sumire. Seine lebhaft ausgeführte Idee ist nun die, daß die Kommunion des Priesters der eigentliche „Vollzug" des Opfers sei. Die Konsekration sei nur die Vorbereitung, sie schaffe nur die victima. Disput. III, de Euch. V (= de missa I) c. 27. Die Kommunion des Volks ist nach Bellarmin bloße manducatio und comestio, Ernährung. „Consumptio autem quae fit a sacerdote sacrificante non tam est comestio victimae quam consummatio sacrificii". Sie gleiche der combustio holocausti im AT. Quod autem sit pars essentialis (sacrificii), inde probatur quod in tota actione missae nulla est alia realis destructio victimae praeter istam: requiri autem destructionem supra probatum est cum definitionem constitueremus. S. dazu c. 3. Daß die sumptio des Priesters das sacrificium erst zum Abschluß bringe, also dessen eigentliche Form sei, zeige die Kirche auch dadurch, daß sie verlange, wenn ein Priester in der Messe ante consumptionem sterbe, so müsse ein anderer eintreten und das Opfer zu Ende führen.

Bellarmin fand direkte Anhänger besonders in der Schule der Karmeliten, deren Hauptvertreter die sog. Salmantikenser sind. Diesen Namen führen die Verfasser des, wie Scheeben I, 449, sagt, „großartigsten und vollendetsten Werkes der Thomistenschule", nämlich eines Cursus theologicus in zwölf bezw. vierzehn Bänden, die in Salamanca (hernach Lyon und Madrid) seit 1631 in langen Jahrzehnten erschienen. — Daß die Destruktionstheorie ihrerseits wieder in mancherlei Art modifiziert werden konnte, leuchtet ein. Fast alle, die über die Messe schreiben, stellen zunächst eine „Definition" auf, was überhaupt ein sacrificium sei, und machen dann die Anwendung auf die Messe. Es steckt darin zum Teil redlicher Wille vom AT zu lernen. Aber alles verzettelt sich in abstrakten Deduktionen. Berühmt wurden noch besonders Malderus (van Malderen, Bischof von Antwerpen, gest. 1633) und Johann von Lugo S. J. (Prof. in Valladolid, später in Rom, gest. 1660). Der Unterschied der Bellarminschen und Casalschen Theorie ist der, daß bei jener Christus erst in seiner sakramentalen Existenz, bei dieser aber durch den Eintritt in dieselbe mortifiziert bezw. destruiert wird. Malder glaubte, daß Casal mehr der Liturgie gerecht werde als Bellarmin. Er greift den Gedanken auf, daß Christus im sakramentalen Sein in seiner menschlichen Art, nach der er als Opfer in Betracht komme, eine „Immutierung" über sich ergehen lasse, wodurch er in einen geminderten Zustand versetzt werde. Nicht erst wenn sein Leib thatsächlich verzehrt, sein Blut wirklich getrunken wird, sondern schon dadurch, daß er in beiderlei Beziehung entsprechend zugerichtet wird, erlebt Christus eine Art von Tötung. Renz citiert folgenden Satz von Malder: „Der wesentliche Immutierungsakt des Meßopfers liegt darin, daß Christus der Herr, der in natürlicher Weise ein lebendiger Mensch ist, nicht dazu geeignet, gegessen und getrunken zu werden, falls er nicht getötet wird, in diesem Sakrament gleichsam abermals in das Totsein übergeht (quasi iterum mortuum accipiat esse)". Freilich kann Christus ja auch im Sakrament nicht wirklich verändert werden. Aber „es genügt zum wahren Opferbegriff, daß die Hostie selbst [Christus] kraft des opferlichen Aktes wahrhaftig unter jenen leblosen Gestalten [Brot und Wein] gleichsam zu einer getöteten gemacht wird (quasi occisa exhibeatur)". In der Korruptibilität der Gestalten erfährt Christus auch eine Art eigentlichen „Verscheidens". Indem das Brot und der Wein sumiert werden, bleibt Christus ja selbst unverwest und unverzehrt, „verliert aber das sakramentale Sein total." Lugo hat Malders Idee der Herabsetzung oder Zerstörung des Lebenszustandes Christi schon innerhalb des Sakraments, die bei dessen Schluß mit „einer zweiten, noch größeren Destruierung" ende, sich völlig angeeignet; er redet von einer „humanen Destruierung". Sehe ich recht (vgl. neben Renz auch Schwane), so nimmt Lugo nur mehr Rücksicht auf den Zustand des „sakramentalen Christus" im Verhältnis zu seinem himmlischen Sein. Nicht nur von seinem menschlichen Leibesleben aus bemißt er die Minderung, die Christus durch die Sakramentalisierung erfährt, sondern zumal auch von seinem erhöhten Leben aus. Um so deutlicher ist es,

welche Erniedrigung bis zum „Tode“ Christus eingeht, indem er sich in die Eucharistie setzt. Schließlich ist hier sogar der modus humanus für Christus aufgehoben. Indem Christus sich in die species von Brot und Wein „immutieren“ läßt, entsagt er nicht nur der himmlischen, sondern noch dazu der naturgemäßen menschlichen Lebensform. Die Immutierung muß durchaus, das betont Malder wie Lugo, eine Versetzung in statum decliviorem sein, denn nur das drückt die Demut aus, die nach der moralischen Seite zu einem sacrificium gehört.

Alle Arten von Destruktions-(Mortifikations)theorien markieren gegenüber der Maktations-(Immolations)theorien den Unterschied, daß es nicht auf eine „Trennung“ von Leib und Blut bei Christus ankomme. Sofern die zwei Gestalten auf eine solche deuten, so sei das doch nicht das eigentlich Opfermäßige in der Handlung. Indes völlig siegreich ist keine von ihnen geworden. Die beiden hervorragendsten jesuitischen Theologen der neuscholastischen Zeit, Gabriel Vasquez (Professor in Rom und Alkala, gest. 1604) und Franz Suarez (auch ein Spanier, gest. 1617 in Coimbra), hielten sich der ganzen Richtung gegenüber reserviert. Vasquez will nur eine „repräsentierende mystische Immolation“ behaupten. Wie Renz sich ausdrückt, „läßt er die sonst energisch für das Opfer von ihm verlangte Destruktion für das Meßopfer durch die Repräsentierung der früheren Destruierung Christi genügend ersetzt werden.“ Er erklärt die Konsekration für den einzigen und vollständigen Sakrifikalakt. Aus der Tradition und theologischen Vernunft beweist er, daß die durch die Konsekration bewirkte Transsubstantiation das „blutige“ Opfer Christi ohne weiteres „repräsentiere“, und daß es auf mehr als eine repraesentatio nicht ankomme. Das ist in der That alte Tradition. Vasquez bietet nur insofern neues, als er mit besonderem Nachdruck ausführt, daß die Aktion des Priesters, die sich auf Christus beziehe, in angemessener, „zutreffender“ Weise auch sein „Sterben“ abbilde. Die zwiefache Konsekration als Trennen signifiziere das. Vasquez meint im Unterschiede von Thomas, daß Christus nicht nur als res immolata, sondern in ipsa immolatione „vergegenwärtigt“ werde. — Suarez ist fast völlig mit Vasquez einig. Nur führt er auch in die Behandlung des Begriffs des Opfers die Unterscheidung von materia und forma ein. Die Materie ist die res sacrificanda, die Form der actus sacrificationis. Jene res ist Christus in der Doppelspezies, dieser actus ist die Konsekration. Nur logisch, nicht real oder zeitlich fallen materia und forma des Opfers auseinander. Die die Wandelung bewirkenden Einsetzungsworte im Munde des Priesters setzen eo ipso das Ganze des Opfers. Aber die Unterscheidung ist darum bedeutsam, weil nur durch sie die „Immutierung“ erkennbar wird, die freilich begrifflich zu einem sacrificium gehört. Schaffen die Konsekrationsworte zunächst den „Opfergegenstand“, so muß dieser Gegenstand Gott „geweiht und übergeben“ werden. Erst dadurch, daß die Konsekration als Opferform das „auch“ (thatsächlich „zugleich“) thut, „macht“ sie aus der res immolanda die „res sacra“. Als eine „eine res sacra produzierende Immutation“ ist die Konsekration aber in sich die „volle“ ratio sacrificii. Suarez will im Unterschied von Vasquez das Meßopfer nicht nur „signifikativ“ d. h. kraft einer „Beziehung“ auf ein anderes, das Kreuzopfer, sondern auch in sich selbst, proprie, wie wohl nur spirituell oder „mystisch“, als sacrificium gewürdigt wissen. Das Meßopfer sei non solum imago sacrificii, nec solum sacrificium, sed utrumque simul. — Neben Vasquez und Suarez wären auch noch Gregor von Valentia S. J. (Professor in Dillingen, Ingolstadt, Rom, gest. 1603) und Roderich de Arriaga (Professor in Valladolid und Salamanca, zuletzt in Prag, gest. 1667) zu nennen; letzterer stritt speziell gegen Lugo.

Die Neoscholastik hatte ihre Glanzzeit am Ende des 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Aus der späteren Zeit sind hier nur noch wenige Namen zu nennen. Die Jesuiten suchten die aufgekommenen Gegensätze allmählich zu versöhnen. „Als Typus der Opferlehre innerhalb des Jesuitenordens nach der Blüteperiode der Neuscholastik darf die Darstellung gelten, die Jakob Platel (Professor in Douai, gest. 1681) gegeben“. Renz citiert von ihm eine Ausführung, in der thatsächlich alle bisherigen Opfertheorien mit irgend einer Wendung anklingen. Ähnlich steht es mit der Darstellung des Opfers, die Thomas Holzklau S. J. (gest. 1783) in dem Werke der sog. Wirceburgenses bietet. Die Theologia Dogmatico-Polemico-Scholastica praelectionibus academicis in universitate Wirceburgensi accommodata, 14 Bände, 1766—1771 gilt noch immer für sehr wertvoll (s. d. A. „Wirceburgenses“ KKL² XII). Nicht minder unirend suchte Tournely (gest. als Professor an der Sorbonne 1729) dem Opfer gerecht zu werden. Der hl. Liguori (gest. 1781) dagegen hielt es wesentlich mit Bellarmin. Eine selbstständige Theorie versuchte im 18. Jahrhundert eigentlich nur der spanische Kardinal Alvarez Cien-

fuegos S. J. (gest. 1739). Die Mortifikationstheorie erscheint bei ihm auf der äußersten Spitze. Er verlangt eine „innere, wahre, physische" Tötung des im Sakrament gegenwärtig gesetzten Christus. Das Lamm Christus müsse in sich selbst eine Schlachtung realer Art erfahren. Cienfuegos geht (vgl. besonders auch die Darstellung bei Schwane), anders als Casal und auch Malder oder Lugo, von der Ansicht aus, daß nicht die einfache sakramentale Existenzform selbst schon eine „Tötung" bedeute, da Christus vielmehr auch in diesem Zustand eine vita corporea actualis sensitiva aut a sensibus pendens besitze. Aber nachdem Christus „wunderbar" unter beiden Gestalten dieses Leben wirklich durch irgendwelche (geheimen) Akte bethätigt hat, „beschließt" er, diese Vitalakte in Kraft seines menschlichen Willens zu „suspendieren", keine weiteren derart zu bethätigen und „von der potentia instrumentaria, womit er solche nach Belieben produzieren könnte, keinen Gebrauch mehr zu machen", bis er bei der Kommemoration seiner Auferstehung, die durch die Vermischung des Brotes und Weines im Kelche „repräsentiert und nachahmungsweise exerziert wird", den Gebrauch seiner virtus instrumentaria wieder aufnimmt. Cienfuegos betrachtet dieses Verhalten Christi im Sakrament als eine reale Nachbildung der Trennung der „Seele" vom „Leibe". Diese Trennung, nicht eigentlich die des Leibes und Blutes, sei dasjenige, was „wesenhaft" den „Tod" ausmache. Bis jetzt hat Cienfuegos Nachfolger nicht gefunden.

Das letzte Jahrhundert hat unter der Nachwirkung aller scholastischen Theorien gestanden; die alte Scholastik ist ebenso sehr wieder zu Einfluß gekommen, wie die neue von Einfluß geblieben. Auch die katholische Theologie hat eine Periode der Aufklärung gehabt; doch die Meßopferidee hat sich darin besser als andere zu behaupten vermocht. Eine neue beachtenswerte Strömmung ist wohl im Zusammenhang noch mit der Aufklärung entstanden, die, wie Renz sie nennt, die „Theorie von der Fortdauer des Opferakts am Kreuze" gezeitigt hat. Man hat nämlich versucht, „von der Äußerlichkeit des Immutationsbegriffs auf die innere Thätigkeit Christi zurückzugehen", und den Zusammenhang des Kreuzes- und Meßopfers in der unveränderlich sich behauptenden, in der Messe immer neu sich offenbarenden und bewährenden Opfergesinnung Christi zu erfassen. Der Begründer dieser letzten große „Schule" war der Professor in Wien, spätere Bischof von St. Pölten, Jakob Frint (gest. 1834). Ihr berühmtester Vertreter wurde J. A. Möhler (gest. 1838). Die Theorie mag im Anschluß an die „Symbolik" des letzteren hier charakterisiert werden; vgl. in dieser § 34. Die Kirche ist in ihren Akten „von einer Seite betrachtet", wie Möhler sagt, „auf eine abbildlich lebendige Weise der durch alle Zeiten erscheinende und wirkende Christus, dessen versöhnende und erlösende Thätigkeiten sie ... ewig wiederholt und ununterbrochen fortsetzt." Christus handelt in allen Sakramenten selbst. „Entwickelt nun Christus, unter irdischem Schleier verborgen, seine gesamte auf der Erde begonnene Thätigkeit bis zum Ende der Welt fort, so bringt er sich notwendig auch ewig dem Vater als Opfer dar für die Menschen, und die bleibende reale Darstellung hiervon kann in der Kirche nicht fehlen, wenn der ganze historische Christus in ihr sein unvergängliches Dasein feiern soll." Die Kirche „substituierte" auf sein eigenes Geheiß den eucharistischen Christus dem historischen; „jener wird für diesen genommen, weil eben dieser auch jener ist". So ist also „der eucharistische Heiland" auch „als das Opfer für die Sünden der Welt zu betrachten", dies um so mehr als, „wenn wir uns recht genau ausdrücken wollen, das Opfer Christi am Kreuze nur als Teil für ein organisches Ganze gesetzt wird." Es war nur „eine" Form seiner Liebe. „Wer aber möchte wohl die Behauptung wagen, daß die eucharistische Herabkunft des Sohnes Gottes nicht eben auch zu dem Gesamtverdienst desselben gehöre, das uns zugerechnet wird?" Auf die liturgischen Modalitäten des Opfers legt Möhler dogmatisch kein Gewicht. Es scheint ihm gleichgiltig, was dort etwa als ein „Abbild" des Kreuzesopfers gedeutet werden könne. „Der Glaube an die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie ist die Grundlage der gesamten Betrachtungsweise von der Messe; ohne jene Gegenwart ist die Abendmahlsfeier eine bloße Erinnerung an den sich opfernden Christus ... mit dem Glauben an das wirkliche Dasein Christi im Abendmahl wird dagegen die Vergangenheit zur Gegenwart". Christus ist dann hier anwesend als „das, was er schlechthin ist, und in dem ganzen Umfange seiner Leistungen, mit einem Worte: als wirkliches Opfer." Das Wesen der Sache liegt also darin, daß Christus in der Messe real immer die Gesinnung gegen Gott und uns, aus der auch sein Erdenleben und -tod hervorgegangen war, bethätigt: seine Sakramentalisierung ist als Willensakt das sacrificium. Die Frint-Möhlerschen Gedanken sind mit mehr oder weniger Exklusivität von einer großen Reihe namhafter katholischer Theologen vertreten worden; ich nenne nur etwa Hirscher, Klee, Veith, Probst, auch Döllinger.

Der Gedanke hat verschiedene Nüancen angenommen. Am eindrucksvollsten unter diesen ist diejenige gewesen, die der 1891 verstorbene Münchener Professor Thalhofer dargeboten hat. Er schreibt: „Während Christi Fleisch und Blut auf dem Altar in sakramentaler, nicht physischer Trennung gesetzt werden, wird aktuell und de praesenti Christi Leib in den Opfertot hingegeben, Christi Blut vergossen, sofern nämlich Christus im Akte der Konsekration dem Wesen nach ganz dieselbe Opferthat vollzieht, die er ehedem in der sinnenfälligen Hingabe des Leibes in den Tod mittelst Blutvergießen vollzog. Im Akte der Konsekration bethätigt der Heiland in seinem Innern über dem Altare wesentlich denselben Opfergehorsam, dieselbe Opferliebe, die er einstmals am Kreuze bethätigte". An Thalhofer haben sich besonders angeschlossen: Deharbe S. J. (der Verfasser sehr einflußreicher Katechismen) und z. B. Simar, der Bonner Professor, Bischof von Paderborn, Erzbischof von Köln, gest. 1902.

Neben diesen Theorien vom willentlich einheitlichen Kreuzes- und Meßopfer haben auch die älteren Theorien ihre Vertreter behalten. Perrone S. J. (gest. 1876) folgt dem Vasquez, Franzelin S. J. bevorzugt Lugo, ebenso anfänglich Gihr, der sich jedoch jetzt mehr dem Vasquez zugeneigt hat. Auch die Bellarminsche Theorie hat an dem Redemptoristen J. Herrmann, in der Nachfolge Liguoris, wieder einen Verfechter gefunden. Patristischen Gedanken zugewandt war Scheeben (Professor in Köln, gest. 1888), der der augustinischen Theorie vom corpus Christi wieder Einfluß auf die Betrachtung gewährte. Schwane und Schell versuchen Umprägungen der Möhler-Thalhoferschen Theorie; Schanz berührt sich auch mit ihr. Was Renz (Regens in Dillingen), den zweifellos gelehrtesten Kenner der Geschichte der Meßopferideen und letzten Schriftsteller, dem ich für die Zeit seit dem Tridentinum gefolgt bin, anlangt, so hält er es mit der Gruppe, die behauptet, „es genüge für die Messe die Gegenwart der res externa, welche Christi einstigen Tod darstelle, und eine eigene actio sacrificalis gebe es nicht, weil es sich um kein selbstständiges Opfer, sondern um eine auf ein selbstständiges Opfer hinweisende Funktion handele." Ihm schweben die Vorbilder der großen Väter vor. In ihrem Geiste die Lehre vom Meßopfer wieder zu vereinfachen und dadurch zugleich zu vertiefen, ist sein Ziel; er hat seinem Werke auch reichliche biblische Erwägungen zum Grunde gelegt. In der Zusammenfassung der „Resultate" giebt er zu erkennen, daß ihm zumal der augustinische Gedanke von bleibendem Werte und eine Wahrheit ist, die er nur — wie er überzeugt ist, in Augustins Sinn — mit dem verbindet, was durch das Tridentinum dogmatisch fixiert ist.

F. Kattenbusch.

Messe. 2. Liturgisch. — I. Texte. 1. Ueber die Handschriften und ältesten Drucke: Jak. Weale, Bibliographia litur. Catalogus Missalium ritus latini, London 1886; Ebner, Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Rom. im Mittelalter. Iter italicum, Freiburg i. B. 1896; Ehrensberger, Libri lit. bibl. Vatican. manuscr., Freib. i. B. 1897; Delisle, Mémoire sur d'anciens sacramentaires, in: Mémoires de l'institute nat. de France, Académie des inscr. et belles lettres, t. XXXII, 1, 1886.

2. Die wichtigsten Sammelwerke (mit denen oft zugleich Abhandlungen verbunden sind): Jac. Pamelius, Liturgica Latinorum, 2 Teile, Col. 1571; später unter dem Titel: Rituale patrum latin., sive liturgicon latinum, Col. 1675; Gavanti, Thes. sacrorum rituum, Rom 1630 (oft aufgelegt); Jos. Maria Thomasius, Opp. ed. Vezzossi, Rom 1748—54, Bd 4 bis 6; L. Muratori, Lit. Romana vetus, Venet. 1748, 2 tom.; Neapol. 1776, 2 voll.; Mabillon, Museum italicum, 2 tom., Paris 1687—1689; edit. 2., 1724; Martène, De antiquis eccl. ritibus, 3 Bde, Rouen 1700—1702; oft, gewöhnlich auch vermehrt, aufgelegt, so 4 tom. Antw. 1736—38; oder in einem Band (libri tres) Antw. 1763; M. Gerbertus, Monumenta veteris lit. Alemannicae, 2 tom., St. Blas. 1779; Fr. A. Zaccaria, Biblioth. ritualis, 3 tom., Rom 1776—1781; Ang. Rocca, Thes. pontif. sacrarumque antiquit., 2 tom., St. Blas. 1776; J. A. Assemani, Codex lit. Eccl. univ., 13 voll., Rom 1749—66; Paris 1902; Cabrol und Leclercq, Monumenta eccl. liturgica, Vol. I, Pars I, Paris 1902.

3. Besondere Abdrucke und Ausgaben: a) Römische Liturgie: 1. Das sog. Sacramentarium Leonianum, zuerst in Francisc. Bianchini, Anastasius Bibliothecarius IV (1735), p. XII—LVII, durch Joseph Bianchini; Muratori, Lit. Rom. vetus I (1748), 288—483; Jos. Al. Assemani, Cod. liturg. Eccl. univ. VI, 1—180; Opera S. Leonis, ed. Ballerini II, 1—160; wieder abgedruckt MSL 55, 21—156; Sacr. Leon. edited by Ch. L. Feltoe, Cambridge 1896 (Beste Ausgabe). — 2. Das sog. Sacramentarium Gelasianum, zuerst herausgegeben v. J. M. Thomasius, Codices Sacramentorum nongentis annis vetustiores, Rom 1680: „Sacr. Gelas. sive liber sacramentorum Romanae eccl. a. S. Gelasio papa uti videtur concinnatus, ante annos paene mille exaratus"; auch opp. omnia ed. Vezzosi, Rom 1751, tom. VI; Muratori, liturgia Romana vetus I (1748), 484—763; Assemani, Cod. liturg. Eccl. univ. IV, 1—126; MSL 74, 1055 ff.; Mart. Gerbertus, Monumenta veteris liturg.

Alemannicae I (1777); dazu Cagin, Le „Sacramentarium triplex" de Gerbert in: Revue des bibliothèques 9 (1899), p. 347—371; The Gelasian Sacramentary, ed. by H. A. Wilson, Oxford 1894 (Beste Ausgabe). — 3. Das sog. Sacramentarum Gregorianum, zuerst herausg. von Jac. Pamelius, Liturgica Latinorum, II (tom. II trägt den Titel: Liturgicon ecclesiae Latinae), Köln 1571, p. 178—387; Ang. Rocca, in opp. S. Gregorii 1593 (separat 1596); Menardus, Divi Gregorii papae I. liber Sacram., Paris 1642; Muratori, Lit. Rom. vetus II (1748), 1—508; MSL 78, 25 ff.

b) Gallikanische Liturgie: J. M. Thomasius, Codices sacrament. nongentis annis vetustiores, Rom 1680 (enthält zum erstenmal das sog. Missale Gothicum, Francorum und Gallicanum vetus); Neale and Forbes, The ancient liturgies of the gallican church now first collected, Burntisland 1855 (unvollendet); MSL 72; Mone, Latein. und griech. Messen aus dem 2.—6. Jahrhundert, Frankf. a. M. 1850; wieder abgedruckt MSL 138, 863 ff. u. bei Neale and Forbes a. a. O. p. 1 ff. als Missale Richenovense. — Das sog. Missale Gothicum bei Muratori, Lit. Rom. vetus II, 509—660; bei Neale and Forbes a. a. O., p. 32 ff.; MSL 72, 225 ff. — Das sog. Missale Gallicanum vetus bei Muratori a. a. O. 697—760; bei Neale and Forbes a. a. O. p. 151 ff.; MSL 72, 339 ff. — Das sog. Sacramentarium Gallicanum bei Muratori a. a. O., 761—968; bei Mabillon, Museum ital., Paris 1687, I, 2, p. 278—397; bei Neale and Forbes a. a. O. p. 205 ff.; MSL 72, 447 ff. — Das sog. Missale Francorum bei Muratori a. a. O. 661—696; MSL 72, 317 ff. — Ul. Chevalier, Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de S.-Remy, Paris 1900 (Bibl. liturg. VII). — Das lectionarium Gallicanum bei Mabillon, de liturg. Gallicana, p. 97 ff. und MSL 72, 171 ff.

c) Spanische Liturgie: Das sog. Missale Mixtum (Mozarabicum), zuerst erschienen Toledo 1500 bei Petr. Hagenbach (Ausgabe sehr selten), neue Ausgabe veranstaltet v. Azevedo S.J.: Liturgia Mozarabica secundum regulam beati Isidori in duos tomos divisa, quorum prior continet Missale mixtum, praefatione, notis et appendicibus a Alex. Lesleo S.J., Rom 1755; MSL 85 (mit Lorenzenas Praefatio); Daniel, Cod. lit. I, 49 ff. Neueste Ausgabe Toledo 1875. — Liber comicus sive Lectionarius Missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur. Ed. G. Morin in: Anecdota Maredsolana I (1893), 1—388.

d) Mailändische Liturgie: Rationale caeremoniarum Missae Ambros. Mediolan. 1499; Pamelius, Liturgica Latin., Köln 1571, I, p. 293—306 (dieser Text wieder abgedr. bei Probst, Abendl. Messe, S. 14 ff.) u. p. 306—457; Missale Mediol. iussu et cura S. Caroli Borromaei, ed. 1560; wieder abgedr 1645, 1669 u. ö.; Martène, De antiqu. eccl. ritibus, Bassani 1787, I, p. 173—176; Mabillon, Museum ital., Paris 1687, I, 2 p. 95 ff.; Muratori, Antiquitates Italiae med. aev. IV, 861 ff.; Gerbertus, Monum. vet. lit. Alem. I, 1777; Beroldus (12. Jahrhundert), Eccl. Ambros. Mediol. Kalendarium et ordines, ed. Magistretti, Mediol. 1894; Ceriani, Notitia lit. Ambros. ante seculum XI medium (Mediol. 1895), p. 2 ff.; Magistretti, Pontificale in usum eccl. Mediol., Mediol. 1897; Paléographie musicale, publiée par les Bénédictins de Solesmes V. enthält ein ambrosianisches Antiphonar.

e) Neapolitanische Liturgie: Das Lektionar von Neapel und Capua, herausgeg. v. Morin in Anecdota Maredsolana I (1893), 426—435; 436—444.

f) Keltische und angelsächs. Liturgie: F. E. Warren, The Liturgy and Ritual of the Celtic Church, Oxford 1881: Verschiedene Fragmente p. 155 ff.; p. 198—268 das Stowe Missal, unvollständig. Der Text des Stowe Missal nach Warren ist wieder abgedruckt in der ZkTh 1886 u. 1892 und bei Probst, Die abendl. Messe v. 5.—8. Jahrh. S. 43 ff.; MacCarthy, On the Stowe Missal in: The transactions of the Royal Irish Academy, vol. XXVII, 7, Dublin 1886 (enthält den besten und den vollständigen Text des Stowe-Missale); Rule, The Missal of St. Augustine's Abbey, Canterbury 1896; The Missal of Robert of Jumièges ed. Wilson 1896.

II. Die wichtigsten mittelalterlichen Erklärungen der Messe (oft für die geschichtliche Entwickelung der Messe sehr wichtig): Expositio brevis antiquae liturgiae gallicanae MSL 72, 89 ff., in der Regel dem Germanus von Paris beigelegt (s. u. unter I, 2); Isidor v. Sevilla († 636), de eccl. officiis libri duo, MSL 83, 738 ff.; Rhab. Maurus († 856), de institutione clericorum libri tres, I, cap. 32—33; MSL 107, 321 ff.; Walafr. Strabo († 849), de exordiis et incrementis rerum eccl. liber unus, MSL 114, 919 ff.; Amalarius v. Metz († c. 850), de eccl. officiis libri quatuor, MSL 105, 986 ff.. und, wenn echt, Eclogae de officio missae, ebenda, 1315 ff.; Berno v. Reichenau (11. Jahrh.), libellus de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus, MSL 142, 1055 ff; Ps.-Alcuin, de divinis officiis, MSL 101, 1173 ff.; Micrologus, de eccl. observat., MSL 151, 974 ff., nach Morin und Bäumer dem Bernold v. Konstanz (11. Jahrh.) zugehörig; Hildebert v. Tours († 1134), expositio missae, MSL 171, 1158 ff.; Rupert v. Deutz († 1135), de divinis officiis libri XII, MSL 170, 13 ff.; Honorius v. Autun († 1152), gemma animae, und, wenn echt, sacramentarium, MSL 172, 543 ff. u. 737 ff.; Rob. Pullus († 1153), de caeremoniis, sacramentis et officiis eccl., MSL 177, 381 ff.; Joh. Beleth († nach 1165), Rationale vel explicatio divinorum officiorum, MSL 202, 9 ff. (wichtig, weil reich an histor. Angaben); Innocenz III. († 1216), de sacrificio missae, MSL 217, 763 ff.; Guil. Durandi († 1296), rationale divinorum officiorum, libr. VIII. — Eine sehr wertvolle Sammlung solcher Meßerklärungen

bietet Melch. Hittorpius, De divinis cath. eccl. officiis et mysteriis varii . . . libri, Köln 1568; 2., sehr vermehrte Ausgabe ed. G. Ferrarius, Rom 1591; 3. Ausgabe Paris 1610 (hier von p. 181 an 18 jener Schriften).

III. Untersuchungen und Darstellungen. a) im allgemeinen: Probst, Liturgie des 4. Jahrh. und deren Reform, Münster i. W. 1893; ders., Die abendl. Messe vom 5. bis zum 8. Jahrh., Münster i. W. 1896; Duchesne, Origines du culte chrétien, 2. Aufl., Paris 1898; 3. Aufl. 1902; Kliefoth, Liturg. Abhandlungen V. und VI. Band (Die ursprüngliche Gottesdienst-Ordnung, 2. u. 3. Bd), 2. Aufl., Schwerin 1859; H. A. Köstlin, Geschichte des christl. Gottesdienstes, Freiburg i. B. 1887, S. 91 ff.; Rietschel, Lehrb. der Liturgik, I, Berlin 1900, S. 298—394; A. Franz, Beiträge zur Gesch. der Messe im deutschen Mittelalter, im Kath. 79, 1 (1899). — b) einzelne Fragen betr.: Watterich, Der Konsekrationsmoment im heil. Abendm. und seine Geschichte, Heidelberg 1896; Ranke, Das kirchl. Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der röm. Liturgie, Berlin 1847; H. Koch, Die Büßerentlassungen in der alten abendl. Kirche in: ThQS 82 (1900), 481 ff. — Plaine, De vera aetate Liturgiarum Ambrosianae, Gallicae et Gothicae in: Stud. u. Mt aus d. Bened.-Orden XV (1894), p. 554 ff.; Liturgical note by Edmund Bishop in: The Book of Cerne, ed. Kuypers (1902), p. 234 ff. — c) die einzelnen Liturgien betr.: 1. Die römische Liturgie: Robotà, Dell' origine, progresso etc. del rito greco nell Italia, Rom 1760; Grisar, Die Stationsfeier u. der erste röm. Ordo ZkTh 9 (1885), S. 385 ff.; vgl. denselben in Analecta Romana I, Roma 1899; Grisar, Das röm. Sakramentar u. die liturg. Reformen im 6. Jahrh., ZkTh 9, S. 561 ff.: Bäumer, Ueber das sog. Sacramentarium Gelasianum in: Histor. Jahrb. 14 (1893), S. 241 ff.; Plaine, De sacramentarii Gelasii substantiali authenticitate, in Studien und Mt aus dem Bened.-Orden 1901, 131—147; 381—388, 577—588; Wiegand, Die Stellung des apost. Symbols I, 201 ff.; Probst, Liturg. des 4. Jahrh., S. 445 ff.; ders., Abendl. Messe, S. 100 ff.; Probst-Funk, Zur Frage nach der Stellung des Gelasianum zum Osterfasten, in ThQS 76 (1894), S. 126 ff. (vgl. 1893, S. 217 ff.); Plaine, De Canonis Missae Apostolicitate cum nova dicti canonis explanatione, in: St. und Mt aus d. Bened.-Orden (XV), 1894, 62 ff.; 279 ff.; 407 ff.; Drews, Zur Entstehungsgesch. des Kanons in der röm. Messe (Studien zur Gesch. des Gottesdienstes und des gottesdienstl. Lebens I), Tübingen und Leipzig 1902; Magani, L'antica liturgia Romana, 3 Bde, Milano 1897—99 (mir unbekannt). — 2. Die Gallikanische Liturgie: Mabillon, De liturgia gallicana libri tres, Paris 1685: 1. Buch MSL 72, 111 ff.; Martène und Durand, Thes. novus anecdotorum V (Paris 1717), p. 86: Expositio brevis antiquae lit. Gallic.; Gerbertus, Vetus lit. Alem. disquisitionibus praeviis, notis et observat. illustrata, 3 Teile in 2 Bden, St. Blas. 1776; Mone, a. a. O.; Denzinger, Disquisitio critica etc. bei MSL 138, 855 ff.; R. Buchwald, Die gallikan. Liturg. Osterprogr., Groß-Strelitz 1886; ders., De lit. Gallicana dissert., Breslau 1890; Mönchemeier, Amalarius v. Metz, sein Leben und seine Schriften, Münster i. W. 1893; Arnold, Cäsarius v. Arelate, Leipzig 1894, bes. S. 133 ff. und S. 523 ff.; Probst, Abendl. Messe, 1896, S. 264 ff.; Kliefoth, Lit. Abhandlungen V [2], S. 324 ff.; Paléographie musicale publiée par les Bénédictins des Solennes, V, „Avant-Propos"; Mercati, Antiche reliquie liturgiche (Studi e testi 7), Roma 1902, p. 72 ff.: Sull'origine della liturgia Gallicana; Duchesne, Sur l'origine de la lit. gallicane in: Revue de l'histoire et de littérature religieuses, 5 (1900), 31 ff.; Wiegand, Die Stellung d. apost. Symbols im kirchl. Leben d. Mittelalt. I (1899), S. 145 ff.; Watterich, Der Konsekrationsmoment, S. 179 ff. — 3. Die mailändische Liturgie: Ceriani, Notitia Liturg. Ambros. ante seculum XI medium, Mediol. 1897; Probst, Liturgie des 4. Jahrh. und deren Reform, 1893, S. 226 ff.; Probst, Die abendl. Messe vom 5.—8. Jahrhundert, 1896, S. 8 ff.; Watterich, Der Konsekrationsmoment, S. 108 ff.; Rietschel I, 308 ff.; Magistretti, La Liturgia della chiesa Milanese nel secolo IV, Mailand 1899. — 4. Die mozarabische Liturgie: Lesleus, Praefatio zur Ausgabe von 1755 = MSL 85, 9 ff.; Joh. Pinius, Tractatus historico-chronologicus ad tom. VI Julii praeliminaris de Liturgia antiqua Hispanica etc. in den Acta SS. Julii tom. VI, Antw. 1729; dann separat und im I. Band der opp. omnia Thomasii ed. Bianchini, Rom 1741; Probst, Die abendl. Messe vom 5. bis 8. Jahrh. 1896, S. 367 ff.; Rietschel I, 316 ff. — 5. Die keltische und angelsächsische Liturgie: Warren, The liturgy and ritual of the Celtic Church, Oxford 1881 (Litteratur bis 1881 p. XIII ff.); MacCarthy, On the Stowe Missal, Dublin 1886; Probst, Die abendl. Messe u. s. w. 1896, S. 28 ff.; Rietschel I, 327 ff.

I. Die Quellen.

1. Die ältesten römischen Sakramentarien u. Ordines. — 1. Das sog. Sacramentarium Leonianum ist in einem einzigen, dem 7. Jahrhundert angehörigen Veronenser Codex erhalten. Die herrschende Unordnung in der Aufeinanderfolge der Messen, die mancherlei Anzeichen von sachlicher Unkenntnis legen den Gedanken nahe, daß der Sammler kein Kleriker, sondern ein Privatmann war, und daß wir es daher auch nicht mit einem offiziellen oder halboffiziellen Buch zu thun haben, sondern lediglich mit einer Privatsammlung. Feltoe (p. XV f.) schließt auch weiter, daß ein derartiges Buch kaum durch Abschriften verbreitet wurde, daß wir also das Original selbst vor uns haben. Ist das richtig, dann ist zugleich über das Alter der Sammlung entschieden: sie ist im 7. Jahr-

hundert entstanden. Anders Duchesne, der sie in die Zeit zwischen 538 und 590 verlegt (a. a. O. p. 132). Da der Kanon der Messe leider fehlt, ist ein wichtiges Mittel der Datierung verloren gegangen. Erst eine genauere Untersuchung, als sie bisher geführt ist, kann die Frage nach der Zeit wenigstens annähernd beantworten. Daß sehr alte Gebete in dieser Sammlung enthalten sind, während der Sammler vielleicht selbst manche komponiert hat, ist außer Zweifel. Die unten unter 5. aufgeführte Gebets-Sammlung zeigt, daß er sich zum Teil eng an kirchliche Vorlagen gehalten haben muß. Denn die Reihenfolge der 8 ersten Gebete in jener Sammlung entspricht der — wenn auch nicht ununterbrochenen — Reihenfolge der betr. Gebete im Leon. Aber das Alter der Gebete entscheidet noch nicht über das Alter der Sammlung. Um das Alter der einzelnen Gebete zu bestimmen, würden die biblischen Citate doch mehr ins Gewicht fallen, als Feltoe p. XI zugestehen will. Kein Zweifel besteht darüber, daß die Sammlung römisch ist. Die Hinweise auf diesen Ort sind zahlreich und unmißverständlich. Der Name Leonianum erklärt sich daraus, daß einige Gebete offenbar aus Predigten dieses Papstes gebildet sind (vgl. MSL 55, 41 A mit Sermo 78, 2; 43 B mit 78, 3 u. 5); daraus zog der erste Herausgeber (Bianchini) den voreiligen Schluß, daß Leo I. der Verfasser des Sakramentars sei. Heute vertritt niemand diese Anschauung mehr. — 2. Das sog. Sacramentarium Gelasianum ist in mehreren Handschriften vorhanden (vgl. Ebner, Missale Romanum S. 374 ff.), deren älteste, im Vatikan befindlich, der ersten Hälfte des 8., oder gar dem 7. Jahrhundert angehört (Beschreibung der Handschr. bei Ebner a. a. O., S. 238). Sie ist sicher in Gallien geschrieben, vielleicht in St. Denis, denn es fehlt ihr nicht an gallikanischem Einschlag. Streng genommen müßte man daher dieses Sakramentar unter die Quellen der gallikanischen Liturgie stellen. Aber ebenso wenig fehlt es an gregorianischen, bezw. nachgregorianischen Elementen, so daß also das Sakramentar so, wie es vorliegt, keinesfalls von Papst Gelasius I. (gest. 496) stammen kann. Duchesne geht soweit (a. a. O. p. 119 ff.), die Annahme, daß dieser Papst ein Sakramentar verfaßt habe, überhaupt als ein späteres „Schuldogma" zu bezeichnen. Ihm gegenüber hat Bäumer die Tradition in Schutz genommen, ohne freilich das vorliegende Sakramentar jenem Papste zuzusprechen. Abgesehen von offenbar späteren und fränkischen Zusätzen haben wir doch in diesem Buche die römischen Meßgebete des 6. Jahrhunderts vor uns. — 3. Das sog. Sacramentarium Gregorianum (MSL 78, 25 ff.) ist in vielen Handschriften, die wieder unter sich mannigfach verschieden sind — eine Gruppierung hat Ebner a. a. O. S. 380 ff. versucht —, auf uns gekommen. Keine der bis jetzt bekannten und beschriebenen Handschriften geht über das 9. Jahrhundert zurück. Auch hier ist die Beziehung des Buches zu Gregor I. sehr unsicher. Keinesfalls ist irgend eines dieser Sakramentare in seiner vorliegenden Gestalt auf diesen Papst zurückzuführen; sie sind alle später, enthalten aber gewiß manches auf Gregor zurückgehende Material. — 4. Dazu kommen verschiedene ordines (unter einem ordo versteht man nicht nur eine Gebetssammlung für den Gottesdienst, sondern die genaue Angabe für den Verlauf einer gottesdienstlichen Handlung, ein Ritual, etwa unsere Agende). Die wichtigsten sind a) der ordo I unter den von Mabillon in seinem Museum italicum II (Paris 1689) veröffentlichten (MSL 78). Im 1. Teil (c. 1—21) dieses ordo ist die Meßfeier beschrieben. Über Alter und Charakter desselben gehen allerdings die Meinungen auseinander. Während die einen (Grisar, ZkTh 1885, S. 389 ff. und Probst, Sakr. und Ordines S. 386 f.) ihn auf Gregor I. zurückführen, leugnet Duchesne (a. a. O. p. 139 f.) den rein römischen Charakter und verlegt ihn ins 9. Jahrhundert. — b) Der I. der von Duchesne (origenes du culte chrétien², p. 439 ff.) veröffentlichten Ordines (aus dem 9. Jahrhundert aus der Abtei von St. Amand). Der Ordo ist rein römisch und giebt uns die Beschreibung der Stationsmesse, wie sie am Ende des 8. Jahrhunderts gehalten wurde. — Endlich sei 5. noch eine Sammlung von 17 Kollekten (10 post communionem und 7 Secretae) aufgeführt, die Mercati im 7. Heft seiner „Studi e Testi" (Antiche reliquie liturgiche Ambrosiane e Romane etc. Roma 1902) p. 35—44 veröffentlicht hat. Diese Sammlung stammt aus Bobbio (jetzt in Mailand) und ist z. T. in tironischen Noten geschrieben. Die Handschrift selbst gehört dem 6. oder 7., die Eintragung der Gebete dem 7. oder 8. Jahrhundert an. 13 dieser Gebete finden sich in anderen Sakramentarien (vgl. oben unter 1), während 4 bisher unbekannt waren. Am römischen Charakter dieser Sammlung kann nicht gezweifelt werden.

2. Die ältesten Quellen der gallikanischen Liturgie: 1. Die von Mone herausgegebenen 11 Messen; die Handschrift stammt wahrscheinlich aus dem 7. Jahrhundert, die Messen selbst sind jedenfalls älter. Römischer Einfluß ist nicht zu bemerken. — 2. Die dem Germanus von Paris (gest. 576) zugeschriebenen 2 Briefe (expositio

brevis antiquae liturgiae Gallicanae, MSL 72, 89 ff.). Nach dem 1. Brief läßt sich im wesentlichen der Gang der Messe rekonstruieren: er ist rein gallikanisch und gehört wohl dem 6. Jahrh. an. Ob die Briefe wirklich auf Germanus zurückgehen, ist sehr zweifelhaft (gegen meine frühere Anschauung ThStK 1900, S. 486 Anm. 1; vgl. ThOS 1900, 525 ff.). Eine gründliche Untersuchung dieser beiden Briefe wäre sehr zu wünschen. — 3. Das sog. Missale Gothicum, wahrscheinlich aus Autun; die Handschrift stammt aus dem Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrh. Römische Gebete, bei Neale und Forbes durch kleinen Druck kenntlich gemacht, sind aufgenommen, aber der Aufbau der Messe ist gallikanisch. Hier haben wir die Liturgie des 6. oder 7. Jahrhunderts vor uns. — 4. Das sog. Missale Gallicanum vetus, aus dem 7., spätestens aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts stammend, ist bislang noch nicht lokalisiert, gehört vielleicht der Diöcese Besançon an. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß es aus den Bruchstücken zweier verschiedener Meßbücher zusammengesetzt ist (Delisle in: Mémoires de l'Institut de France, 1886, I, p. 73 ff.; Kattenbusch, Apost. Symbol, II, 774, 776, Anm. 28). Die römischen Einflüsse sind sehr stark. — 5. Das sog. Sacramentarium Gallicanum (oder Missale Vesontiense oder Bobbiense) gehört handschriftlich wahrscheinlich dem 7. Jahrh. an. Es ist strittig, ob es in Bobbio, wo es aufgefunden wurde, oder ob es in Luxeuil in der Kirchenprovinz von Besançon entstanden ist; keinesfalls stammt es aus Irland (vgl. Kattenbusch a. a. O., I, 186 ff.; II, 792 Anm. 49), obwohl es irisches Material enthält (Bäumer in ZkTh XVI (1892), S. 446 ff.). Der römische Einschlag ist sehr stark. Nach meiner Meinung gehört es nach Gallien (vgl. die missa sancti Sigismundi regis). So entscheiden Warren, Zahn (Gesch. des nt. Kanons II, 284 ff.) und Harnack (TU, NF, IV, 3, S. 29 f.). — 6. Das Lectionarium von Luxeuil (MSL 72, 171 ff.) stammt aus dem 7. Jahrhundert, es ist rein gallikanisch und enthält die Lektionen für das ganze Jahr. Ob es in Luxeuil gebraucht worden ist, ist zweifelhaft. — 7. Das sog. Missale Francorum aus dem Anfang des 8., wenn nicht schon aus dem Ende des 7. Jahrhunderts, trägt nur noch einige gallikanische Reste, so daß Duchesne (orig. du culte chrét., p. 128) und Ebner (Miss. Romanum S. 364) es unter die römischen Meßbücher rechnen. Da es aber ohne Zweifel im Frankenreich entstanden ist und dort in Gebrauch war, muß es, soviel es auch für die Kenntnis der römischen Messe austragen mag, zu den fränkischen liturgischen Schriften gezählt werden. Im 13. Jahrhundert befand es sich in der Abtei von St. Denis; ob es dort entstanden ist, ist nicht zu sagen. — 8) Das Sacramentarium der Abtei St. Remigius zu Rheims, nach eigener Angabe der Handschrift in den Jahren 798—800 geschrieben, ist im Original (jedenfalls 1774 durch Brand) verloren, aber in einer unvollständigen Abschrift auf der Nationalbibliothek zu Paris erhalten. Diese Abschrift hat Chevalier, im 7. Teil der Bibliothèque Liturgique (Paris 1900), p. 305 bis 357 herausgegeben. Das Sakramentar ist wesentlich römisch und zeigt fast gar keine Spuren des gallikanischen Ritus.

3. Die ältesten Quellen der mailändischen Liturgie. — Wäre die Schrift de sacramentis (MSL 16, 418 ff.) wirklich ambrosianisch, so wäre sie eine der wichtigsten und besten Quellen für die mailändische Messe. Aber an der Echtheit ist mit guten Gründen zu zweifeln. Neuerdings haben die Echtheit Probst (Lit. des 4. Jahrh. S. 232 ff.) und Morin (Revue bénéd. XI, 1894, S. 344 ff.) vertreten, und zwar soll sie eine Nachschrift nach dem Vortrag des Ambrosius sein. Man hat die Schrift für römisch erklärt, weil der Verfasser sagt, daß die Kirche, der er angehöre, in allem der römischen Kirche folge (Rietschel, I, 305 Anm. 5). Allein abgesehen davon, daß dies nicht einmal zutrifft, spricht diese Aeußerung gerade gegen römische Abfassung. Ceriani (Notitia lit. Ambr. p. 62 f. und 65 f.), und Magistretti (La Lit. della chiesa Milanese p. 85) folgt ihm darin, sieht die Schrift für gallikanisch an. Duchesne (origines etc. p. 169) läßt sie in einer norditalienischen Stadt, etwa Ravenna, ums Jahr 400 verfaßt sein. Eine eingehende Untersuchung der Schrift ist dringend nötig.

4. Die älteste Quelle der spanischen Liturgie bildet neben den Konzilsbeschlüssen und den Schriften des Isidor v. Sevilla (gest. 636) das sog. Missale mixtum (auch Goticum oder Mozarabicum genannt). Dieses Missale verdanken wir dem Kardinal Ximenes, Erzbischof v. Toledo. Als nämlich der sog. mozarabische (d. h. arabisierte, so genannt seit dem 8. Jahrhundert) Ritus in Spanien fast erloschen und nur noch in sechs toletanischen Pfarrkirchen geduldet war, ließ jener durch Ortiz diese Meßliturgie lateinisch herausgeben. Das geschah im Jahre 1500 (1502 erschien das Brevier). Dieses Meßbuch bietet freilich nicht die ursprüngliche spanische (mozarabische) Liturgie, sondern eine von vielen fremden, d. h. römischen und gallikanischen Einflüßen bestimmte. Indessen

ließe sich wohl daraus der rein spanische Kern mit einiger Sicherheit herausschälen. Dieser Mühe würde man überhoben sein, wenn die noch handschriftlich vorhandenen altspanischen Messen veröffentlicht würden (vgl. Rietschel I, 320).

5. Die ältesten Quellen der keltischen und angelsächsischen Liturgie. Kein keltische Dokumente der Liturgie besitzen wir nicht mehr. Das älteste, das auf uns gekommen ist, das sog. Stowe-Missale ist bereits stark römisch beeinflußt. Dieses Missale (Stowe heißt das Landgut des Herzogs von Buckingham, wo es sich bis 1849 befand; jetzt ist es in Dublin) stammt nach den einen aus der ersten Hälfte des 7., nach den anderen aus dem 9. Jahrhundert. Bäumer setzt die Handschrift in die Mitte des 8. Jahrhunderts, die Urschrift in die Jahre 630—635 (ähnlich Grisar und MacCarthy).

II. Die Entwickelung der römischen Messe bis Gregor I.

1. Die ältesten Nachrichten über den Gottesdienst in Rom können wir dem I. Clemensbrief entnehmen (s. darüber diesen Art. Bd IV S. 167, 45 ff.). Verkehrt wäre es freilich, aus c. 40 und 41 mehr herauszulesen, als die bloße Thatsache, daß der christliche Gottesdienst entsprechend dem alttestamentlichen in bestimmten Ordnungen verlief (vgl. darüber Wrede, Untersuchungen zum I. Clemensbrief, 1891, S. 38 ff.; richtig Rietschel, Liturgik I, S. 243). Dagegen dürfen wir nach c. 34 annehmen, daß in Rom schon damals (also Ende des 1. Jahrhunderts) das Trishagion aus Jes 6, 3 nebst den Einleitungsformeln aus Da 7, 10 bei der Eucharistiefeier in Gebrauch war (vgl. Rietschel a. a. O.). Steht dies fest, so ist der Schluß kaum zu gewagt, daß bereits damals dem Genuß der Eucharistie ein ähnliches Gebet vorausgegangen sein wird, wie wir es später als Präfationsgebet kennen. Für den Wortgottesdienst ist von besonderer Bedeutung das lange Gebet, das wir c. 59—61 finden. Nach allgemeiner Annahme haben wir hier das in Rom übliche „Kirchengebet" vor uns. Anders urteilt v. d. Goltz (Das Gebet in der ältesten Christenheit S. 194 ff.). Nach ihm hat der Verfasser das Gebet frei formuliert unter Benutzung der ihm vom Gottesdienst her geläufigen Formeln. Er hat darin sicher recht, daß es agendarisch festgelegte Gebete damals noch nicht gab, daß aber bestimmte Wendungen stereotyp wurden. Auf jeden Fall giebt uns dieses Gebet ein deutliches Bild, wie in der römischen Gemeinde im Wortgottesdienst gebetet wurde. Ebenso kann uns der Brief in wesentlichen Stücken, ebenso wie der II. Clemensbrief, als ein Beispiel der Predigtweise der damaligen Zeit gelten (vgl. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden S. 147). Auch hier zeigt sich eine gewisse Erstarrung, eine Neigung zum Formelhaften. Was früher der Enthusiasmus geleistet hatte, das leistet jetzt der Geist der Ordnung, der sich mit apostolischem Ansehen zu decken beginnt. Gebet und Ansprache liegen in der sicheren Hand von Gemeindebeamten. Die Frage will noch beantwortet sein, an welcher Stelle im Gottesdienst wohl das große Gebet erschien. Ist es richtig, daß der I. Clemensbrief homilienartigen Charakter trägt, so liegt es nahe, anzunehmen, daß das Gebet wie es hier den Abschluß des Ganzen bildet, so auch im Gottesdienst auf die Homilie, gefolgt sei (so Knopf, TU, NF V, 188). Dazu stimmt vollkommen, daß nach Justin Apol. I, 67 nach der Ansprache des Vorstehers ein größeres Gebet (εὐχαί) folgte. Also dürfen wir aus dem I. Clemensbrief schließen, daß im Wortgottesdienst Predigt mit folgendem Gebet stattfand. Daß die Schriftverlesung nicht gefehlt hat, ist sicher. Im ganzen war jedenfalls der Gottesdienst ums Jahr 100 im Osten wie im Westen der gleiche. Daß aber Rom auch noch um 150 nicht anders feierte als der Osten, dafür darf man vielleicht einen Beweis darin sehen, daß Anicet von Rom den Bischof Polykarp von Smyrna, der 155 in Rom war, die Eucharistie halten ließ (Eusebius, hist. eccl. V, 24). Nur wenige skizzenhafte Andeutungen über den römischen Gottesdienst ums Jahr 150 bietet uns der Hirte des Hermas. Er kennt zunächst einen nächtlichen Gebetsgottesdienst (Sim. IX, 11, 7); er scheint aber auch daneben noch einen anderen Wortgottesdienst zu kennen, in welchem noch Charismatiker ihre Offenbarungen vortrugen (v. Dobschütz a. a. O., S. 23 ff., vgl. S. 235). Von der Eucharistie schweigt er ganz.

Nach allem dürfen wir annehmen, daß um 150 in Rom noch deutlich die allgemeinchristlichen Formen des Gottesdienstes vorhanden waren. Das charismatisch-enthusiastische Element war nur noch in schwachen Resten vorhanden. Sein Erbe hatte bereits eine verfassungsmäßig gebundene Form angetreten. Freilich jener bedeutungsvollste Schritt auf dem ganzen Wege, den die Entwickelung des Gottesdienstes zur Messe hin durchlief, war damals schon gethan: Schon war in Rom, wie uns Justin, Apol. I, 65—67 bezeugt, um 150 eine Verbindung zwischen Wortgottesdienst und eucharistischer Feier vollzogen, eine Verbindung, die wir uns noch als eine gelegentliche, vor allem am Sonntag geübte denken müssen. Noch immer hielt man daneben auch die Sonderung beider Gottesdienste

aufrecht, und wenn man sie verband, so empfand die Gemeinde schon durch den verschiedenartig zusammengesetzten Kreis der Teilnehmer sicher sehr lebhaft, daß es sich um zwei Gottesdienste handelte. Was vielleicht für die Zusammenlegung den Anlaß gab, habe ich im Art. Eucharistie Bd V S. 560 dargelegt. Justin schildert uns nur den vereinigten Gottesdienst am Sonntag, und zwar nur in allgemeinsten Zügen. Danach eröffnet sich der Gottesdienst mit der Verlesung der evangelischen und der prophetischen Schriften durch den Lektor, die solange währt, bis die Gemeinde versammelt ist. Dann hält der *προεστώς* eine Ansprache, an die sich ein Gebet anschließt, das Kirchengebet, von dem schon oben die Rede war, und das eine Fürbitte für die Obrigkeit, für die Feinde und für alle Menschen enthielt (Apol. I, 14. 17; Dial. c. Tryph. c. 133. 96. 35). Darauf erfolgt der Friedenskuß; sodann wird Brot, Wein und Wasser dargebracht (vgl. Apol. I, 65: *προσφέρεται . . . ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος; μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος*; c. 67: *ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ*). Daß ein Kelch mit Wasser dargebracht wurde, kann dem einfachen Wortlaut und späterer Bezeugung des Wasserkelches gegenüber, wovon unten die Rede sein wird, nicht geleugnet werden. Es folgt ein längeres, freies, vom *προεστώς* gesprochenes Lob- und Dankgebet; ob darin das Trishagion vorkam, sagt Justin nicht; auch nur unsicher ist es, ob darin die Einsetzungsworte (*εὐχὴ λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ* c. 66) rezitiert wurden. Doch ist das höchst wahrscheinlich. Die Gemeinde antwortete mit Amen. Die nun folgende Ausspendung geschieht durch die Diakonen. Das die Darstellung nach Justin. Sie ist lückenhaft. Aber die nächste Quelle, die uns berichtet und die etwa zwei Menschenalter später anzusetzen ist, giebt uns leider auch kein vollständiges, alle Fragen beantwortendes Bild. Es sind das die canones Hippolyti, vorausgesetzt, daß sie echt sind. Jedenfalls kennen sie einen selbstständigen Wort-(und Predigt-)gottesdienst (vgl. TU VI, 4, S. 194 ff.). Die Feier des Abendmahls wird wiederholt beschrieben (c. 3; 19; 37), aber nur die Feier, die sich an die Ordination oder an die Taufe anschließt. Ein Bild, wie es Justin uns bietet, finden wir nicht. Jedoch gestattet c. 37 den sicheren Schluß, daß auch damals die Verbindung zwischen beiden Gottesdiensten bestand, nur ist bereits der erste Teil des Gottesdienstes, der Wortgottesdienst, verkümmert auf Kosten der folgenden Eucharistie: Er besteht nur noch aus Schriftverlesung und Kirchengebet; die Predigt fehlt. Diese wurde im besonderen Wortgottesdienst gehalten (c. 26), und Hippolyt selbst hat uns Predigten hinterlassen. Der predigtlose, eucharistische Gottesdienst muß bereits bei weitem einheitlicher empfunden worden sein, nur eben daß an der eigentlichen Feier allein die Getauften teilnehmen durften. Wir sehen also die Entwickelung einen guten Schritt weiter der späteren Meßform sich nähern. Rekonstruieren wir uns den Gang eines solchen eucharistischen Gottesdienstes! Er begann mit Schriftverlesung durch die Lektoren, die auf dem Lesepult standen und sich gegenseitig abwechselten, „bis die ganze Gemeinde versammelt ist". Darauf spricht der Bischof das große Kirchengebet (c. 37; vgl. c. 19), das wahrscheinlich mit einer Exhomologese begann (c. 2). Darauf folgte der Friedenskuß (c. 18) und der Darbringungsakt, wobei höchst wahrscheinlich der Geber namentlich gedacht wurde. Was darzubringen war, giebt c. 36 an. Nachdem diese Oblationen gesegnet sind, beginnt die Präfation, eingeleitet mit den Responsorien: Bischof: *ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν*. Gemeinde: *καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου*. Bischof: *Ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας*. Gemeinde: *Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον*. Bischof: *Εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ*. Gemeinde: *Ἄξιον καὶ δίκαιον*. Über das folgende Gebet erfahren wir nichts; wir hören nichts vom Trishagion, nichts von den Einsetzungsworten; doch ist es mir nicht zweifelhaft, daß sie sich im Gebet fanden, da das Trishagion schon im I. Clemensbrief erscheint und die Einsetzungsworte schon bei Justin mindestens zu vermuten waren. Auch die Epiklese wird nicht gefehlt haben. Denn nicht allein ist sie noch zur Zeit des Gelasius (492—496) in Rom im Gebrauch gewesen (vgl. Watterich, D. Konsekrationsmoment S. 141; 142 und 272), Epiklesen finden sich auch noch im Sacrament. Leonianum (MSL 55, 78 A, 79 A; 147 C; vgl. Watterich S. 166). Die nun folgende Ausspendung ist jetzt Sache des Presbyters oder des Bischofs, nur ausnahmsweise des Diakonen. Die Gemeinde tritt zum Empfang an die „Tafel des Leibes und Blutes des Herrn". Die Spendeformel lautet: „Das ist der Leib, das Blut Christi". Der Empfänger antwortet mit Amen. Den Beschluß hat ohne Zweifel ein Dankgebet für den Empfang der heiligen Elemente und eine Segnung des Volkes gebildet, denn diese Gebete gehören in den späteren Sakramentarien zum eisernen Bestand. — Dies war etwa der Gang eines vom Bischof gehaltenen römischen Gottesdienstes zur Zeit des Hippolyt.

Ehe wir die Entwickelung weiter verfolgen, sei auf einen bemerkenswerten Ge-

brauch beim Abendmahl der Neophyten aufmerksam gemacht. Nach c. 19 der canones Hippolyti empfangen sie nach Brot und Wein einen Becher, in welchem Milch und Honig gemischt sind. Dieser Gebrauch ist antik-heidnisch (vgl. darüber Usener: „Milch und Honig“, im Rheinischen Museum für Philologie, NF, Bd LVII, S. 177 ff.). Allein es ist fraglich, ob die Regeln des Hippolyt wirklich den ursprünglich römischen Gebrauch wiedergeben. Das Sacramentarium Leonianum (MSL 55, 406) enthält nämlich ein Segensgebet über Wasser, Milch und Honig für die Pfingsttäuflinge: das Wasser gilt als Bild des „unversiegbaren Lebenswassers, das der Geist der Wahrheit ist“; Milch und Honig miteinander vermischt, dienen als „Zeichen, daß himmlisches und irdisches Wesen geeinigt ist in Christo Jesu unserem Herrn“. Denselben Brauch finden wir in der lateinischen Aegypt. KO wieder: hier wird neben Brot und Mischwein ein Kelch mit Milch und Honig und endlich ein Kelch mit Wasser gesegnet (Hauler, didasc. apostolorum fragmenta I, p. 112). Und zwar scheint die lateinische Aegypt. KO das Gebet des Leonianum oder ein ähnliches gekannt zu haben. Noch in den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts wurde der Mischbecher mit Milch und Honig den Ostertäuflingen gereicht, wie wir durch den römischen Diakon Johannes wissen (Mabillon, Mus. Ital. I, 2, p. 69—76), der (vgl. Usener a. a. O., S. 188 f.) nicht identisch ist mit dem Biographen Gregors des Großen, der im 9. Jahrhundert gelebt hat. Um 600 verschwindet aber auch der Kelch mit Milch und Honig plötzlich aus der Neophyteneucharistie. Wie aber steht es mit dem Kelch mit Wasser? Daß man im Lichte des Gebetes im Leonianum und der Stelle aus der lateinischen Ägypt. KO die oben angegebenen Justinstellen nicht mehr so verstehen kann, daß der Kelch mit Wasser lediglich zur Mischung des Weines gedient habe (man beachte auch, daß Apol. I, 65 deutlich der Kelch mit Wasser von dem mit $\varkappa\varrho\tilde{\alpha}\mu\alpha$, Mischwein, unterschieden wird), liegt auf der Hand. Mit aller Bestimmtheit läßt sich wenigstens dies behaupten: Zur Zeit Justins haben sicher die Neophyten (wenn nicht überhaupt alle Abendmahlsempfänger) einen Kelch mit gesegnetem Wasser erhalten, und auch später noch ist das in Rom in Übung gewesen. Wann der Brauch abgekommen ist, wissen wir nicht. Jedenfalls besteht er im 6. Jahrhundert nicht mehr, denn sonst würde wohl der Diakon Johannes davon reden; als das Leonianum zusammengestellt wurde, war also die Sitte jedenfalls schon tot. Warum aber erwähnen die can. Hipp. diesen Wasserkelch nicht? Ist er hier später gestrichen worden? War zu Hippolyts Zeit dieser Brauch nicht mehr lebendig? —

Für das Werden der Messe in den nächsten Jahrhunderten sind folgende Momente von durchschlagender Bedeutung gewesen: 1. Die Herrschaft der lateinischen Sprache im Gottesdienst. Wann ist die griechische Sprache von der lateinischen als gottesdienstliche Sprache abgelöst worden? Die Meinungen gehen ziemlich stark auseinander. Während die einen annehmen, daß in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts das Latein das Griechische bereits verdrängt habe (so Kattenbusch, Symbol II, 331; Kleinert, zur Kultus- u. Kulturgesch. S. 30), setzen die anderen in diese Zeit erst den Anfang dieses Prozesses und sein Ende in den Ausgang des 4. Jahrhunderts (so Watterich, Konsekrationsmoment S. 131 f. und 267 ff.; Probst, Abendl. Messe vom 5.—8. Jahrh. S. 5 f.; Rietschel, Liturgik I, S. 337 f.; vgl. zu dieser Frage auch Steinacker, Die römische Kirche und die griech. Sprachkenntnisse des Frühmittelalters in: Festschrift Theodor Gomperz dargebracht, Wien 1902, S. 324 ff.). Jedenfalls hat sich das Griechische länger als bis zum Ende des 3. Jahrhunderts erhalten, und zwar müssen wir annehmen, daß es lateinische und griechische Gottesdienste nebeneinander in Rom gegeben hat; ebenso, daß im lateinischen Gottesdienst etliche Gebete und Gesänge und Formeln griechisch blieben. Einen Rest davon haben wir noch in dem Kyrie. Aber daß auch noch längere Zeit griechische Psalmen im lateinischen Gottesdienst gesungen wurden, ist aus dem Ordo Romanus I (bei Mabillon, Museum italicum II, S. 37—40) zu sehen, wo Ps 95, 10; 79, 1 und 2, 9 und 10; 77, 1; 18, 1 und 2; 94, 1—3 nach LXX gesungen werden. Die Wirkung der Latinisierung des Gottesdienstes war eine Stiländerung in den Gebeten. Der Grieche ist breit, wortreich, weitschweifig; der Lateiner kurz und gedrängt. Mit der Latinisierung war daher höchst wahrscheinlich eine starke Kürzung der Gebete verbunden. Man fing an, neue Gebete zu schaffen, wobei aber alte Formeln, die sich eingebürgert hatten, im Gebrauch blieben. Ein zweiter Faktor, der die Gestaltung der Messe wesentlich beeinflußt hat, ist das Schwinden der Arkandisziplin. Dadurch verwuchsen die beiden verschiedenen Gottesdienste erst recht zu einem Ganzen. Indem alle ohne Ausnahme am ganzen Gottesdienst teilnehmen konnten, verschwand aus dem Bewußtsein gänzlich die Empfindung für den ursprünglichen Zustand. Drittens sind für die Messe von großer Bedeutung die römi-

schen Bischöfe mit ihren Neigungen und ihrem liturgischen Geschmack geworden. So unzuverlässig im einzelnen die Angaben des liber pontificalis und der mittelalterlichen Liturgiker in dieser Beziehung sein mögen, darin bewahren sie eine ganz richtige Überlieferung, daß die Bischöfe es waren, die der Messe ihre Gestalt gaben. Wenn wir aber nur mehr über diese liturgische Thätigkeit wüßten! Soviel nur ist sicher, daß die römischen 5 Bischöfe mancherlei auswärtige Gebräuche in Rom einführten und daß sie dem Gottesdienst in seinen Gebeten einen stark lokalen, kasuellen, vom Kirchenjahr beeinflußten Charakter verliehen.

Was wissen wir nun über die Entwickelung der römischen Messe in den nächsten Jahrhunderten? Zunächst muß sich im 4. Jahrh. eine prinzipielle Verschiedenheit von der 10 östlichen Liturgie in Rom durchgesetzt haben, nämlich die Wandelbarkeit der Messe nach dem Kirchenjahr. Die östliche Messe hat bekanntlich dem Kirchenjahr fast gar keinen Einfluß auf die Liturgie gestattet, aber Rom hat es gethan. Wenn Probst (Liturgie des 4. Jahrh. S. 445 ff.) den Papst Damasus (366—384) nicht nur zum Reformator der römischen Messe macht, sondern ihm auch im besonderen die Durchführung des Kirchenjahres 15 in der Messe zuschreibt, so ist das völlig haltlos (Funk in ThQS, 1894, 683). Die einzig glaubhafte Nachricht über die liturgische Thätigkeit dieses Papstes ist die — um das gleich hier einzufügen —, daß er das Halleluja von der Kirche zu Jerusalem nach Rom verpflanzt hat (MSL 77, 956); dazu kommt die unsichere Überlieferung, daß er das Lektionar des Hieronymus in Rom eingeführt habe (Belegstellen bei Rietschel I, 227). Vor 20 allem ist es zu viel behauptet, daß zur Zeit des Damasus der Kanon in seiner heutigen Gestalt schon vorhanden gewesen sei (vgl. Duchesne, orig. du culte chrét.[2] S. 168 f.); der Gegenbeweis wird im folgenden zur Sprache kommen. Außerdem sei hier schon bemerkt, daß die Stelle in den zur Zeit des Damasus entstandenen Quaestiones Veteris et Novi Testamenti (MSL 35, 2329), auf die sich Duchesne beruft, nichts für das Vor- 25 handensein der jetzigen Kanonsgestalt zur Zeit der Abfassung beweist, wenn sich auch nach dieser Schrift auf das Vorhandensein des Gebetes: Supra quae (Rubr. XXVI) schließen läßt. Eine weitere wichtige Veränderung in der römischen Messe war die Verlegung des Friedenskusses von seiner ursprünglichen Stelle (vgl. oben S. 703, 11 u. 39) vor den Kommunionsakt. Wir erfahren zum erstenmal darüber Näheres aus dem berühmten Brief In- 30 nocenz' I. an Bischof Decentius von Eugubium (Gubbio), der ins Jahr 416 gehört. Die Tradition führte diese Anordnung, wahrscheinlich durch diesen Brief verleitet, auf diesen Papst selbst zurück (Micrologus c. XVIII MSL 151, 989). Die betreffende Stelle lautet: „Post omnia, quae aperire non debeo, pax sit necessario indicanda, per quam constet populum ad omnia, quae in mysteriis aguntur atque in ecclesia cele- 35 brantur, praebuisse consensum, ac finita esse pacis concludentis signaculo demonstrentur" (MSL 20, 553). Darnach kann der Friedenskuß nur als Abschluß des Kanons, des wichtigsten Aktes im Gottesdienste, gedacht sein. Ferner weist das indicare darauf hin, daß zu diesem Akt die Gemeinde durch eine besondere Formel aufgefordert wurde. Nun findet sich in der That am Ende des Kanons, unmittelbar vor dem Nießungsakt 40 in der Form, die das Sacramentarium Gelasianum bietet, die Formel: Pax Domini sit semper vobiscum, mit dem Responsum: Et cum spiritu tuo. Höchst wahrscheinlich gab sich an dieser Stelle die Gemeinde den Friedenskuß, obwohl es nicht unwahrscheinlich ist, daß damals, als der Kuß wirklich noch vollzogen wurde, die im Orient gebräuchliche Formel gesprochen wurde: „Grüßet euch mit dem heiligen Kuß". Wichtiger 45 aber ist folgendes, was sich aus jener Stelle schließen läßt. Es kann nach dem Friedenskuß kein Kanonsgebet mehr gefolgt sein, denn er ist der eigentliche Abschluß des Opferaktes (die Nießung erscheint Innocenz I. bereits als Nebensache gegenüber dem Vollzug des Opfers). Es haben daher zur Zeit des Innocenz I. folgende in der heutigen Messe sich befindlichen Rubriken gefehlt: 1. Haec commixtio etc. (Rubr. XXXIII); 2. Agnus 50 dei (Rubr. XXXIII); 3. Domine Jesu Christe, qui dixisti apostolis tuis: Pacem relinquo vobis etc. (Rubr. XXXIV) (dieses Gebet schließt die Deutung, die Innocenz I. dem Friedenskuß giebt, geradezu aus); 4. Domine Jesu Christe, fili dei vivi etc. (Rubr. XXXV); 5. Perceptio corporis tui, domine Jesu Christe etc. (Rubr. XXXVI); 6. Panem coelestem etc. (Rubr. XXXVII). Dieser unser Schluß wird bestätigt durch 55 die ältesten Sakramentarien und Ordines, sowie durch die ältesten Bearbeitungen der Messe. Ein dritter Punkt, in welchem die römische Messe gegen früher sich geändert hat, betrifft die Nennung der „Namen". Auch das bewegte den Bischof Decentius von Eugubium. Der Papst schrieb darüber: „De nominibus vero recitandis, antequam precem sacerdos faciat atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, sua oratione 60

commendet, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis,
ut cuius hostiam necdum offeras, eius ante nomen insinues, quamvis illi in-
cognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandae ac tunc eorum
nomina, quorum sunt, edicanda, ut inter sacra mysteria nominentur, non
inter alia, quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus
aperiamus". In Gubbio bestand also der gleiche Gebrauch wie in Mailand, Spanien
und Gallien, ja fast im ganzen Osten, und wie wohl früher selbst in Rom, daß die Na-
men beim Oblationsgebet, also außerhalb des Kanons, genannt wurden, während jetzt in
Rom die Verlesung der Namen im Kanon stattfand. Diese Verschiebung zeigt aber, daß
sich Rom, im Unterschied von den sonstigen westlichen Kirchengebieten, im 4. Jahrh. jener
Gruppe von östlichen Liturgien angeschlossen hatte, die auf die Epiklese ein langes Inter-
cessionsgebet, in das die Diptychen aufgenommen waren, folgen ließ. Während nämlich
sonst im Osten durchgängig die Diptychen (und der Friedenskuß) vor der Anaphora (oder
Präfation) stehen, haben nur die Jakobusliturgie und die Serapionsgebete den eben bezeichneten
Brauch (vgl. Renaudot, Lit. orient. collectio II, 35 u. 36; Swainson, Greek Lit.
p. 290. 291 u. 300. 301; Brightman I, 56; TU N.F. II, 3b p. 6). Dieser Ordnung also folgte
Rom. Es läßt sich nämlich der Beweis führen, daß der römische Kanon einst eine von
der heutigen stark abweichende Gestalt gehabt hat. Dem syrischen Typus folgend hatte er
folgenden Gang: An das Trishagion knüpfte der erste Satz der Rubrik XXII an: „Hanc
oblationem servitutis nostrae, sed et cunctae familiae tuae quaesumus do-
mine, ut placcatus accipias", der sich in der Rubrik XXIII fortsetzte. Darauf folgte
das Qui pridie (Rubr. XXIV) mit den Einsetzungsworten, sodann die Anamnese (Rubr.
XXV), woran sich die Epiklese anschloß, die noch heute in dürftigen Resten in den einer
östlichen Vorlage (Markusliturgie, Brightman I, 129) nachgebildeten Rubriken XXVI und
XXVII (Supra quae und Supplices te rogamus) zu erkennen ist. Daran schloß sich
nun die Rubrik XIX an, die heute unmittelbar an das Trishagion anknüpft. Sie setzte
sich, wie heute, in den Rubriken XX und XXI fort, worauf Rubrik XXVIII ff. folgten.
Natürlich, daß damals die Gebete noch anders als heute fornuliert waren. Den Beweis
für diese Rekonstruktion habe ich in der Studie „Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in
der römischen Messe" (1902) erbracht. Ich füge hier noch einige Momente hinzu, die die
aufgewiesene Thatsache noch weiter erhärten: Im Sacram. Leonianum steht in der
I. Messe in pentecosten ascendentibus a fonte das Gebet Hanc igitur oblationem
(Rubr. XXII) vor dem Gebete Communicantes (Rubr. XXI) (MSL 55, 40 = Feltoe
p. 24 f.; vgl. ebenda p. XVI Anm. 1 u. p. 180). Ferner folgt in den Rogationsmessen
des Missale Gothicum (MSL 72, 289) auf das Sanctus sofort das: Hanc igitur
oblationem. Ebenso folgen in einer Missa dominicalis auf das Vere sanctus das
Hanc oblationem und dann das Qui pridie (MSL 72, 315). In einer Weihnachts-
messe des Missale Gallic. vetus (MSL 72, 344 B) heißt es nach der Contestatio:
Post haec, Hanc igitur obl. Es ist also klar, daß es noch lange Zeit Messen gegeben
hat, in denen der Kanon seine alte Gestalt bewahrte. In jener Studie habe ich aber
auch auf Grund der eben angeführten Stelle aus dem Briefe Innocenz' I. gezeigt (S. 34f.),
daß zur Zeit dieses Papstes die Namensverlesung nach der Konsekration stattfand, daß also
zu seiner Zeit auch noch der Kanon die Form hatte, die er sicher im 4. Jahrh. getragen
hat. Wäre zur Zeit dieses Papstes der Kanon bereits zu seiner heutigen Form umgestaltet
gewesen, so hätte Decentius, der offenbar der sonstigen abendländischen, besonders der mai-
ländischen, Tradition in Gubbio folgt, auch dies sicher bemerkt. Darnach folgte auf das
Sanktus nach kurzem Überleitungsgebet das Qui pridie; es war also hier derselbe Gang,
den wir sogleich auch als den ursprünglich römischen kennen lernen werden. Da Decentius
aber von einer Abweichung von der ihm geläufigen Form in diesen Stücken nichts bemerkt,
so können wir annehmen, daß zwischen Rom und Gubbio, d. h. aber zwischen Rom und
dem sonstigen abendländischen Brauch in dieser Beziehung kein Unterschied bestand. Es läßt
sich also mit ziemlicher Bestimmtheit behaupten, daß zur Zeit Innocenz' I., also am An-
fang des 5. Jahrh., die römische Messe folgende Gestalt hatte: I. Katechumenenmesse:
1. Epistelverlesung (Rubr. VIII); 2. Graduale und Halleluja (Rubr. IX); 3. Evangelien-
verlesung (Rubr. X); 4. Predigt; 5. Entlassung; 6. Fürbittgebet (noch zur Zeit Felix III.
[483—492] in Übung, vgl. Thiel, Epp. Roman. pont. I, 263; Langen, Gesch. d. röm.
Kirche von Leo I. bis Nikolaus I. 1885, S. 150 f.). — II. Gläubigenmesse: 1. Offer-
torium (Darbringung seitens der Gemeinde, Rubr. XII); 2. Secreta (Darbringungsgebet,
Rubr. XVII); 3. Präfation mit Sanktus (Rubr. XVIII); 4. Überleitungsgebet zu den
Einsetzungsworten (Rubr. XXIIa und XXIII); 5. Einsetzungsworte (Rubr. XXIV);

6. Anamnese (Rubr. XXV); 7. Epiklese (an Stelle von Rubr. XXVI, XXVII u. XIXa); 8. Intercessionsgebet mit Verlesung der Diptychen (Rubr. XIXb, XX, XXI, XXVIII, XXIX); 9. Friedenskuß; 10. Kommunionsakt (Rubr. XXXVII); 11. Vaterunser (Rubr. XXXI); 12. Postcommunio (Rubr. XXXIX); 13. Segnung; 14. Entlassung (Ite, missa est, Rubr. XXXIX). — Vergleichen wir diesen römischen Meßgang mit der etwa 5 gleichzeitigen syrischen Liturgie, wie wir sie aus Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus für die letzten drei Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts rekonstruieren können (vgl. Brightman, I, 464 ff. u. 470 ff.) und wie sie für Rom nach unserer Erkenntnis maßgebend gewesen ist, so überwiegt die Übereinstimmung im Aufbau bei weitem die Verschiedenheiten. Die letzteren sind folgende: 1. Statt der drei Verlesungen (προφήτης) hat Rom nur zwei; 10 2. der Friedenskuß steht statt zwischen dem Fürbittgebet und dem offertorium in der römischen Messe vor dem Kommunionsakt; 3. das Vaterunser steht statt vor dem Brotbrechen und der Kommunion nach derselben. Man sieht: Rom hat teils gekürzt, teils ein wenig umgestellt, sonst schließt es sich durchaus dem syrischen Typus an. — Im 5. Jahrh. ging nun die römische Messe weit stärkeren Veränderungen entgegen. Die erste war, daß der Messe 15 ein Einleitungsakt, bestehend zunächst nur aus antiphonischem Psalmengesang, vorangestellt wurde, vorausgesetzt, daß die Angabe des liber pontificalis (ed. Duchesne I, 230) über Cölestin I (422—432) richtig ist, wonach dieser festsetzte, ut psalmi David CL ante sacrificium psalli antiphonatim ab omnibus, quod ante non fiebat, nisi tantum epistula beati Pauli recitabatur et sanctum evangelium. Mit andern Worten: 20 bis zur Zeit Cölestins begann die Messe mit der Verlesung der Epistel; er führte aber als Anfang den Gesang der Psalmen ein, die abwechselnd von zwei Chören gesungen wurden, und zwar in der Kirche (vgl. Micrologus c. 1 MSL 151, 979 A.). Leo I. kannte diesen Psalmengesang (Rietschel I, 357). Dem widerspricht es nicht, wenn ich annehme, daß schon vorher die Litanei üblich war, als deren Rest das Kyrie gelten muß. 25 Diese eigentümliche Gebetsform war der übliche Prozessionsgesang, und unter diesem pflegte wohl der Klerus zur Kirche, bez. zum Altar zu ziehen. Es ist begreiflich, daß dieser Gesang einmal als zu lang, sodann als der Stimmung nicht ganz entsprechend empfunden und so durch Psalmengesang ersetzt wurde. — Können wir dem Papstbuch Glauben schenken, so hätte Leo I. an das Gebet im Kanon: Supra quae (Rubr. XXVI) die 30 Schlußworte hinzugefügt: sanctum sacrificium, immaculatam hostiam; ferner soll Papst Symmachus (498—514) den täglichen Gebrauch des Gloria in excelsis angeordnet haben (Liber pontif. ed. Duchesne I, 239 u. 263) — Erweiterungen, die jedenfalls nicht allzuviel bedeuten wollen. Sicher ist aber in dieser Zeit vor allem jene Umstellung im Kanon vorgenommen worden, durch die er im wesentlichen seine heutige Gestalt erhalten 35 hat. Daß in Rom Gelasius I. (492—496) diesen Schritt gethan hat, will mir nicht unwahrscheinlich erscheinen; für die Begründung dieser Vermutung verweise ich auf meine „Studien“ I, S. 34 ff. Meine Hypothese würde eine mittelalterliche Überlieferung bestätigen, wonach dieser Papst den Kanon verfaßt habe (vgl. z. B. Honorius v. Autun gest. 1152, de gemma animae c. 90). Jedenfalls trug der römische Kanon bereits seine neue eigen- 40 tümliche Gestalt, als ihn Papst Vigilius 538 dem Bischofe Profuturus von Braga übersandte (nebst den Gebeten der Ostermesse). Nur wenn der Kanon in Rom eine ganz besondere Gestalt hatte, hatte diese Uebersendung einen Sinn, und auch dann nur, wenn er diese Gestalt vor nicht allzulanger Zeit erhalten hatte. Nach can. 4 der Bragaer Synode von 563 sollte in Spanien dieser neue Kanon eingeführt werden (Bruns II, 34). Die 45 älteste bis jetzt erreichbare Form dieses neugestalteten Kanons bietet uns die Schrift de sacramentis. Vielleicht ist gar vom Mailänder Gebiet her der neue Aufbau in Rom eingedrungen. — In der Zeit nach Gelasius sind sicher mancherlei Streichungen und Änderungen vorgenommen worden. Nicht allein daß die Entlassungsformeln ausgefallen sind, das große Fürbittgebet ist gefallen, auch in dem großen Intercessionsgebet sind er- 50 hebliche Streichungen gemacht worden, so daß die heutigen Rubriken XIX, XX, XXI, XXVIII u. XXIX nur Trümmer eines ursprünglich viel reicheren Gebets sind. Bald nach Gelasius muß auch die Epiklese gefallen sein. Daß es durch diesen Papst selbst geschehen sei, wie Watterich (Konsekrationsmoment 155 ff.) annimmt, glaube ich nicht, da Gelasius selbst noch die Epiklese kennt. 55

Die Änderungen, die Gregor I. vorgenommen hat, können kaum sehr bedeutend gewesen sein. Wir sehen hierbei von seiner Redaktion und Herstellung einzelner Gebete und von seiner Reform des Gesanges ab. Aufschluß giebt uns ein Brief dieses Papstes an Johann von Syrakus (MSL 77, 956). Danach betrafen sie die Einführung des Hallelujah außer der österlichen Zeit in der Messe, die des Kyrieeleison (vgl. darüber Art. Liturgische 60

Formeln Bd XI, S. 545) und die Verlegung des Vaterunsers, während, wie wir sahen, bisher dies Gebet nach der Kommunion stand, rückte er es unmittelbar hinter den Kanon, in dem Glauben, daß dies der Würde dieses Gebetes, das die Apostel als konsekrierend gebraucht hätten, mehr entspräche. Thatsächlich folgte er damit dem orientalischen Brauch; er korrigierte also, was einst einer seiner Vorgänger (vgl. oben) eingeführt hatte. Außerdem soll Gregor in dem Gebet Hanc igitur oblationem (Rubr. XXII) den Schlußsatz: diesque noctros etc. beigefügt haben. Der Verlauf der Messe zur Zeit Gregors war demnach etwa folgender (die erste in Klammern beigefügte Zahl giebt die Nummer der Rubrik im Sacram. Gregorianum, die zweite die der heutigen Messe an): I. Eingang: 1. Introitus (II. IV); 2. Kyrie (III. V); 3. Gloria (IV. VI); 4. Kollekte (V. VIII). — II. Missa catechumenorum: 5. Epistelverlesung (VI. VIII); 6. Psalmengesang mit Hallelujah (VII. IX); 7. Evangelienverlesung (VIII. X); 8. Ausschluß der Büßenden (dial. II, 23); 9. Offertorium (IX u. X. XII); 10. Sekreta (XI. XVII). — III. Missa fidelium: 11. Präfation mit Sanktus (XI. u. XII. XVIII); 12. Kanon (XII—XXIII. XIX—XXX); 13. Vaterunser (XXIV. XXXI); 14. Embolismus (XXV u. XXVI. XXXII); 15. Friedenskuß (XXXIV); 16. Kommunion (XXXVIII); 17. [Postcommunion und Oratio super populum] (XXXIX); 18. Ite, missa est (XXXIX).

Die bisher geschilderte Entwickelung der römischen Messe zeigt uns, daß die römischen Päpste, auch auf diesem Gebiet sich äußerst selbstständig fühlend, sehr frei mit den überlieferten liturgischen Formen umgesprungen sind. Die Veränderungen, wie sie der Meßgottesdienst — in Bezug auf den Taufritus läßt sich ganz das gleiche beobachten — in Rom in den ersten 5 oder 6 Jahrhunderten erfahren hat, haben in der alten Kultusgeschichte nicht ihres gleichen. Die Motive für diese Änderungen liegen für uns freilich bisher so gut wie ganz im Dunkeln. Genug, daß wir über diese Aenderungen bis jetzt so viel ermitteln konnten.

Wenden wir uns jetzt den anderen abendländischen Meßliturgien zu!

III. Die außerrömischen Meßliturgien bis zu ihrer Verdrängung durch die römische Liturgie.

Neben der römischen Liturgie treten im Abendland die Liturgien der größeren selbstständigen Kirchengebiete: Afrika, Süditalien, Mailand, Gallien, Spanien und das keltisch-angelsächsische Gebiet. Versuchen wir, uns die erreichbar älteste Form des Gottesdienstes dieser Gebiete zu vergegenwärtigen!

1. Für Afrika sind zunächst Tertullian und Cyprian wertvolle Quellen. Sie bezeugen uns die Schriftlektionen, und zwar auch die alttestamentlichen (Tert. de monag. 12; de praescr. haer. 36; Apolog. 22), die Predigt, das allgemeine Fürbittengebet (Tert. Apolog. 30, 31, 32, 39; ad Scapul. 4; de orat. 29; Cyprian ad Demetr. 20), die Entlassung der Katechumenen (Tert. de praescr. haer. 41; Apolog. 39), den Friedenskuß (Tert. de orat. 11, 18; de praescr. haer. 41); die Oblationen (Tert., de coron. milit. 3; de exhort. cast. 11; de monog. 10; ad ux. II, 9; Cyprian ep. 12, 2; 34, 1), und zwar offenbar mit der sofort folgenden Verlesung der Namen. Sie bezeugen ferner die Präfation mit dem Tersanktus (Tert., de orat. 3; Cyprian, de orat. domin. 31) und das Vaterunser (Tert., de fuga pers. 2; de jejun. 15; Cyprian, de orat. domin. 8, 1). Zwar sind wir durch diese Angaben über die Aufeinanderfolge der einzelnen Akte nur notdürftig unterrichtet. Aber das wichtigste erkennen wir doch, nämlich daß der Friedenskuß vor der Präfation stand und wahrscheinlich auf das Fürbittgebet folgte (vgl. bes. Tert. de orat. 18) und daß mit den Oblationen die Namensverlesung verbunden war. Nach rund 150 Jahren sehen wir diese Liturgie nicht unwesentlich verändert. Das läßt sich aus Augustin entnehmen. Wir sehen, daß 1. der Friedenskuß nach dem Vaterunser steht (serm. 227 MSL 38, 1100) und daß 2. die Verlesung der Namen (die commemoratio pro vivis et mortus) von dem Oblationsakt losgetrennt und in den Kanon, speziell vor das Vaterunser geschoben worden ist (Confess. 9, 13; serm. 159; serm. 172; MSL 38, 868. 936). Der Verlauf des ganzen Gottesdienstes war folgender: Auf die Lektionen (Prophet, Epistel, Evangelium) folgt die Predigt, darauf die Entlassung der Katechumenen und das Fürbittgebet (auch bezeugt durch Arnobius, adv. nat. IV, 36). Mit den Oblationen beginnt die Missa fidelium; darauf kommt die Präfation mit dem Sanktus. Nun folgt (obwohl nicht ausdrücklich bezeugt) der Einsetzungsbericht und darauf die Fürbitte für die Lebenden und Toten, das Vaterunser mit dem Friedenskuß, der Nießungsakt und endlich das Dankgebet (die näheren Nachweisungen bei Rietschel I, 299 f.).

2. Für die mailändische Messe stehen uns so alte Quellen, wie für die afrikanische, nicht zu Gebote. Der älteste Zeuge ist Ambrosius, dessen Angaben (eine wertvolle Zusammenstellung der auf die Liturgie bezüglichen Stellen aus Ambrosius bei Pamelius, Lit. Lat. I, 266 ff.) sich durch die oben S. 698 angeführten Meßbücher ergänzen lassen. Rekonstruieren wir die mailändische Messe des 5. bis 6. Jahrh., so begann sie (vom Eingangsakt abgesehen) ebenfalls mit der dreifachen Lektion (Prophet, Apostel, Evangelium). Vor den Lektionen gebietet der Diakon Stillschweigen; zwischen ihnen findet Psalmengesang (durch lectores parvuli, d. i. die schola cantorum) statt (de excessu fratris Satyri I, 61). Hierauf folgte die Predigt (ep. ad Marcell. XX. XXI; vgl. Augustin, confess. V, 13), hierauf die Entlassung (ep. ad Marcell. XX, 4; XLI, 27 ff.; vgl. Beroldus, ed. Magistretti p. 11 ff. 82). Daran schloß sich — Spuren des Entlassungsaktes haben sich nicht erhalten — das allgemeine Kirchengebet in Litaneiform (vgl. die Litanei des 1. Fastensonntags im Sakr. v. Biaska bei Duchesne, orig. du culte chrét.[2], 189); noch heute hat an dieser Stelle die mailändische Messe ein dreifaches Kyrie, ein Rest des Fürbittgebets. Die Gläubigenmesse begann mit dem Darbringungsakt, verbunden mit der Verlesung der Namen (Ambr. ep. 17, 41 u. 8 ad Faustin. MSL 16, 1113 u. 1099; Innocenz I. an Decentius v. Gubbio s. oben). Von hier an läßt uns der große mailändische Bischof im Stich und wir sind an die späteren Quellen gewiesen. Diese knüpfen aber sehr gut an Ambrosius an. Denn die Antiphona post Evangelium, von der im Sakramentar von Biaska und im Text des Pamelius (Lit. Lat. I, 297) die Rede ist, ist offenbar (die Predigt ist bereits ausgefallen) der Gesang, der den Darbringungsakt begleitete. Darauf kam der Friedenskuß. Wüßten wir dies nicht aus dem oft zitierten Brief Innocenz' I. an Decentius, so könnten wir es aus jenen Texten schließen: Sie bieten an dieser Stelle den Ruf des Diakonen: Pacem habete! Der weitere Verlauf läßt sich aus den stark mit römischen Elementen durchsetzten Rubriken nicht mehr erkennen; aber das Gefundene genügt für unsere Zwecke. Nur sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß nach Ambrosius, de mysteriis 8 das Volk, wenn er sich den „Altären Christi" naht, Ps 43, 4 spricht.

3. Die gallikanische Messe. Ein annähernd deutliches und sicheres Bild von der Messe in Gallien in den ersten Jahrhunderten vermögen wir uns nicht mehr zu machen. Die ältesten Zeugen geben nur spärliche Kunde. Aus Irenäus dürfte sich schwerlich viel mehr entnehmen lassen, als ein Hinweis auf den Darbringungsakt (adv. haer. IV, 18), die Epiklese (s. diesen Art. Bd V S. 412) und eine deutliche Reminiscenz aus dem Schluß des Präfationsgebetes (IV, 2, 30). Eine etwas reichere Ausbeute bieten uns Hilarius von Poitiers (gest. 367) und Sulpicius Severus (gest. 410 oder 420) und der Abschnitt de caticumino in der epistola prima, die Germanus von Paris zugeschrieben wird. Danach fand etwa ums Jahr 400 wenigstens eine dreifache Lesung (Altes Testament, Epistel und Evangelium; Sulp. Severus, vita S. Martini c. 9; Chron. II, 39) statt; im Fürbittgebet wurde des Kaisers und des allgemeinen Friedens gedacht (Hilar. Pict. ad Const. I, 2; fragm. VIII, 3 MSL 10, 559; 701). Ferner wissen wir über die Entlassung der Katechumenen Bescheid: die Diakonen beteten über sie; der Priester schloß daran eine Kollekte und auf die Aufforderung des Diakonen verließen sie das Gotteshaus (MSL 72, 92); daß sie, in der Vorhalle auf dem Angesichte liegend, den weiteren Gottesdienst angehört hätten, ist sicher ein Irrtum (vgl. ThQS 1900 [Bd 82], S. 528); wahrscheinlich gilt das Gesagte von den Büßern. Die Verlesung der Diptychen der Toten ergiebt sich aus contra Const. 27 MSL 10, 602. Endlich enthielt die contestatio (das Präfationsdankgebet) einen Lobpreis für Gottes Schöpfung und Erlösung (Hilar. Pict. de trinit. III, 7 MSL 10, 79). Diese spärlichen Angaben genügen immerhin, um mit Sicherheit das Grundschema der Messe zu erkennen. Aber erst die Messe des 6. Jahrh. steht mit aller Deutlichkeit vor uns. Wir verdanken das im wesentlichen jener epistola prima, die unter dem Namen des Germanus geht. Sie ist im Folgenden zu Grunde gelegt (vgl. Rietschel I, 312 ff.; Arnold, Cäsarius v. Arelate 133 ff.). Katechumenen- und Gläubigenmesse sind zu einer Einheit verwachsen. Ein reich ausgestatteter Eingangsakt hat sich an die Spitze gestellt. Versuchen wir das Bild zu rekonstruieren: I. Einganзakt: 1. Unter dem Gesang einer Antiphone zieht der Priester an den Altar. 2. Er eröffnet den Gottesdienst mit der sog. Präfatio, d. i. mit einer gelesenen kurzen Ansprache, in der er das Volk zu gehöriger Andacht und Gebet ermahnt (daher MSL 72, 89 die Überschrift: de praelegere und die Worte: ut tam monendum quam exhortandum nutriat in plebe bona opera et extinguat mala; ein Beispiel solch einer Präfatio bei Mone, S. 22 [die Gebete S. 30 und 30/31 tragen fälschlich diesen Namen] oder MSL 72, 227;

230; 232; 235; 238 u. ö.). 3. Der Diakon gebietet Stillschweigen (Gregor v. Tours, hist. Franc. VII, c. 8), und der Priester segnet das Volk mit dem Gruß: Dominus sit semper vobiscum, worauf das Volk mit: Et cum spiritu tuo antwortet. 4. Nun folgt eine Collectio; solche Kollekten besitzen wir in großer Menge; sie stehen meist in den Sakramentarien nach der Präfatio unter der Formel: „collectio sequitur" (z. B. MSL 72, 227 D; 230 A/B; 232 D; 238 u. 239 u. ö.). 5. Das „Hagios" (Trishagion), das nun seine Stelle hat, stimmt der Priester griechisch und lateinisch an, worauf das Amen als Responsum folgt; drei Knaben singen darauf das Kyrie. 6. Daran schließt sich der Gesang des Benedictus, der Lobgesang des Zacharias (Lc 1, 68 ff.), die sog. Prophetia. 7. Diese klingt in eine „Collectio post prophetia" aus (MSL 72, 227; 335; 337; 460; 462; 520; 546; 551; 554; Mone S. 21; 37), die deutlich auf den Zachariasgesang Bezug zu nehmen pflegt. Dies der Vorbereitungsakt. Nun folgt II. die Katechumenenmesse, und zwar hier 1. Die drei Lektionen (prophet., epistol. und evangel.; vgl. Gregor v. Tours de mirac. S. Mart. I, 5). Zwischen die epistolische und die evangelische wird ein Gesangsakt eingeschoben: der Gesang der drei Männer im feurigen Ofen (vgl. IV. Conc. v. Toledo 633 can. 14 Bruns I, 228) und ein von Knaben (oder vom Diakon, Gregor von Tours, hist. Franc. VIII, 3) gesungenes Responsorium. Es muß auch üblich gewesen sein, auf das Benedicite eine Kollekte folgen zu lassen (MSL 72, 458). Mit besonderer Feierlichkeit vollzieht sich die Evangelienverlesung. Unter dem Gesang des Trishagion durch den Klerus wird das Evangelienbuch in Prozession, voran der siebenarmige brennende Leuchter, zum Lesepult getragen; nach der Lektion setzt der Klerus ein mit: Gloria tibi, domine, um schließlich unter abermaligem Gesang des Trishagion das Evangelienbuch zurückzugeleiten. 2. Nun folgt die Predigt und auf sie 3. das allgemeine Fürbittgebet des Diakonen (ein Beispiel bei Mone S. 30), woran sich 4. eine Kollekte des Priesters anschließt (z. B. Mone, S. 30; MSL 72, 227 B). 5. Endlich spricht der Diakon die Entlassungsformel der Katechumenen, obwohl sie gegenstandslos geworden ist. III. Die Gläubigenmesse beginnt 1. mit der feierlichen Auftragung der Elemente auf den Altar (die oblatio): in einem turmartigen Gefäß, bez. in einem Kelch, beide verhüllt, werden sie auf den Altar gestellt und darauf enthüllt; der Wein wird mit Wasser gemischt und das Brot auf das corporale gelegt. Dazu wird der sog. sonus (Psalm?) gesungen. Bei der nun folgenden Wiederverhüllung werden die laudes oder das dreimalige Hallelujah gesungen. Nun folgt 2. die Verlesung der Diptychen, die in eine Kollekte ausklingt (collectio post nomina z. B. MSL 72, 225; 228 u. o.). Daran schließt sich 3. der Friedenskuß mit einer Kollekte (collectio ad pacem z. B. MSL 72, 225; 228 u. o.), und daran 4. die sog. Contestatio (d. i. der sonst Präfation genannte, mit Sarsum corda beginnende Gebetsakt), die 5. in das Sanctus ausklingt, an das sich wiederum ein Collectio post sanctus (z. B. MSL 72, 231) anschließt, die 6. zu den Einsetzungsworten überleitet (daß sie mit „qui pridie quam pateretur" begannen, ist schon aus MSL 72, 93 A zu schließen); auch an diese schließt sich wieder ein Gebet („post mysterium" oder „post secreta") an, das die Anamnese (z. B. MSL 72, 226 A) oder die Epiklese (z. B. Mone S. 18; 21; 23; 26; MSL 72, 237 B; 246C) oder die Bitte um gütige Annahme des Opfers (z. B. a. a. O. 243 C) enthält (dies letztere schon römischer Einfluß). 7. Während des nun folgenden Brechens des Brotes singt der Klerus eine Antiphone; die Partikeln des Brotes werden in der Form eines Kreuzes gelegt (II. Synode v. Tours 567 can. 3 Bruns II, 226). 8. Ein Gebet leitet zum Vaterunser, das die Gemeinde mitspricht, über, ein anderes, meist die siebente Bitte fortsetzend (z. B. Mone S. 29; MSL 72, 226 A; 229 A), schließt es ab. 9. Zum Segensakt fordert der Diakon durch den Ruf: „Humiliate vos benedictioni" auf; der Segen selbst bestand, wenn ihn der Bischof sprach, aus einem meist sechsgliederigen Gebet für das Volk (z. B. MSL 72, 226), während dem Priester nur entweder der aaronitische Segen oder die Formel: „Pax, fides et caritas et communio corporis et sanguinis Domini sit semper vobis" zugestanden war. 10. Nun folgt die Kommunion, und zwar so, daß die Männer, ehe sie zum Altar treten, sich die Hände waschen, die Frauen sie mit einem Tuch bedecken. Dabei wird das Trecanum gesungen; was damit gemeint ist, ist unsicher. 11. Die Messe schließt mit einem Gebet, zu dem der Priester durch einige kurze Worte (unter der Überschrift: post communionem) auffordert. — In der Quadragesima schwieg das Hallelujah, das Benediktus oder die Prophetie und der Gesang der drei Männer (MSL 72, 96 D und 98 C). — So mag in Gallien ums Jahr 600 die Messe gehalten worden sein. Doch ist dabei zu beachten, daß die lokalen Verschiedenheiten sehr groß gewesen sein müssen; Cäsarius von Arelate hat sich namentlich um eine größere

Gleichmäßigkeit bemüht. Verschiedene Synoden treten dafür ein: die zu Vannes 465 c. 15, zu Agde 506 c. 30, zu Epaon 517 c. 27 (Bruns II, 145; 152; 170). Aber weder können wir uns ein klares Bild von jener Abweichungen, noch von dem Erfolg dieser Einigungsbestrebungen machen.

4. Die spanische Liturgie. Die Frage nach dem Ursprung der spanischen Liturgie wird verschieden beantwortet. Die einen, ausgehend von der großen Verschiedenheit zwischen dieser und der römischen einerseits und der großen Verwandtschaft zwischen ihr und der gallikanischen Liturgie andererseits, sagen: Die spanische und die gallikanische Liturgie haben beide eine Wurzel, das ist die asiatische (Lesleus, Mabillon, Bickell u. a.). Nur gehen die Meinungen darüber auseinander, welche dieser beiden Liturgien am ehesten sich entwickelt und die andere beeinflußt habe. Lesleus sagt, das sei die spanische, Mabillon und Bickell u. a. sagen, das sei die gallikanische gewesen. Die anderen (Gams, Probst) behaupten, die älteste spanische Messe sei die römische gewesen, erst allmählich habe sich die sog. mozarabische entwickelt. Dies ist insofern wohl richtig, als man kirchlich „eben in Spanien römisch war" (A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums S. 530). Allein die römische Liturgie war eben auch die östliche. Damit sinkt der ganze Streit in sich zusammen. Die Frage aber, welche Liturgie früher sei, die gallikanische oder die mozarabische, scheint mir überhaupt falsch gestellt und darum nicht beantwortbar zu sein. Hin und her haben sicher vielerlei Einflüsse stattgefunden. Einzelne Lichtstrahlen für die spanische Liturgie bedeuten einzelne Synodalbeschlüsse aus dem 6. Jahrh. Ein Konzil von Valencia von 524 c. 1 bezeugt uns die Schriftverlesung (vgl. auch I. Konzil v. Toledo 398 c. 2 u. 4 Bruns I, 204) und die Predigt, sowie die Opferdarbringung, Akte, an denen die Katechumenen noch teilnehmen sollen; darnach sind sie zu entlassen (Bruns II, 24). Das ist eine magere Kunde. Auch andere Kanones sagen uns nicht viel mehr, als was wir uns selbst denken können und was sich anderwärts genau so findet, daß nämlich eine große Verschiedenheit der liturgischen Formen eingerissen war, der zu wehren verschiedene Konzile (zu Gerundia 517 c. 1; Bruns II, 18; zu Braga 563 Bruns II, 33) vergebens versuchten. Neben den Konzilsakten zieht man hier meist auch die im Miss. mixtum enthaltenen Messen der Fasttage (MSL 85, 305—478) heran. In ihnen fehlt nämlich der ganze Eingangsakt, so daß der Gottesdienst mit der alttestamentlichen Schriftverlesung beginnt. Man sagt, dies sei das Ursprüngliche gewesen (Probst, Rietschel). Die früheste christliche Sitte war es sicher, und es ist begreiflich, daß man sich scheute, gerade in der Osterfastenzeit den Lesungen einen Akt voranzustellen, der mit seinem häufigen Halleluja vorwiegend einen freudigen Charakter trug (Isidor, de off. eccl. I, 13). Allein keineswegs enthalten nun diese Messen in ihrem sonstigen Verlauf eine Form, die wir mit Bestimmtheit vor Isidor setzen könnten. Vielmehr bleibt dieser der erste wirklich beredte Zeuge für die spanische Messe. Vor allem aus seiner Schrift de officiis eccl. läßt sich (unter Vergleichung mit dem Miss. mixtum) ein deutliches Bild der Messe zu seiner Zeit gewinnen; allerdings am wenigsten vom Eingangsakt. Man kann vielleicht annehmen, daß er aus Antiphone, Responsorium und Gebet bestand. Sicheren Boden haben wir erst mit den Lektionen unter den Füßen. Es fand eine dreifache Lesung (AT, Epistel und Evangelium) statt; der Diakon gebietet vorher Stillschweigen. Die alttestam. Lektion las der Lektor, die Epistel der Subdiakon, das Evangelium der Diakon (anders MSL 83, 895). Ist im 2. Buch de off. eccl. das Kapitel de acoluthis echt (vgl. Kliefoth II, 289), so wurde in feierlicher Prozession das Evangelium zur Verlesung getragen unter Vorantragung von Lichtern. Isidor kennt auch die Predigt (II, 5 u. 7), und zwar sowohl als Aufgabe des Bischofs wie des Presbyters (gegen Rietschel I, 323). Ist doch auch sonst die Predigt für das 7. Jahrh. und später in Spanien bezeugt (vgl. z. B. Bd IX S. 60, 56; vgl. das Homiliar v. Toledo ed. Morin). Nach der Verlesung des ATs wurde der Gesang der drei Männer antiphonisch gesungen (de off. eccl. I, 6; 4. Synode v. Toledo 633 c. 14 Bruns I, 228). Nach dem Evangelium wurden die Laudes d. i. das Hallelujah gesungen (cf. auch 4. Synode v. Toledo 633 c. 12 Bruns I, 227). Isidor kennt auch die Entlassung der Katechumenen noch (Etym. VI, 19, 4), und sie hat an dieser Stelle ihren Platz gehabt. (Von Entlassung von Energumenen und Pönitenten ist weder bei Isidor noch im Miss. mixt. die Rede; gegen Rietschel I, 323; denn die Handauflegung durch Exorcisten ist keine Entlassung der Energumenen; und die Formel: Statis locis vestris ad missam im Miss. mixt. MSL 85, 307 besagt doch das Gegenteil von einer Entfernung; vgl. Koch, Die Büßerentlassung in d. abendl. Kirche in ThQS 82 [1900] 529 ff.). Nun beginnt die alte Gläubigenmesse mit dem „offertorium" (I, 14), nach Isidor ein Gesang, den das Miss. mixt. sacrificium nennt. Bei diesem antiphonischen Gesang

wurden die Elemente auf den Altar gebracht. Darnach erfolgte das Händewaschen des
Priesters. Jetzt beginnt nach spanischem Sprachgebrauch die Missa. Daß damit nicht ein
einzelnes Gebet, sondern ein großer Gebetsakt bezeichnet wurde, ergiebt sich schon aus der
Überschrift von c. 15 im 1. Buch seiner off. eccl.: De missa et orationibus, beweist
aber auch die häufige Überschrift ad missam officium im Miss. mixt. (z. B. MSL
85, 109 A; 121 A u. ö.), aber auch die Formel: Incipit missa, der eine besondere Ru-
brik: oratio folgt (z. B. MSL 85, 113 C). Die „missa“ im speziellen Sinn beginnt
mit einer Aufforderung zum Gebet: „Prima (orationum) oratio admonitionis est
erga populum, ut excitentur ad exorandum Deum“ (de off. eccl. I, 15). Bei-
spiele dafür enthält das Miss. mixt. in Menge. Meist lautet die Anrede: Fratres ca-
rissimi oder dilectissimi (z. B. MSL 85, 113 C; 123 B; 133 B). Oft ist aber aus
der Aufforderung ein Gebet selbst geworden (z. B. MSL 85, 128 A); und zwar muß das
schon zu Isidors Zeiten der Fall gewesen sein, weil er diese oratio admonitionis doch
eben zu den orationes rechnet. Nun folgt das eigentliche Gebet selbst, das nach Isidor
(I, 15) der gnädigen Annahme der Bitten und der Opfergaben der Gläubigen gilt. Es
steht im Miss. mixt. oft unter der Aufschrift: Alia oratio (z. B. MSL 85, 133 C;
138 A; 308 A), hat aber hier einen viel reicheren und verschiedenartigen Inhalt erhalten.
Jetzt muß die Verlesung der Namen der Opfernden und der Toten, für die geopfert wird,
stattgefunden haben, denn es folgt als tertia oratio bei Isidor ein Gebet pro offeren-
tibus sive pro defunctis fidelibus, das Gebet post nomina. Einst hatte hier der
Friedenskuß seine Stelle, aber zu Isidors Zeit ist nur noch das Gebet pro osculo pacis
(oder ad pacem im Miss. mixt.) gesprochen worden. Jetzt folgt die illatio, d. h. die
Präfation in der römischen Messe, und zwar in der Form: „Aures ad dominum“, („dia-
conus praemonet aures ad dominum haberi“, ep. I. ad Leudefr.). Das Gebet klingt
aus in das Trishagion und das Osanna in excelsis. Daß jetzt zu den Einsetzungs-
worten übergeleitet und diese rezitiert wurden, ist aus ep. 7 ad Redempt. 2 (MSL 83,
905) zu entnehmen. Die Anamnese wird nicht gefehlt haben. Nun schloß sich die Epi-
klese, als 6. Gebet nach Isidor, an, „ut oblatio quae Deo offertur, sanctificata per
spiritum sanctum, corpori et sanguini confirmetur“ (I, 15 u. 18). Vom nun
folgenden Bekennen des Nicäno-Konstantinopolitanum weiß auch Isidor (I, 16), denn die
3. Synode von Toledo 589 c. 2 (Bruns I, 213) bestimmte, daß dies Bekenntnis „per
omnes ecclesias Hispaniae vel Gallaciae“ vor dem Vaterunser zu bekennen sei. Das
Rezitieren des Herrengebets, — in Isidors Zählung das siebente Gebet — wurde 633 durch
die 4. Synode zu Toledo c. 10 (Bruns I, 225 f.) allgemein angeordnet. Die benedictio
populi, die stets dreigliederig ist (abgesehen von der Schlußdoxologie), worauf sich de
off. eccl. I, 17 bezieht, leitet zum Kommunionsakt über. Von einem Dankgebet und
einer Entlassungsformel sagt Isidor nichts, doch werden sie kaum gefehlt haben. Dies ist
der Gang der Messe zu Isidors Zeit. Daß er selbst der Schöpfer oder abschließende Re-
formator dieser Messe gewesen sei (so z. B. Bäumer, Gesch. des Breviers 244), läßt sich
nicht beweisen. Daß er auf die reformatorischen Beschlüsse des 4. Konzils von Toledo
633 von besonderem Einfluß war, dafür spricht, daß viele Bräuche, die hier zu allgemeiner
Anerkennung gebracht werden sollen, von ihm in seinen off. eccl. als geltend voraus-
gesetzt werden.

5. Nun erübrigt es noch, die keltisch-angelsächsische und die neapolitanische
Messe ins Auge zu fassen. Was die erstere anbetrifft, so sind die erhaltenen Quellen so
stark römisch gefärbt, daß es nicht möglich ist, ihre ursprüngliche Form herauszuschälen.
Daß aber auch hier eine eigenartige Form vor dem Eindringen der römischen gebräuchlich
war, steht außer Frage. Beweis dessen ist die Anfrage des Augustinus bei Gregor I.
nach der Ursache der von der römischen so verschiedenen Liturgie „in Galliarum ecclesia“
worunter ohne Zweifel Britannien mit gemeint ist. Wir können daraus ferner mit ziem-
licher Sicherheit schließen, daß der Ritus, den Augustin bei den Briten fand, im wesent-
lichen der gallikanische war. In der gleichen Lage befinden wir uns, wenn es gilt, die
neapolitanische Messe zu rekonstruieren. Hier sind die Quellen noch weit dürftiger. Denn
sie beschränken sich im wesentlichen nur auf das Evangelienlektionar und auf die Tauf-
vorbereitung (vgl. Wiegand, Die Stellung des apostol. Symbols S. 169 ff.). Aber auch
hier können wir mit Bestimmtheit sagen: Die Liturgie Süditaliens war im 6. Jahrh.
jedenfalls eine von der römischen sehr verschiedene, nur daß wir eben außer Stande sind,
sie zu rekonstruieren. —

Was zeigt uns nun diese kurze Übersicht über die außerrömischen Liturgien in ihrem
Verhältnis zu einander und zur römischen Messe? Folgende Thatsachen stehen fest: 1. Be-

vor Rom im 3. oder 4. Jahrh. anfing, wesentliche Änderungen in der Liturgie der Messe vorzunehmen, hatten alle abendländischen Kirchengebiete im wesentlichen ein und denselben Aufbau des Gottesdienstes, und zwar denselben, den auch der Osten hatte. 2. Die Entwicklung Roms hat nur, so viel wir wissen, die afrikanische Kirche mitgemacht, so daß sich im wesentlichen zwei Typen gegenüberstehen: der römisch-afrikanische und der Typus der anderen Kirchengebiete. 3. Dieser letztere Typus hat, bei allen Änderungen, am ursprünglichen Schema viel treuer festgehalten als Rom. — Vergleichen wir diese beiden abendländischen Typen mit den östlichen Liturgien, so zeigt sich, daß Rom, wie wir sahen, im 4. Jahrh. dem syrischen Schema Aufnahme gestattete, während das übrige Abendland mit der byzantinischen Entwicklung ging. Der Punkt, an welchem diese Verschiedenheit zu Tage tritt, ist die Stellung der Diptychen. Während diese ihre ursprüngliche Stelle, wie ganz begreiflich, bei der Oblation, also vor der Präfation hatten, und diese Stelle auch in der byzantinischen Liturgie vor dem und während des 7. Jahrhunderts (Brightman I, 528 und 535 f.) bewahrt haben, hat die syrisch-paläſtinensische Liturgie sie nach der Epiklese eingestellt, und zwar schon im 4. Jahrhundert (Brightman I, 466 und 474). Dies nahm Rom und Afrika an, während sonst das Abendland sich an die alte, auch von Byzanz gewahrte Sitte hielt.

Diese Thatsachen geben auch in großen Zügen die Entwickelung der abendländischen Meßliturgie bis etwa ins 7. Jahrhundert. Bis dahin zeigt sich ein starker Einfluß des Ostens, dem selbst Rom sich nicht ganz zu entziehen vermag. Von da ab aber hört dieser Einstrom auf, und Rom beginnt mit seiner Liturgie den Westen zu erobern. Natürlich haben sich die Liturgien der verschiedenen Kirchengebiete auch mannigfach gegenseitig beeinflußt, ein Prozeß, der noch sehr wenig aufgehellt ist. Besonders eng müssen die Beziehungen zwischen Gallien und Spanien gewesen sein.

Die soeben vorgetragene Entwickelung der abendländischen Gottesdienstform entspricht nicht den bisher vertretenen Anschauungen. Zunächst ist man schon darüber nicht einig, daß wirklich zwei Grundtypen einander gegenüberzustellen seien. Man hat (Neale) der römischen und der gallisch-spanischen die mailändische als eine Mischform von jenen beiden entgegengestellt. Oder man hat (Ceriani und Magistretti) die römische und die mailändische als zusammengehörig angesehen, während Duchesne die auch von uns vertretene Gruppierung für richtig hält, aber der Meinung ist, daß erst im 4. Jahrhundert über Mailand, und zwar durch den bedeutenden Bischof Auxentius (355—374), einen Kappadozier, die östliche Liturgie eingedrungen sei und sich von Mailand her, namentlich unter der Autorität des Ambrosius, über Gallien, Spanien und Britannien verbreitet habe. Andererseits haben englische Liturgiker vor Duchesne behauptet, die gallikanische Liturgie sei die Liturgie von Ephesus und sie sei von den Gründern der Kirche von Lyon nach Gallien gebracht worden, von wo sie sich über den ganzen transalpinischen Westen verbreitet habe. Alle diese Hypothesen lösen sich aber auf, sobald man weiß, daß die römische Liturgie im Anfang keine andere war, als die des Westens sonst und auch des Ostens. Nur daß sich in Rom die Entwickelung außerordentlich selbstständig vollzog, während sie außerhalb langsamer und konservativer verlief. Man wird nicht leugnen können, daß die von uns vorgetragene Entwickelung durch große Einfachheit sich auszeichnet.

Die Einheitlichkeit der Liturgie in ihrem Grundstock hat alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich. Die Liturgie, von Haus aus durch ihre Anleihe beim jüdischen Synagogengottesdienst und den kultischen Mahlen auf gewisse feste Formen gestellt, mußte, je mehr der Enthusiasmus zurücktrat und das Amt, vor allem das bischöfliche, erstarkte, zu einer festen Form gelangen, die als die christliche schlechthin galt. Bildete sich irgendwo eine Gemeinde, so trat sie durch ihren Gottesdienst in die Erscheinung und durch die Art dieses Gottesdienstes legitimierte sie sich vor sich und anderen als christlich. Völlig neue liturgische Formen zu schaffen, wäre ebenso ein Abfall gewesen, wie das Entwickeln einer neuen Lehre oder Verfassung. Dennoch war die Liturgie kein starres Gesetz. Sie ließ der Freiheit allerdings einen gewissen Spielraum, und je gesicherter der Bestand einer Gemeinde war, je machtvoller das bischöfliche Ansehen, und je lebendiger der Verkehr der Gemeinden und Kirchengebiete untereinander, desto mehr waren Änderungen möglich. Aber bei alledem schaut überall das Grundschema deutlich hervor, so daß ein Christ von auswärts jederzeit sich doch darüber sofort im klaren war, daß er im christlichen Gottesdienst sich befand. Wurde also eine Gemeinde von einer anderen her gegründet, so gab sie ihr selbstverständlich ihre Liturgie mit, die meist treu bewahrt wurde.

Die geistvolle Hypothese von Duchesne, in der, wie gesagt, die Gruppierung der Liturgien uns richtig zu sein scheint, hat vor allem dies gegen sich, daß der plötzliche Ein-

bruch der östlichen Liturgie so schnell und so gänzlich und so allgemein außerhalb Roms die vorher herrschende Liturgie verdrängt habe. Wer aber weiß, wie zäh liturgische Formen festgehalten zu werden pflegen, der wird sich nicht leicht davon überzeugen lassen — wenn nicht unwiderlegliche Zeugnisse dafür auftreten —, daß eine Liturgie eine andere in verhältnismäßig kurzer Zeit spurlos vernichtet habe. Richtig mag es immerhin sein, daß Mailand für manchen Einfluß von Osten her die Eingangspforte gebildet hat. Aber ebenso rege war der Verkehr Galliens mit dem Osten. Übrigens läßt Duchesne ganz die Frage offen, welche Liturgie denn in den christlichen Gemeinden des Westens vor dem 4. Jahrhundert geherrscht habe.

Bisher war nur von dem Aufbau der Messe die Rede, und nicht von den Formeln, den Gebeten. Aber auch in ihnen spiegelt sich die Geschichte, und bei der Frage nach der Verwandtschaft der Liturgien untereinander fallen sie schwer ins Gewicht. Allein noch hat sich niemand die Mühe einer sorgfältigen Untersuchung gemacht. Vor allem hierbei würde die Abhängigkeit des Westens vom Osten in die Augen springen. Es ist z. B. sicher, daß in den Moneschen Messen Gebete von syrischem Typus verarbeitet sind. In der mozarabischen Messe sehen wir östlichen Einfluß erscheinen z. B. in dem ganzen Abschnitt vom Vaterunser an bis zum Nießungsakt (MSL 85, 119). Fast für alle Gebete und Formeln, die hier erscheinen, ist eine östliche Parallele nachweisbar. Ich stelle z. B. folgende Formeln nebeneinander: Mozarab. Liturgie: „Chorus: Qui sedes super Cherubim, radix David, alleluia". — Griech. Jakobus-Lit.: „... *ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν χερουβίμ*" (Brightman I, 58b). — Mozarab. Lit.: „Sancta sanctis et coniunctio corporis Domini nostri Jesu Christi: sit sumentibus et potantibus nobis ad veniam: et defunctis fidelibus prestetur ad requiem." — Griechische Jakobus-Lit.: „*Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. ... Ἕνωσις τοῦ παναγίου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.* [*Ὁ διάκονος*]: *Ὑπὲρ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν καὶ ἱλασμοῦ τῶν ψυχῶν ἡμῶν ... ἀναπαύσεως τῶν προκεκοιμημένων πατέρων τε καὶ ἀδελφῶν*" (Brightman I, 62); offenbar bietet die Mozarab. Lit. eine verstümmelte Formel. — Mozarab. Lit.: „Gustate et videte, quam suavis est Dominus, Alleluja." — Griech. Jakobus-Lit.: „*Γεύσασθε καὶ ἴδετε ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος*" (Brightman I, 63). Schon diese wenigen Beispiele zeigen den unverkennbaren Einfluß des Ostens. Ihn genauer abzugrenzen, ist hier nicht der Ort und kann nur in sorgfältiger Untersuchung geschehen.

IV. Die Verdrängung der nichtrömischen Meßliturgien durch die römische. Es ist ein jahrhundertlanger stiller Kampf, den die römische Liturgie gegen die sonstigen abendländischen Liturgien geführt hat, ein Kampf, in dem die Besiegten nur zu oft dem Sieger selbst die Thore geöffnet haben. Daß die römische Liturgie über alle anderen siegen mußte, entspricht dem Gang der Kirchengeschichte. Nicht die größere Schönheit, nicht die höhere Würde oder Feierlichkeit, nicht die größere Verständlichkeit oder Volkstümlichkeit hat der römischen Liturgie den schließlichen Erfolg eingetragen, sondern das Ansehen und die Macht Roms in allen kirchlichen Fragen auf der einen Seite und der Drang der verschiedenen Kirchengebiete, einer endlosen Zerfahrenheit im Kultischen ein Ende zu bereiten, auf der anderen Seite; das sind die Momente, aus denen sich diese Entwickelung zur Genüge erklärt. Es ist nicht so, als wären die Päpste selbst unbedingt darauf ausgewesen, fremden Gebieten römischen Gebrauch aufzuerlegen; am wenigsten gilt dies von Gregor I., wie wir noch sehen werden. Die Anregung, römische Kultussitte und Ordnung im Lande einzuführen, kam zunächst aus diesen Ländern selbst. Es hat sicher schon früh ein stillschweigender Einfluß römischer Formen und Gebete da und dort stattgefunden. Afrika ging ganz mit Rom, als verstehe sich das ganz von selbst —, in das Licht der Geschichte rückt dieser Prozeß bei den sonstigen westlichen Gebieten doch erst, als 538 Bischof Profuturus von Braga, der Metropolit des Suevenreiches, sich an Papst Silverius wandte um Aufschluß über liturgische Fragen: ihn trieb das Interesse an größerer Einheitlichkeit im Kultus. Der Papst Vigilius, der Nachfolger, übersandte außer der Taufliturgie den Meßkanon und die Ostergebete, als ein Beispiel, welche Gebete und in welcher Weise man in Rom diese Gebete zu variieren pflegte. Ohne Erfolg ist das nicht geblieben. Jedenfalls wurde wenigstens in Braga der Gottesdienst römisch gestaltet. Denn auf dem Konzil zu Braga 563 — mittlerweile waren die Sueven orthodox geworden — wurde jenes päpstliche Schreiben verlesen und man ordnete die allgemeine Einrichtung der Messe nach römischem Muster an (c. 4 Bruns II, 34). Aber das blieb im wesentlichen wohl so gut wie ganz auf dem Papier. Denn die Westgoten etablierten auf der pyrenäischen Halbinsel eine Reichskirche, die ihre Selbstständigkeit Rom

gegenüber ängstlich wahrte. Die Bischöfe, vom König ernannt, verlieren seit Anfang des 7. Jahrhunderts fast vollständig die Verbindung mit Rom. Die Synoden, zugleich Reichsversammlungen, arbeiten weiter daran, die Einheitlichkeit im Kultus durchzusetzen (vgl. 4. Synode von Toledo 633 c. 2 Bruns I, 221; vgl. die 11. Provinzialsynode von Toledo 675 c. 3 Bruns I, 309). Verschiedenheiten in der Messe, die bekämpft werden, sind z. B., daß etliche in der Sonntags- und Heiligenmesse den Gesang der drei Männer im feurigen Ofen und wieder andere die benedictio populi zwischen Vaterunser und Kommunion ausließen (Bruns I, 228). — Indessen ganz ohne Einfluß ist Rom doch wohl nicht nicht geblieben, und zwar zeigt das der Kanon des sog. Missale mixtum. Zwar davon kann nicht die Rede sein, daß die ganze römische Kanonsform aufgenommen worden wäre, aber sowohl das Stillgebet nach dem Sanctus (MSL 85, 116 C), wie die Verdrängung der Epiklese nach dem Qui pridie und das Gebet: Te prestante (MSL 85, 117 B) sind römische Einflüsse. Die Konstruktion des römischen Kanons lehnte man schon deshalb ab, weil man an der Verlesung der Namen vor der Präfation festhielt (114 B) (daß beim Nießungsakt des Priesters noch ein Memento pro mortuis [MSL 85, 120 A] gebetet wird, ist eher östlicher, als römischer Einfluß [Renaudot II, 43]). Vielleicht hat auch römisches Vorbild darin gewirkt, daß das Fürbittgebet nach der Evangeliumsverlesung, bez. Predigt (daß der ganze, jetzt auf das Evangelium folgende Passus [112 C — 113 A] ein Einschub ist, davon wird gleich die Rede sein) zu einem höchst bescheidenen Umfang zusammengeschrumpft ist. Jedenfalls hat aber die fränkisch-germanische Kirche auch ihren Einfluß noch geltend gemacht, denn die Offertoriumsgebete (vgl. die eben eingeschaltene Notiz) und die völlig deplazierte Epiklese finden sich in fränkischen Messen wieder (vgl. z. B. Martène, De antiquis eccl. ritibus I [Antwerpen 1763], 236[b]). So hat Spanien doch im Ganzen seine Eigentümlichkeit zu wahren gewußt, und es hat einen harten Kampf gekostet, bis endlich Rom der mozarabischen Messe — ganz ist ihr das nicht einmal gelungen — ein Ende machte. Das geschah durch Gregor VII., nachdem unter Alexander II. wenigstens in Arragonien (1068) der römische Ritus eingeführt war. Jener Papst erreichte es, daß die Synode von Burgos 1085 die römische Liturgie für ganz Spanien als giltig erklärte. Nur Toledo, einst der Mittelpunkt der westgotischen Reichskirche, widersetzte sich und erreichte eine Ausnahmestellung. Doch 1285 hatte die altspanische Liturgie auch hier ein Ende. Allein tot war sie doch noch nicht. Der Erzbischof Ximenes erwarb beim Papste sechs Pfarrkirchen Toledos (dazu kam später noch eine Kapelle in Salamanca) das Vorrecht, die heimische, allerdings der römischen stark angenäherte Liturgie gebrauchen zu dürfen; und das ist noch heute in Kraft.

Sehr früh schon mag Mailand sich römischem Einfluß geöffnet haben. Die Annäherung wird auch hier sich vor allem im Kanon vollzogen haben. Denn alle uns bekannten mailändischen Liturgien haben nur den römischen Kanon. Ist die Schrift de sacramentis wirklich mailändisch (aber nicht ambrosianisch) und bietet sie nicht etwa gar die Vorlage für die römische Messe im Kanon (vgl. oben S. 707, 45 ff.), so ist es nicht unwahrscheinlich, daß sie ein Dokument, vielleicht sogar das älteste, jener ersten Einwirkung Roms bildet. Aber auch diese Einwirkung wurde nicht von Rom aus betrieben. Noch im 9. Jahrhundert hatte Mailand seine, allerdings stark romanisierte Messe (Walafried Strabo MSL 114, 944). Sie galt als ambrosianisch, und dieser Name deckte sie (Walafr. Strabo, De reb. eccl. 22 MSL 147, 583). Bis auf diesen Tag hat sich Mailand einige Sonderheiten zu erhalten gewußt.

Ebensowenig gelang es, die römische Liturgie in England, Schottland und Irland völlig zur Herrschaft zu bringen. Hier entsprach die Einführung des römischen Ritus anfangs auch nicht den Wünschen des Landes. Der erste Vorstoß Roms machte der 596 von Gregor I. zur Bekehrung der Angelsachsen ausgesandte Augustin; er hat unter den bekehrten Angelsachsen sicher die römische Liturgie eingeführt. Aber dieser Missionserfolg war nicht von Dauer. Nochmals mußte die Christianisierung vorgenommen werden, und diesmals waren es irische Missionare, von der Insel Lindisfarne kommend, die natürlich ihren Ritus mitbrachten. Wieder griff Rom in die Entwickelung ein: Papst Vitalian ernannte 668 einen griechischen Mönch, Theodor aus Tarsus in Cilicien, zum Erzbischof von Canterbury. Dieser geschickte und thatkräftige Kirchenfürst gab der englischen Kirche ihren sicheren Bestand. In Bezug auf die Liturgie war er, der Grieche, jedenfalls zu Zugeständnissen geneigt. Indessen andere neben ihm waren eifrige Verfechter der römischen Liturgie, und so hat das Konzil von Cloveshо 747 (c. 13. Haddan and Stubbs, Councils III, 367) die Einführung des römischen Ritus für ganz England vorgeschrieben — ein Beschluß, der wie so viele andere gleichlautende fürs erste nur höchst mangelhaft durch-

geführt wurde. Meßbücher aus dem Mittelalter, vor der normannischen Einwanderung (1066), zeigen noch viele nicht-römische Bestandteile (Leofric Missale, Missale von Robert von Jumièges, Missale der Augustiner-Abtei von Canterbury ed. Rule 1896). Einheitlich waren die Bräuche aber nicht. — In Irland läßt sich das gleiche beobachten. Adamnan, Abt eines schottischen Klosters auf der Insel Jona, ein eifriger Anhänger römischer Sitten, setzte auf der Synode zu Tara in Nordirland 692 den Beschluß durch, die heimischen Bräuche aufzugeben. Aber auch das stand auf dem Papier. Erst im 12. Jahrhundert wurde die römische Form energisch durchgeführt, und zwar durch Malachias von Armagh (1134—1148), durch Bischof Gillebert von Limerik (1106—1139) und endlich durch die Synode von Cashel 1172. — In Schottland wird mit der alten Liturgie erst im 11. Jahrhundert gebrochen.

Wenden wir uns der Frage nach dem Einfluß der römischen Meßliturgie auf die gallikanische zu, so ist wohl zu unterscheiden zwischen den einzelnen Gebeten und kurzen Formeln einerseits, und dem Aufbau der Messe andererseits. Es ist sehr wahrscheinlich, daß, namentlich zur Zeit des Cäsarius von Arelate und durch ihn, römische Meßbücher nach Gallien kamen (vgl. Mone, S. 112 ff.; Bäumer in Histor. Jahrb. 1893 [Bd 14], S. 295). Ihr Einfluß erstreckte sich aber zunächst nur auf das Gebiet der Gebete: an Stelle der üblichen alten Gebete setzte man da und dort römische ein, ohne dadurch den Gang der Messen zu alterieren. Freilich paßten die neuen Gebete oft nicht an die Stelle, wo sie hingesetzt wurden. So paßt z. B. der Anfang der Collectio post nomina, womit das Missale Gothicum beginnt (MSL 72, 225 A) schlechterdings nicht in diesen Zusammenhang: er ist eine römische Entlehnung (vgl. Sacr. Leonianum ed. Feltoe p. 161). Natürlich mußte das Eindringen fremder, unorganisch eingefügter Gebete den Aufbau der Messe selbst erschüttern, die Umbiegung desselben selbst vorbereiten. Aber dieser Prozeß setzt sicher später ein. Am heimischen, altüberlieferten Aufbau der Messe hielt man begreiflicherweise am zähesten fest. Wenden wir uns diesem zu, so ist in dieser Beziehung von römischem Einfluß im 6. Jahrhundert so gut wie noch nichts nachweisbar; daß das Kyrie (vgl. Synode von Vaison 529 c. 3 bei Bruns II, 184), sowie das Gloria (doch nur das sog. kleine, während in Rom das große üblich war) von Rom entlehnt wurde, und zwar unter dem Einfluß des Cäsarius von Arelate, will nicht viel besagen. Es war auch ein großes Entgegenkommen gegen Rom, daß man auf der gleichen Synode (c. 4) die Aufnahme des römischen Papstes in die Diptychen beschloß, aber man denkt sonst nicht daran, den heimischen Brauch dem fremden zu opfern. Ein spürbarer Einfluß der römischen Liturgie auf den Gang der Messe läßt sich erst seit der Mitte des 7. Jahrhunderts nachweisen. Jedenfalls war noch unter Gregor I. der Unterschied zwischen der gallikanischen und der römischen Messe ein handgreiflicher (vgl. Gregorii epp. XI. ep. 56a MG II, p. 331). Gregor tritt keineswegs propagandistisch für die römische Messe ein. Im 6. Jahrhundert dringt das römische Sakramentar nach Gallien ein und wird häufig abgeschrieben, und daß es nicht ohne Einfluß auf den Meßgang blieb, beweisen die Missale und Sakramentarien, die wir aus dem 7. oder 8. Jahrhundert aus der gallikanischen Kirche haben. Freilich war dieser Einfluß ein örtlich sehr verschiedener. Bald nahm man mehr, bald weniger vom Aufbau der römischen Messe auf; vielleicht, daß sogar da und dort die ganze römische Messe schon damals im wesentlichen angenommen wurde, natürlich doch immer wieder mit einigen altgallikanischen Resten. Das sog. Sacr. Gelasianum ist davon ein Beweis: auf den römischen Grundstock sind einige gallikanische Eigentümlichkeiten aufgepfropft. Was für Mischformen entstanden, das beweist u. a. deutlich das Sacr. Gallicanum (MSL 72, 451 ff.): hier trägt der Eingang und die Katechumenenmesse im Aufbau (die Gebete sind zum Teil ganz römisch) noch wesentlich gallikanischen, die Gläubigenmessen dagegen ganz römischen Charakter. Wahrscheinlich sind die Träger dieser stillen Propaganda die Klöster gewesen, die im 7. Jahrhundert sich immer entschiedener der Benediktinerregel ergaben. Darin war auch eine genaue Ordnung des Horengottesdienstes enthalten, der starke römische Bestandteile hatte. Schon dadurch war ein Einströmen römischen liturgischen Gutes gegeben. Das wird aber das Interesse der Mönche auch stark auf die römische Meßliturgie gerichtet haben. So mögen zunächst in den Klosterkirchen diese Mischgottesdienste gehalten worden sein. In ein neues Stadium trat dieser Prozeß wahrscheinlich durch Bonifatius, der sicher für die römische Liturgie mit Entschiedenheit eintrat, wie sein Briefwechsel beweist, dessen Reformen im einzelnen sich aber nicht feststellen lassen. Ebensowenig läßt sich sicher fassen, was Pipin für den römischen Ritus in seinem Reiche (abgesehen von der Einführung des Gesanges) gethan hat. Daß die römische Messe im ganzen wie im einzelnen im Frankenreich zur Herrschaft kam, ist das

Werk Karls d. Gr. Die römischen Formen genossen bei ihm unbedingtes Ansehen. Sie rein einzuführen und damit der herrschenden Zersplitterung im Liturgischen ein Ende zu machen, erschien ihm als heilige Pflicht. Er wandte sich an Papst Hadrian I. mit dem Ersuchen, ihm ein genuin römisches Sakramentar zu senden. Diesen Wunsch erfüllte der Papst (zwischen 784—791). Aber dieses Sakramentar war so, wie es war, im Frankenreich nicht einzuführen. Es zeigte sich, daß, so weit sich auch immer der römische Meßritus auf Grund der vorgregorianischen Form eingebürgert hatte, dennoch viele Abweichungen von dem damals in Rom geltenden vorhanden waren; vor allem erwies sich das neue Buch ärmer an Formen und Formeln. Denn mittlerweile hatte sich auch in Rom die Messe mannigfach geändert. So wurde höchst wahrscheinlich durch Alkuin das neue Meßbuch, um seine Einführung überhaupt möglich zu machen, mit einer Auswahl von Gebeten oder anderen liturgischen Formeln im Anfang versehen, die größtenteils dem vorgregorianischen römischen Meßbuch entnommen waren (Handschriften dieser Art aufgezählt bei Ebner, Miss. Romanum, S. 383 f.). Dadurch wurde ein Übergang zwischen den altrömischen und den neurömischen Formen geschaffen. In diesem Prozeß hat namentlich Amalarius von Metz (gest. c. 850) für die römische Liturgie gearbeitet (vgl. dessen Schrift: libri IV de ecclesiast. officiis MSL 105, 986 ff.; über ihn Mönchemeier, Amalar von Metz, 1893 und Sahre, Der Liturgiker Amalarius, Progr. 1893). Aber weder hat sich im Mittelalter der römische Ritus in Frankreich und in Deutschland rein durchgesetzt, noch findet sich eine allgemeine Einheitlichkeit in den Formen. Durchgesetzt hat sich allgemein der römische Kanon. Wir sahen, daß in Rom die bei dem Darbringungsakt übliche Verlesung der Namen wegfiel und in den Kanon selbst gesetzt war. Der Darbringungsakt war damit seines wesentlichsten Teiles beraubt. Nun hat sich aber die gallikanische Messe diesen Opferakt doch nicht ganz verkümmern lassen. Es gehört zum Charakteristikum dieser Messe im Mittelalter, daß an dieser Stelle eine Gebetsreihe erscheint, die die commemoratio noch enthält. Man vgl. z. B. die von Matth. Flacius veröffentlichte Messe (bei Martène I, 183). Hier wird zunächst, wenn die Oblationen dargebracht werden, für den Darbringenden selbst mit Namensnennung gebetet. Dann aber wird über den zu weihenden Elementen das Gebet: Suscipe, sancta trinitas (römische Messe Rubr. XVII) in seiner allgemeinen Form gebetet. Schon in dieser enthält es deutlich die commemoratio mortuorum. Daran schließt sich aber eine Reihe von Gebeten, stets mit der Formel beginnend: Suscipe, sancta trinitas, hanc oblationem, quam tibi offero pro . . ., die die verschiedensten Stände und Gruppen durchläuft. Es sind folgende, am besten durch die Überschrift der Gebete selbst charakterisiert: Pro semetipso; pro familiaribus ac fratribus et sororibus; pro rege et populo christiano; pro ecclesia catholica; pro salute vivorum; pro infirmis; pro defuncto (in diesen drei Gebeten werden die betreffenden Namen genannt); pro defunctis; pro omnibus (vgl. ebenda auch 212 f. und S. 215, wie überhaupt die hier veröffentlichten Messen). Ferner flüchtete sich an diese Stelle die durch den römischen Kanon verdrängte Epiklese. Nur ist es sehr merkwürdig, daß sich überall nur eine Form der Epiklese findet, nämlich: „Veni, sanctificator omnipotens, aeterne Deus, et benedic hoc sacrificium tibi praeparatum"; dies Gebet steht bald vor, bald nach dem Gebet Suscipe, sancta trinitas. Mitunter wird an dieser Stelle aus das Veni, creator spiritus gesungen. So hat sich also vor dem Kanon eine Dublette desselben gestellt, die in der That den Namen canon minor trägt.

Um dem Leser ein Bild zu geben, wie im 11. Jahrhundert etwa die Messe diesseits der Alpen gefeiert wurde, mag hier der Gang der Messe aufgeführt sein, wie ihn uns Bernold von Konstanz in seinem Micrologus (MSL 151, 979) bietet (ob die in cap. XXIII gebotene Brevis descriptio celebrandae missae wirklich zum Ganzen gehört und nicht ein Zusatz ist, ist mir zweifelhaft, da sich die hier gegebene Form mit der der vorhergehenden Kapitel nicht deckt): Die Vorbereitung des Priesters findet in der Sakristei iuxta Romanam consuetudinem statt und besteht in dem Gesang der Psalmen 83. 84. 85. 115, dem Kyrie eleison und dem Pater noster cum precibus et oratione pro peccatis (c. I). Tritt der Priester danach an den Altar, so spricht er eine Beichte. Dürfen wir c. XXIII mit heranziehen, so war der Akt sehr reich. Beim Betreten des Altars sprach der Priester die Antiphone: Introibo ad altare Dei (Ps 43, 4), worauf der ganze 43. Psalm folgte: Judica me, Deus etc. Danach die Beichte: Confiteor Deo omnipotenti. Die Messe beginnt mit dem sog. Introitus, d. i. dem Gesang einer Antiphone; darauf folgen die litaniae (c. I); dann das Gloria in excelsis und der Gruß: Dominus vobiscum, worauf nicht allein die clerici et Deo dicati, sondern

das ganze Volk mit: Et cum spiritu tuo antworten (c. II). Nun folgt das „collecta“ genannte Gebet, oder richtiger die Kollekten, denn meist wurden so viele Kollekten gebetet, „ut auditores suos sibi ingratos efficiant, et populum Dei potius avertant quam ad sacrificandum illiciant“. Römisch ist es, nur eine Kollekte zu beten (c. IV).
5 Die Gemeinde antwortet mit Amen. Bis hierher reicht der Eingangsakt. Die eigentliche Messe beginnt mit der Epistelverlesung; sie ist die Sache des Priesters oder auch des Subdiakonen, so will es die römische Ordnung (c. VIII). Psalmengesang wird zur Verlesung des Evangeliums übergeleitet haben; sie ist Sache des Priesters oder des Diakonen (c. IX). Nach römischer Ordnung geht dem Evangelium eine Räucherung voraus; galli-
10 kanisch war das also nicht. Der nächste Akt ist die oblatio, während deren die offerenda gesungen wird (c. X)). Juxta Gallicanum ordinem folgt nun die Epiklese: Veni, sanctificator omnipotens etc., darauf das Gebet: Suscipe, sancta trinitas etc., das von den Strengen und Konservativen „tam pro defunctis quam pro vivis sola frequentatur“ (c. XI). Dann die secreta (c. XI). An die Präfation und das
15 Trishagion reiht sich nun der canon missae an (c. XI u. XII). Aus dem Micrologus sehen wir, daß allerlei Zusätze zum Kanon gemacht zu werden pflegten, wogegen Bernold sich wendet (c. XIII). Darnach folgt die fractio panis und die immissio in calicem, während deren nach römischem Brauche das Agnus Dei vom Klerus und vom Volk gesungen wird, darauf der Friedenkuß unter dem Responsorium: Pax tecum —
20 Et cum spiritu tuo. Daß diese Stellung des Friedenkusses auf römische Anordnung zurückgeht, weiß Bernold noch recht gut (c. XVIII u. XX). Er sagt uns auch, daß noch allerlei Gebete ad pacem gang und gäbe sind, jedenfalls die alten gallikanischen Gebete, die einst üblich waren. Er kennt auch die Gebete: Domine, Jesu Christe, qui ex voluntate patris etc. und Corpus et sanguinis Domini nostri Jesu Christi etc.
25 (röm. Messe Rubr. XXXV u. XXXVI). Allein er führt sie nicht auf den römischen ordo zurück, sondern auf fromme Privatsitte (c. XVIII). Die Kommunion ist der nächste Akt, während dessen eine Antiphone, communio genannt, gesungen wurde, woran sich auch, wenn nötig, ein Psalm anschließen konnte (c. XVIII). Ausdrücklich heißt es, daß alle kommunizieren sollen. Hier erwähnt Bernold auch die Sitte der intinctio und des
30 Brauches, die eingetauchte Hostie statt der beiden Elemente zu reichen. Nach der Kommunion spricht der Priester nach römischem Ritus still das Gebet: Quod ore sumpsimus. Aber die heimische Sitte begnügt sich damit nicht: der Zahl und der Ordnung der vor der Lektion gesprochenen Kollekten entsprechend folgen nun Gebete für die Kommunikanten, die sog. Postcommunio, nach deren Beendigung das Benedicamus Domino oder das
35 Ite, missa est folgt, worauf die Gemeinde mit Deo gratias antwortet (c. XIX). Vorher steht wohl noch eine Sequenz (c. XIX). Der Priester aber küßt den Altar und spricht das Gebet: Placeat tibi, sancta trinitas. Indem er die Gewänder auszieht, singt er den Gesang der drei Männer und den Psalm: Laudate Dominum in sanctis eius (Ps 150), spricht das Vaterunser mit den „versus ad hoc competentes“ und schließt
40 mit dem Gebet: Deus, qui tribus pueris (c. XXII). Wir sehen also, daß Bernold deutlich weiß, was römischer und was gallikanischer Ordo ist; ferner, daß der römische Brauch ohne Zweifel überall als der gewichtigere gilt, dem gegenüber die gallikanischen Bräuche nur gewissermaßen per nefas noch aufrecht erhalten werden, sodann auch, daß die der gallikanischen Kirche einst lieb gewordenen Stücke, für die die römische Messe keinen
45 Platz hatte, sich doch behaupteten, auch wenn sie sich ein bescheidenes Plätzchen suchen mußten, wie die Epiklese und das Benedicite. Wir sehen endlich, wie vielfach noch die Gemeinde aktiv war: sie respondiert, sie bringt noch ihre Opfergaben dar (nach Honorius von Autun, gest. 1152, de gemma animae c. XXVII: Geld und Lebensmittel); sie kommuniziert vollzählig, wenigstens wird das als das Normale angesehen. — So stark auch der
50 römische Einfluß sich geltend macht, so verzichtet die gallikanische Messe durchaus nicht darauf, ihren eigenen Weg zu gehen und selbstständig sich zu erweitern, unbekümmert um Rom. So wird schon im 9. Jahrhundert nach der Predigt in einigen Gegenden Deutschlands eine allgemeine Beichte und Absolution eingefügt, und zwar in der Landessprache (die Nachweise s. bei Rietschel I, 369 ff.). Ferner nahm die gallikanische Messe, dem Beispiel
55 Spaniens folgend und obwohl Rom diesen Akt nicht hatte, im 9. Jahrhundert den Gesang des Credo auf (die Nachweise s. a. a. O. S. 373 f.). Doch nicht für alle Tage, auch scheint diese Sitte nicht allgemein gewesen zu sein; der Micrologus z. B. erwähnt sie nicht. Im 9. Jahrhundert werden in St. Gallen die Sequenzen eingeführt, denen vielleicht schon im 11. Jahrhundert bestimmte Texte untergelegt werden. So viel ist sicher: die Meßliturgie
60 war auch in diesen Jahrhunderten im deutsch-fränkischen Gebiete noch im steten Fluß, und

wenn auch in der Theorie Roms Ritus als der maßgebende galt, die Praxis war weit davon entfernt, sich sklavisch Rom anzuschließen. Auch das ist sicher, daß durchaus keine Einheitlichkeit bestand. So finden wir in Rheims z. B. im 11. oder 12. Jahrhundert noch durchaus drei Lektionen; nach der Verlesung des Propheten steht, wie in der mozarabischen Messe, der Hymnus der drei Männer (Chevalier, Bibliothèque liturgique V (1900), p. 100. 101. 102 u. s. w.). Jedenfalls finden wir ein sehr reiches liturgisches Leben, dessen Mittelpunkte wohl die Klöster waren. Dies Leben war so reich, daß sich auch Rom diesem Einfluß nicht entziehen konnte. Davon werden wir uns überzeugen, wenn wir jetzt dazu übergehen, die weitere Entwickelung der römischen Messe ins Auge zu fassen. Denn in der That, noch immer bewahrt Rom seine Eigenart, und es wäre verkehrt, diese doppelte Entwickelung: diesseits und jenseits der Alpen außer Acht zu lassen.

V. Die Entwickelung der römischen Messe seit Gregor I. — Um sich diese Entwickelung zu vergegenwärtigen, ist es geraten, einen bestimmten Vergleichungspunkt zu wählen, an dem man den Fortschritt gegen früher und den Unterschied von der fränkisch-deutschen Messe deutlich abmessen kann. Ich wähle dazu die römische Messe, wie sie uns in der Schrift Innocenz' III. (1198—1216): de sacro altaris mysterio (MSL 217, 773 ff.) vorliegt. Welche Veränderungen sind in den 600 Jahren, die zwischen diesem Papst und Gregor I. liegen, eingetreten? Zunächst ist ein Vorbereitungsakt des Priesters in der Sakristei eingeführt worden, bei dem der Priester, während er sich ankleidet, die Psalmen 83, 84, 85, 115 u. 129, sowie einige Gebete spricht und sich die Hände wäscht (c. I, 47 u. 49; vgl. damit, was sich im Micrologus c. I oben S. 717, 51 findet). Wann dieser Vorbereitungsakt eingeführt worden ist, ist nicht anzugeben. Der nun folgende Eingangsakt hat keine wesentlichen Aenderungen erfahren. Zu bemerken ist, daß das Kyrie jetzt neunmal, nicht häufiger, gesungen wird (c. II, 19), während es bis zum 9. Jahrhundert in unbestimmter Zahl wiederholt wurde (vgl. Amalarius, De div. offic. III, 6), und daß im Laufe des 12. Jahrhunderts sich in Rom die Sitte, mehr als eine Kollekte zu beten, vom Frankenreich her eingebürgert hat (II c. 32), denn im Micrologus wird ausdrücklich bezeugt (c. IV), daß in Rom nur eine Kollekte üblich sei. In dem Teil der Messe, der einst die missa catechumenorum war, sind einige bemerkenswerte Änderungen eingetreten. Da ist vor allem das Credo nach dem Evangelium eingefügt worden (II, c. 49—52), und zwar erst, wenigstens ist das höchst wahrscheinlich, im Jahre 1014, gelegentlich eines Besuches Heinrichs II. in Rom (vgl. Rietschel I, 374 f.). Auch hier ist also Deutschland bestimmend gewesen. Höchst eigentümlich hat sich der alte Darbringungsakt gestaltet, oder richtiger, hat sich die Lücke ausgefüllt, die durch die Herübernahme des Friedenskusses und der Kommemoration in den Kanon entstanden war. Während, wie wir sahen, in Deutschland und im Frankenreich die alten Oblationen und die Oblationsgebete sich trotz der Einführung des Kanons vielfach behaupteten, blieb in Rom nur der Gesang des Offertoriums und das Gebet der sog. secreta (vgl. unten). Im Vergleich mit den auswärtigen Liturgien empfand man in Rom die Armut an dieser Stelle, und Innocenz bezeugt uns (II, c. 55. 57. 60), daß nach dem ersten Oremus, auf das thatsächlich kein Gebet folgt, der Priester sich zunächst die Hände wäscht, dann die Oblation von den ministri entgegennimmt, dann den Weihrauch anzündet und endlich „pro se, deinde pro populo" betet, „monens ut populus oret pro ipso. Orate, inquit, pro me, fratres"; das Gebet kann nur die secreta sein. Vergleichen wir diesen Akt mit dem, was zur Zeit des Micrologus römischer Brauch war, so fehlte damals noch das Händewaschen und der Weihrauch; vergleichen wir ihn mit der Ausgestaltung, die wir zwischen dem Offertorium und der secreta später in der römischen Messe finden, so fehlen noch sämtliche späteren Gebete und die Räucherung steht nach, nicht, wie später, vor dem Händewaschen. Übrigens deutet Innocenz einmal an, daß noch oblationes von der Gemeinde dargebracht werden (II, c. 53), aber im weiteren Verlauf nimmt er darauf keinerlei Rücksicht. Der eigentliche Darbringungsakt besteht für ihn doch in der Darbringung der hostiae durch die ministri. Die nun folgende Präfation und der Kanon geben zu wenigen Bemerkungen Anlaß. Nach Innocenz wurde nach dem Trishagion ein „secretum silentium" gehalten, das der Erinnerung an das Leiden Christi geweiht war (III, 1 u. 2). Er bemerkt, daß deshalb in vielen Sakramentarien zwischen Präfation und Kanon ein Bild Christi gemalt sei, „ut non solum intellectus litterae, verum etiam aspectus picturae memoriam Dominicae passionis inspiret", und er sieht einen Beweis göttlicher Vorsehung darin, daß der erste Buchstabe des Kanons ein T sei, das die Form des Kreuzes trage. Von etwa üblichen Zusätzen, wie sie der Micrologus tadelnd

erwähnt, weiß Innocenz nichts. Während der nun folgenden fractio et immissio panis wird das Agnus Dei gesungen, das der Tradition nach Papst Sergius (687—701) eingeführt habe (liber pontif. ed. Duchesne I, 376 u. die Anm. 381). Das ist insofern wahrscheinlich, als Sergius ein Syrer war und nach der Jakobus-Liturgie Jo 1, 29 bei der Brechung der Hostie gesprochen wurde (Brightman I, 62). Der folgende Friedenskuß wurde zur Zeit Innocenz' III. wirklich noch erteilt. Vom Kommunionsakt sagt Innocenz nichts Näheres. Er kennt natürlich die Antiphone (VI, c. 10), die nach der Kommunion gesungen wird, von ihm postcommunio genannt, und er kennt auch schon die ablutio manuum (VI, c. 8). Das Wasser dieser Abspülung muß „honeste" an einen reinen Ort gegossen werden. Den Abschluß bildet eine benedictio, worauf zum letztenmal der Gruß: dominus vobiscum erteilt wird, und mit lauter Stimme ruft der Diakon: Ite, missa est, worauf der Chor mit Deo gratias respondiert. An den dies profesti aber wird statt des Ite, missa est gesprochen: Benedicamus domino; Deo gratias, worauf ein Hymnus und die Psalmen: Benedicite und Laudate gesungen werden (VI, c. 11 u. 14). Von jenem reich ausgestalteten Schlußakt, den wir im Micrologus fanden, hat Innocenz keine Silbe. — Überblicken wir die Entwickelung der Messe, wie wir sie so eben vorgeführt haben, so kann man nicht sagen, daß große Dinge geschehen sind. Einige Zusätze, teils von fremd her entlehnt, teils in Rom selbst geschaffen, das ist alles. Aber was sie charakterisiert, ist das Streben, die hl. Elemente immer mehr als überirdisch zu behandeln; daher das dreimalige Händewaschen. Daß der Opfergedanke die Entwickelung beeinflußt habe, kann man nicht behaupten. Aber dies verdient noch herausgehoben zu werden: Im Gegensatz zu der Sitte diesseits der Alpen ist in Rom die Gemeinde bei weitem zu größerer Passivität verurteilt. Höchst charakteristisch ist dafür, wie Innocenz das Papstbuch über die Einführung des Agnus Dei citiert. Hier lautet die Stelle: „Hic statuit, ut ... Agnus Dei a clero et populo decantetur", Innocenz aber streicht das et populo (VI, c. 4).

Was hat nun die Zeit nach Innocenz an der römischen Messe weiter gethan? Es ist im wesentlichen dreierlei. Der Vorbereitungsakt ist umgestaltet, der Akt nach dem offertorium, diese alte Wunde am Leibe der Messe, ist bereichert und der Schluß ist neu ausgebildet worden. Dazu kommt noch, daß die Laienkommunion sub una specie herrschend wurde.

Was zunächst den Vorbereitungsakt betrifft, so ist er in der reichen Gestalt, wie wir ihn im Micrologus und bei Innocenz kennen gelernt haben, gefallen. So verordnete Paul III. in seinem Missale von 1550 nur, daß der Priester vor dem Hinaustritt zum Altar still oder laut den 43. Psalm bete (Bona II, c. 2, 3); man sieht also, dieser Psalm hat, sicher wegen Vers 4, die anderen früher üblichen Psalmen aus dem Felde geschlagen. Der Micrologus kennt ihn ja, aber nicht als Gebet vor, sondern bei dem Betreten des Altars; also hat auch hier die deutsche Sitte den Sieg über die römische davon getragen. Ja vollendet war der Sieg, als Pius V. 1570 das ganze Stück, das wir im Micrologus (c. 23) als ersten Akt des Priesters vor dem Altar fanden, als allgemein giltig einführte.

Auch die zweite Neugestaltung, nämlich die des Akts nach dem Offertorium, die Einfügung der Rubriken XIII—XVII (ungef.), geht auf den Einfluß Deutschlands zurück. Wir sahen, daß man hier die alten Darbringungsgebete wenigstens in gekürzter Form beibehalten, ja sogar an dieser Stelle die verdrängte Epiklese aufgenommen hatte — Rom that das nach. Die Offertoriengebete, die wir heute in der Messe finden, sind im 14. Jahrhundert im Gebrauch (Ordo XIV, c. 53). Sie tragen den Namen canon minor. Sie beziehen sich auf Brot, Wasser und Wein. Sie sind nicht frei von Unklarheiten; das erklärt sich eben daraus, daß sie eingefügte Stücke sind, nicht organisch aus dem Gang der Messe erwachsen. Das vierte Gebet: In spiritu humilitatis (Rubr. XIV), ebenso die Epiklese: Veni sanctificator sind gallikanischen Ursprungs; so auch das Gebet: Suscipe, sancta trinitas, das erst Pius V. an diese seine Stelle, die höchst unglücklich gewählt ist, definitiv gesetzt hat. Die Akte des Händewaschens und der Räucherung haben (vgl. oben S. 719, 49) eine Umstellung erfahren. Man kann nicht leugnen, daß dieser ganze Passus der unharmonischste der ganzen Messe ist, vielleicht den Kanon abgerechnet.

Endlich der Schlußakt. Nach einer letzten Salutation wird — Pius V. hat diese Sitte 1570 offiziell bestätigt — der Johannesprolog verlesen. Hier hat ein abergläubischer Brauch den Ausschlag für die Aufnahme in die Messe gegeben. Vielfach wurde nämlich im Mittelalter der Johannesprolog als Amulett getragen; er findet sich auch in „Himmelsbriefen" (Hessische Blätter für Volkskunde 1 [1902], S. 25). So wurde es üb-

lich, ihn auch in der Messe zu verlesen. Zwar hat eine Synode von Seligenstadt 1022 c. 20 sich dagegen erklärt — umsonst, die Sitte breitete sich aus und die päpstliche Autorität legitimierte sie. So wird denn auch heute der Johannesprolog in jeder Messe verlesen, und auf jedem katholischen Altar steht er unter Glas und Rahmen.

Schauen wir auf den ganzen weiten Weg zurück, den die römische Messe durch die 5 Jahrhunderte genommen hat, so ist die bewegteste Zeit, die sie durchlebt hat, die Zeit der ersten fünf Jahrhunderte: da ist der Darbringungsakt zerstört, die alttestamentliche Lesung, das Fürbittgebet gestrichen, die Epiklese ausgemerzt worden, da ist der Friedenskuß versetzt, der Kanon gebaut und wieder zerbrochen worden, da sind starke Kürzungen der Gebete vorgenommen worden — Veränderungen der einschneidendsten Art, bei denen 10 nicht immer die Gründe klarliegen, aus denen sie hervorgegangen sind. Die späteren Jahrhunderte haben nur hinzugefügt, fast nirgends gekürzt, und hierbei hat Rom meist außerrömischer Sitte nachgegeben. Daß ein wirkliches, einheitliches Kunstwerk, ein liturgisch wohlgeordnetes Gefüge entstanden sei, kann man nicht behaupten. —

Das heute allgemein giltige Missale Romanum ist erst 1634 festgestellt worden. 15 Alle Bemühungen, auch in der Messe die Einheitlichkeit der katholischen Kirche zur Geltung zu bringen, blieben bis dahin erfolglos. Das Tridentinum beschloß, nachdem eine eingesetzte Kommission mit der Redaktion eines allgemeinen Meßbuches nicht zu stande gekommen war, in seiner Sitzung vom 4. Dezember 1563 dem Papste die Abfassung zu überlassen. So erschien das Missale Pius' V. am 14. Juli 1570 mit der strengsten Ver- 20 ordnung, daß fortan überall, wo römischer Ritus bestehe und man nicht etwa schon 200 Jahre ein eigenes Missale habe, nur dieses römische Meßbuch gebraucht werden dürfe. Aber es drangen immer wieder Verschiedenheiten ein, und so gab Clemens VIII. 1604 ein durch eine Kommission gründlich revidiertes Meßbuch heraus; das Gleiche geschah nochmals und endgiltig durch Urban VIII. Dies Meßbuch erschien am 2. September 25 1634. Die heute geltende Einteilung der ganzen Messe in 41 Rubriken geht auf ihn zurück. Offiziell ist auch die Einteilung der ganzen Messe in den ordo missae (Rubr. I—XVIII) und in den canon missae (Rubr. XIX—XLI). Die congregatio rituum, von Sixtus V. 1587 eingesetzt, wacht über der Reinhaltung des Ritus.

VI. Die Kelchentziehung. — Litteratur bei Smend, Kelchversagung und Kelch- 30 spendung in der abendländischen Kirche, 1898; dazu Funk, Der Kommunionritus, in kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I, 1897, S. 293—308; vgl. Zeitschr. f. prakt. Theol. 1899 (XXI), S. 82 ff.

Das Konzil zu Konstanz erklärte in der 13. Sitzung am 15. Juni 1415, daß die in der Kirche längst bestehende Gewohnheit, den Laien die Kommunion nur unter einer Ge- 35 stalt zu reichen, als Gesetz zu erachten sei, das man nicht verwerfen und ohne die Autorität der Kirche nicht verändern dürfe. Das fand durch das Tridentinum (sess. 21 cap. III, can. 1—3) seine Bestätigung.

Die Wurzeln der Sitte, das Abendmahl nur in einer Gestalt, in der des Brotes, zu genießen, liegen bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten. Ich glaube, daß als 40 solche folgende Momente anzusehen sind: 1. Schon frühzeitig steht das Brot im Abendmahl in den Augen der Laien höher in Ansehen, als der Wein. In den Speisungsgeschichten des NTs und in der Emmausgeschichte erscheint nur das Brot, nicht der Kelch. Daß es in der alten Kirche eine Sitte gab, das Abendmahl mit Brot und Wasser, statt mit Wein zu feiern (z. B. Chrysostomus in Matth. hom. 83, 4 und in Gen. hom. 29, 3 opp. 45 VII, 784[a] u. IV, 284[b]), spricht ebenfalls dafür, daß man im Brot das Wesentliche sah. Dazu kam ein Zweites: der Fromme zitterte davor, daß ein Krümchen des geweihten Brotes oder ein Tropfen des geweihten Weines zu Erde fiel (Tertullian, de cor. 3; can. Hippolyti § 209 in TU VI, 4; Ägypt. KO, ebenda S. 121; Origenes, in Exod. hom. 13, 3; Cyrill v. Jerus. catech. 21; Conc. Trullan. 692 can. 101; Cäsarius 50 v. Arelate MSL 39, 2319). Das war die äußerste Profanation. So versteht man es, daß schon früh das Abendmahl nur mit Brot gefeiert wurde (z. B. acta Joannis, ed. Zahn 244). Diese Sitte pflanzte sich in aller Stille fort. Papst Gelasius I. (492—496) weiß z. B. von dieser Sitte in Kalabrien und er wendet sich sehr scharf dagegen (Thiel, epp. Roman. pontific. I (1868), 451 f. = MSL 59, 141 C). Im Brot glaubte man 55 das Wichtigste zu haben, und beim Genuß desselben war die Gefahr der Profanation viel geringer als beim Genuß des Weines. Zumal, als der Laie die Hostie nicht mehr in die Hand nahm, sondern sich vom Priester in den Mund schieben ließ, war der Laie aller Sorge enthoben. Es ist aber erklärlich, daß man darauf bedacht war, einen Modus des Genusses zu suchen, der den Wein nicht ausschloß, aber die Gefahr, vor der man zitterte, 60

vermied, um so mehr, als sogar, wie nach der Regel Columba d. Jüng., beim Genuß die Berührung des Kelches mit den Zähnen verboten war. Dieser Modus war gefunden in der sog. Intinktion: Die Hostie wurde in den Wein getaucht und so gereicht. Man bediente sich dabei eines Löffels. Bekanntlich wird auf diese Weise in der griechischen Kirche die Hostie gereicht. Ohne Zweifel kam dieser Brauch aus dem Orient ins Abendland. Das älteste mir bekannte abendländische Zeugnis fällt ins 7. Jahrhundert (s. u.; der Brief Julius I. (336—352) an die ägypt. Bischöfe in dieser Sache ist unecht [MSL 186, 1137]). Daß dieser Brauch auf Wünsche der Laien zurückgeht, ist sehr wahrscheinlich. Sagt doch Ivo v. Chartres (gest. 1116): „Non, iuxta concilii Toletani definitionem, intincto pane, sed seorsim corpore et seorsim sanguine communicet; excepto populo, quem intincto pane, non auctoritate, sed summa necessitate timoris sanguinis Christi effusionis permittitur communicare.“ Wie wenig hier die Initiative vom Klerus ausgeht, wird darin offenbar, daß von diesem gegen die Sitte ankämpft wurde; so schon auf der Synode zu Braga 675, can. I (Bruns II, 97), auf dem Konzil von Clermont 1095, can. 28 (Hefele, Conc. Gesch.² 5, 224), auf der Synode von London 1175, can. 16 (a. a. O. S. 688); Paschalis II, (1099—1118) nennt sie „humana et novella institutio“ (ep. 355, MSL 163, 442). Ebenso wendet sich der Micrologus c. 29 (MSL 151, 989) dagegen. Dennoch verbreitete sich dieser Brauch rasch in England. Daß die Laien, ebenso wie die Priester, darin eine Gewissenserleichterung sahen, darf man aus folgenden Worten des Bischofs Ernulph von Rochester (gest. 1124) schließen: „Nos carnem Domini intingimus in sanguine Domini, ne accipientes sive porrigentes peccemus, non habita forte competenti cautela in labiis et manibus nostris. Evenit enim frequenter, ut barbati et prolixos habentes granos, dum poculum inter epulas sumunt, prius liquore pilos inficiant, quam ori liquorem infundant. Ii si accesserint ad altare liquorem sanctum bibituri, quomodo periculum devitare poterunt inter accipiendum, quomodo uterque, accipiens videlicet et porrigens, effugient grande peccatum?“ — Ein anderer Ausweg, das Verschütten des gesegneten Weines zu vermeiden, war der Gebrauch der sog. Trink- oder Saugröhren (fistula, canna u. a.). Er ist seit dem 9. Jahrhundert nachweisbar. Der nächste und letzte Schritt war, daß das Volk auf den Genuß des Weines gänzlich verzichtete. Das geschah wohl zuerst, und zwar soviel wir wissen, in England, im 12. Jahrhundert. Beachtenswert für die Entstehung dieser Sitte ist ein Wort von Alexander von Hales (gest. 1245): „Dicendum, quod quia Christus integre sumitur sub utraque specie, bene licet sumere corpus Christi sub specie panis tantum sicut fere ubique fit a laicis in ecclesia“ (Summa Theol. P. IV, qu. 53, 1). Danach verzichteten die Laien freiwillig auf den Kelch. Wäre der Kelch den Laien wirklich „entzogen“ worden, so würde das gewiß nicht ohne Konflikte abgegangen sein. Kultische Änderungen, die sich im Widerspruch mit der Gesamtanschauung der Gemeinde befinden, setzen sich sehr schwer durch. So wird es auch mit der sog. „Kelchentziehung“ gegangen sein. Mitgewirkt bei diesem Prozesse hat jedenfalls auch der Weinmangel mancher Gegenden. Daß die Priester beide Elemente genossen, haben sie sich später als Vorzug und als Vorrecht ihres Standes ausgelegt, und ebenso ist der Praxis die scholastische Theorie nachgefolgt, daß der ganze Christus in jedem der Elemente enthalten sei — eine Theorie, die jene erste streng genommen wieder außer Kraft setzt.

VII. **Die verschiedenen Arten der Messe.** — Die römische Kirche kennt verschiedene Arten der Messe, und zwar sind zwei Gesichtspunkte für die Art einer Messe bestimmend: die kirchliche Zeit und der Grad der Feierlichkeit. Die Messen nach der kirchlichen Zeit zerfallen 1. in die sog. missae de tempore d. h. in die Sonn- und Festtagsmessen: 2. in die sog. missae de sanctis, d. h. in die Messen an den Heiligentagen; 3. in die missae votivae (Votivmessen), d. h. in die Messen, die a) einem besonderen Anliegen und Wunsch entsprechen und zwar teils der ganzen Kirche oder einzelner Gemeinden oder Diöcesen, (z. B. in Kriegszeiten, in Pestzeiten, bei Trockenheit, bei Kirchweih, für den König, für die Kranken, bei der Kaiserkrönung, bei der Papstwahl u. s. w.), teils einzelner Privatpersonen (z. B. bei der Hochzeit, beim Geburtstag, beim Jahrestag der Priesterweihe u. s. w.), und die b) zur Ehrung einzelner Geheimnisse (z. B. de trinitate, de spiritu sancto, de angelis u. s. w.) gefeiert werden sollen; 4. in die missae pro defunctis, d. h. die Requiem- oder Seelen- oder Totenmessen. Der eigentümliche Charakter einer solchen Messe macht sich in den Kollekten, in den Antiphonen, in der Schriftverlesung, in den Sekreten u. s. w. geltend, so daß die an sich sich stets gleichbleibende Messe immer eine neue Gestalt erhält. Diese Veränderlichkeit der Messe ist alt

Schon im sacr. Leonianum finden wir die verschiedensten Kollekten, Sekreten und Präfationen und Postkommunionen.

Sodann werden die Messen nach der Art ihrer Feierlichkeit eingeteilt, und zwar in folgende Gruppen: 1. die missae publicae vel solemnes (Hochamt) und 2. die missae privatae. — 1. Zu einer missa publica vel solemnis gehört eine gewisse „frequentia ministrorum", d. h. es müssen Diakon und Subdiakon und eine Reihe niederer Kirchendiener anwesend sein; ferner gehört dazu die Incensation, d. h. die Beräucherung; ferner eine größere Anzahl von Altarlichtern und endlich der Gesang. Diese missa solemnis wird in Pfarrkirchen an Sonn- und Festtagen, in Kathedral- und Kollegialkirchen täglich gefeiert. Da es aber an kleineren Kirchen an der nötigen Zahl von Klerikern fehlt, kann eine eigentliche missa solemnis hier nicht gehalten werden. Als Ersatz tritt dafür die missa cantata ein, die auch oft einfach als Hochamt bezeichnet wird. Bei der missa solemnis oder cantata muß die Gemeinde anwesend sein, denn sie ist publica. — 2. Die missa privata setzt die Gegenwart der Gemeinde nicht voraus und wird deshalb nicht cum cantu et frequentia ministrorum gehalten. Für sie ist außer dem celebrans nur ein Ministrant, der unter Umständen ein würdiger Laie sein kann, notwendig; der Gesang fällt weg, die Messe wird nur gelesen und deshalb heißt sie wohl auch missa lecta. — Es ist nun klar, daß jede Messe nach beiden angegebenen Gesichtspunkten zugleich charakterisiert ist. Es kann z. B. eine missa de tempore zugleich sein missa solemnis publica oder cantata publica; es kann eine missa votiva missa privata sein. Eine Requiemsmesse kann sowohl solemnis als auch privata sein.

Das Missale Romanum (die verschiedensten Ausgaben im Verlag von Pustet in Regensburg) zerfällt in drei Hauptteile: 1. Das Proprium missarum de tempore; es enthält die wechselnden Bestandteile vom ersten Advent bis zum großen Sabbath, den ordo missae, die Präfationen und den canon missae, und endlich die wechselnden Bestandteile vom Ostersonntag bis zum Schluß des Kirchenjahres; 2. das Proprium missarum de sanctis, die wechselnden Bestandteile der Heiligenfeste, der Feste einzelner Geheimnisse und wichtiger Begebenheiten (z. B. der Verklärung Christi, der Auffindung und Erhöhung des Kreuzes u. s. w.), geordnet nach den Monaten des bürgerlichen Jahres; 3. das commune sanctorum; es enthält die Messen für solche Heiligenfeste, welche keine eigenen Messen haben; es ist abgeteilt in Messen der Apostel, Märtyrer, Bekenner, Jungfrauen und Frauen. Eine Art Anhang dazu bilden: die Messe für die Kirchweih und deren jährliches Gedächtnis (de dedicatione ecclesiae); dann die Votivmessen zu Ehren einzelner Geheimnisse von Heiligen und für verschiedene Anliegen; die orationes diversae, d. h. Gebete für verschiedene Anliegen, und endlich die Requiems- oder Totenmessen. **Drews.**

Messias. — De Wette, Biblische Dogmatik, 3. A. 1831, S. 108 ff.; A. Knobel, Prophetismus der Hebräer, 2 Teile, 1837; J. Ch. K. Hofmann, Weissagung und Erfüllung, 1841. 1844; vgl. desselben Schriftbeweis, 2. A. 1857—60; J. J. Stähelin, Die messianischen Weissagungen des AT.s, 1847; E. W. Hengstenberg, Christologie des AT.s, 2. A. 1854—57; G. Baur, Geschichte der alttest. Weissagung, I, 1861; W. Neumann, Geschichte der messianischen Weissagung im AT, 1865; A. Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen, 2. A. 1867; R. Anger, Geschichte der messian. Idee (herausg. von M. Krenkel) 1873; Castelli, Il Messia secondo gli Ebrei 1874; E. Riehm, Die messian. Weissagung 1875 (aus ThStK 1865 u. 1869); Ed. Böhl, Christologie des AT.s oder Auslegung der wichtigsten messian. Weissagungen 1882; C. v. Orelli, Die alttest. Weissagung von der Vollendung des Reiches Gottes 1882; Franz Delitzsch, Messianische Weissagungen, 2 A. 1899; Jul. Böhmer, Reich Gottes und Menschensohn im B. Daniel, Leipzig 1899. — Vgl. die Handbücher zur Alttestamentl. Theologie von Hitzig (herausg. von Kneucker) 1880; Schlottmann (Compend. der bibl. Th. A. und NT.s, herausg. von Ernst Kühn) 1889; E. Riehm (Altt. Theol. bearb. v. K. Pahncke) 1889; G. Fr. Oehler, Alttest. Theol., 3. A. 1891; Kayser 2. A. bearbeitet von Marti 1894; 3. A. 1897; A. Dillmann, Altt. Th. herausg. von Kittel 1895; H. Schultz, Altt. Th. 5. A. 1896. — Vgl. ferner die Artt. Messias in den Bibellexika und zur Auslegung der messian. Weissagungen J. T. Beck, in der Tübinger Zeitschr. für Theol. 1831, Heft 3 (auch als Beilage zur Einleitung in das christliche Lehrsystem, 2. A 1870); E. Bertheau, Die alttest. Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande JdTh IV, 314 ff.; 595 ff.; V, 486 ff.; H. Schultz, Ueber doppelten Schriftsinn, ThStK 1866, Heft 1. — Ueber die Wandelungen der Anschauungen über diesen Gegenstand siehe Hengstenberg, Christologie des AT.s 2 A. Bd III, 2, S. 121 ff. und Diestel, Geschichte des AT.s in der christlichen Kirche 1869.

In Betreff der messianischen Vorstellungen der späteren Juden, namentlich zur Zeit Jesu: Buxtorf, Lexicon Chald. Talmud. et Rabbin 1639 p. 1268—1273; J. A. Eisenmenger, Ent-

decktes Judentum, Königsberg 1711; Christian Schöttgen, Horae Hebraicae et Talmudicae, Tom. II Dresd. et Lips. 1742; Bertholdt, Christologia Judaeorum, Erlang. 1811; Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtl. Entwickelung, Jena 1857; Colani, Jésus Christ et les croyances messianiques de son temps, 2 éd. Strassbourg 1864; H. Ewald, Geschichte Israels Bd V, 3. A. 1867 S. 135 ff.; Th. Keim, Geschichte Jesu von Nazara, Bd I, 1867, S. 239–250; Holtzmann, Die Messiasidee zur Zeit Jesu, JdTh 1867, S. 389 ff.; Derselbe in Weber u. Holtzmann, Gesch. des V. Isr. II (1867) S. 191 ff. und Lehrbuch der neutest. Theol. I (1897) S. 68 ff.; A. Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte, 3. A. 1868, S. 835 ff.; A. Wünsche, Die Leiden des Messias, 1870; Wittichen, Die Idee des Reiches Gottes 1872, S. 105 ff.; Hausrath, Neutestamentl. Zeitgeschichte I (2. A. 1873) S. 165 ff.; Schönefeld, Ueber die messian. Hoffnung von 200 v. Chr. bis gegen 50 n. Chr. 1874; M. Vernes, Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien, Paris. 1874; J. Drummond, The Jewish Messiah (von der Makkabäerzeit bis zum Abschluß des Talmud) 1877; Ferd. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (herausg. von Delitzsch u. Schnedermann) 1880; J. Hamburger, Realencyklopädie für Bibel und Talmud, Bd II 1883, Art. Messias u. a.; R. Smend, Die jüdische Apokalyptik, ZatW 1885, S. 222 ff; G. Dalman, Der leidende und sterbende Messias der Synagoge im ersten nachchristl. Jahrtausend, Berlin 1888; E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. A., Bd II u. III, 1898; Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899; Eugen Hühn, Die messianischen Weissagungen, 1899.

Messias. Das Wort steht im Alten Testament noch nicht absolut, sondern in der Regel verbunden mit Jahveh: משיח יהוה ist der Gesalbte Jahvehs, d. h. sein geweihter König; so ists Ehrenname des regierenden Königs in Israel von der Zeit Sauls und Davids an 1 Sa 24, 7. 11 u. oft. Über die Bedeutung der Salbung siehe Bd X, 630, 6 ff. Einmal nennt Jahveh auch den Perserkönig Koresch „seinen Gesalbten", weil er ihn zum König bestellt hat, um seinen Plan auszuführen. Vgl. dazu 1 Kg 19, 15, wo ein Heide vom Propheten Jahvehs zum König über Syrien gesalbt werden soll, weil ihn Jahveh als Strafwerkzeug gebrauchen will. Bei der Ausführung dieses letzteren Befehls ist übrigens keine eigentliche Salbung erzählt 2 Kg 8, 7 ff. Vollends auf die Prophetenweihe ist der Ausdruck „salben" 1 Kg 19, 16 wohl nur uneigentlich übertragen. Ebenso heißen Ps 105, 15 die Patriarchen „meine Gesalbten", d. h. Geweihten, wie sie ebenda auch „meine Propheten" genannt werden. Dagegen fand eine wirkliche Salbung nach P bei der Priesterweihe statt Ex 29, 7. 21; der Hohepriester heißt deshalb Le 4, 3 הכהן המשיח. Aber im allgemeinen ist im AT unter משיח יהוה niemand anders verstanden als der regierende König über Israel, bezw. Juda. Je erhabener Jahveh über den Göttern der Völker dastand und je mehr dieses Volk durch seinen Gott vor allen Nationen ausgezeichnet war, desto mehr galt auch die Würde seines gotterkorenen, geweihten Königs. Etwas von seines Gottes Hoheit und Heiligkeit hatte sich ihm mitgeteilt. Er stand vor dem Volke da als der Vertreter Jahvehs, der dessen Regiment führte nach innen im Gericht und nach außen im Kriege. Und wiederum war er vor Gott des Volkes Vertreter. In ihm faßte sich das nationale Bewußtsein zusammen. Er war des Volkes Genius und Gewissen. Das Verhältnis Jahvehs zu seinem Bundesvolk gestaltete sich ihm gegenüber zu einem persönlichen. Die Jahvehreligion, die von persönlichen Offenbarungen Gottes an einzelne ausgegangen war, strebte ohnehin, nachdem sie nationale Gestalt angenommen hatte, nach persönlicher Konzentration des Gottesverhältnisses. Der König war der gegebene Brennpunkt dafür. Er wird 2 Sa 7, 14 durch Prophetenwort in das Sohnesverhältnis zu Jahveh eingesetzt, in welchem das ganze Volk sich zu stehen bewußt war Ex 4, 22; Dt 32, 6; Ho 11, 1. Das Verhältnis wird dadurch ein lebendigeres und innigeres. Die durch die antike Auffassung des Königtums nahegelegte religiöse Idealisierung desselben hat schon zur Zeit des ungeteilten Reiches, speziell unter David einen Höhepunkt erreicht, welcher dieser prophetischen Bedeutung seines Amtes einen empfänglichen Sinn und willigen Gehorsam entgegenbrachte und seine Würde aufs innigste mit dem Dienste Jahvehs zu verbinden beflissen war, wie er durch die Übersiedelung der hl. Lade an seinen Königssitz auf Zion und die Absicht, seinem Gott daselbst eine bleibende Wohnstätte zu bauen, bekundete. War Jahveh von altersher der König Israels gewesen (Bd X, 629, 14), so strebte nun David darnach, der Gesalbte Jahves im vollen Sinne des Wortes zu sein und ganz in dessen Namen zu herrschen, in kindlicher Ergebenheit gegen seinen Willen. Die Psalmen 110; 2; 72 ziehen die Konsequenzen aus diesem Ideal: Jahveh herrscht vom Zion aus über die Welt, sein Gesalbter ist unbesieglich dank seinem Gott und virtuell Herr über die Erde. Aber auch wenn diese Psalmen einer späteren Zeit als der davidisch-salomonischen angehören sollten, das Ideal selber, welches sie ausführen, stammt aus der davi-

dischen und ist damals durch Prophetenmund besiegelt worden, weshalb die späteren Propheten Amos, Hosea, Jesaja, Micha u. s. f. auf dieser Synthese von Jahvehs Sitz auf Zion und seiner dortigen Gründung eines unumstößlichen Königreichs des davidischen Hauses fußen. Vgl. die Voraussetzung des Weltregiments Jahvehs vom Zion aus z. B. Joel 4, 16; Am 1, 2; Jes 2, 1 ff.; 4, 2 ff. u. s. f. und die fortwährenden Erinnerungen an David bei Jesaja, gerade wo er von dem Sitz Jahvehs auf Zion spricht: 28, 21; 29, 1; siehe auch Jes 8, 5 u. vgl 1, 21 ff.

Allein die empirische Wirklichkeit der königlichen Person und ihres Regiments hat nie der hohen Idee entsprochen, welche das Prophetentum ihnen beilegte. Schon in Davids Geschichte trat oft der Hiatus zwischen der heiligen Würde des Gesalbten Jahvehs und seiner menschlich unvollkommenen, sündigen Persönlichkeit störend zu Tage, und wenn auch die Demut, in welcher er stets wieder dem Strafwort seines Gottes sich unterwarf, einen Bruch und eine endgiltige Verwerfung nach der Art Sauls verhinderte, so verschob sich doch schon damals der Höhepunkt dieses Königtums in die Zukunft. Erst Davids Same nach ihm sollte dem Herrn ein Haus bauen und damit die volle Ausgestaltung des Gottesreiches auf dem Zion erleben dürfen 2 Sa 7, 12 f.; 28 f.; 1 Chr 22, 8; 28, 3. (Vgl. dazu Köhler, Gesch. II, 319 f.). Auch nach den „letzten Worten“ Davids 2 Sa 23, 1 ff. ist die Herrlichkeit dieses Reiches eben erst vielverheißend angebrochen. Und unter Salomo führte der untheokratische Geist dieses Herrschers schon wieder die Zertrümmerung dieses mehr versprechenden Anfangs herbei; nur ein kümmerlicher Rest blieb den Erben Davids von dessen Herrschaft. Gleichwohl wurde das messianische Verhältnis zu Jahveh von den judäischen Teilkönigen festgehalten, wie die Königspsalmen (vgl. auch 2 Chr 13, 4 ff.) zeigen, und jenes geistige Erbe aus der davidischen Zeit blieb ein Nährboden, aus welchem neue Hoffnungen auf eine größere Zukunft erwachsen, bezw. durch das prophetische Wort hervorgerufen werden konnten. In der That, je weniger in der Gegenwart das judäische Reich mit seinen oft unwürdigen Königen den hohen Gottesworten entsprach, welche über David und sein Haus laut geworden waren, um so näher lag die Erwartung, daß dieselben sich noch reiner und voller als je verwirklichen würden im Zusammenhang mit der Vollendung der Herrschaft Jahvehs, dessen gesteigertes Innewohnen in seinem Heiligtum auf Zion mit Ausbreitung seines Königtums über alle Völker die Propheten immer nachdrücklicher in Aussicht stellten. Dieser Vollendung muß freilich das Gericht vorausgehen, der „Tag Jahvehs“, wo er mit den Völkern abrechnet und auch sein eigenes Volk eine läuternde Krise durchmachen wird. Diese gesamte Zukunftshoffnung, welche man etwa im weiteren Sinn „messianisch“ nennt, ist der vornehmste Teil der prophetischen Verkündigung. Alles Walten Gottes in Gericht und Gnade, wovon sie Zeugnis geben, zielt auf solche Vollendung ab; aber nicht immer reden sie dabei von einem „Messias“, wie man im späteren jüdischen und neutestamentlichen Sprachgebrauch den König aus Davids Haus zu bezeichnen pflegt, in welchem sich das prophetische Ideal eines gottmenschlichen Königs vollkommen verwirklichen wird. Unter den Propheten, deren Schriften wir besitzen, giebt es welche, die von diesem Organ der göttlichen Herrschaft gar nicht reden, sondern nur von Jahveh, dem das Königtum in Land und Welt zufallen wird, während andere jenen menschlichen Träger der göttlichen Hoheit und Vermittler der göttlichen Gnaden an sein Volk schildern. Ja, dieselben Propheten, die in einem Cyklus ihrer Weissagungen den davidischen König als Mittelpunkt des künftigen Gottesreiches erkennen lassen, sprechen in andern Zukunftsgemälden nur vom Kommen Jahvehs und seinem künftigen Wohnen inmitten seines Volkes.

Daß das davidische Königtum trotz seiner politischen Unscheinbarkeit einen unzerstörbaren Halt habe an Gottes Niederlassung auf Zion und seinem Bund mit David, stand auch den Propheten des nördlichen Reiches fest, und Amos, allerdings ein geborener Judäer, wie Hosea sehen dort den Krystallisationspunkt für das Jahvehreich der Zukunft. Doch redet jener noch allgemeiner von einer Wiederaufrichtung der Hütte Davids, durch welche dessen Herrschaft wieder auf die ihm zugesprochenen Länder sich ausdehnen soll, worauf sein Land reichen Gottessegens teilhaftig wird (Am 9, 11 ff.). Hosea spricht schon etwas persönlicher von „dem König David“ der Zukunft (3, 5), unter welchem sich das ganze Volk einigen (2, 2) und um den sich auch die durch das Gericht Zerstreuten und aus dem Lande Versprengten sammeln werden. Doch verweilt Hosea mehr bei dem inneren Schaden Josephs und bei seiner Heilung durch die überschwängliche Gnade Gottes; beides erfaßt er nach seiner ganzen Tiefe. Die reichen Segnungen, welche einst das Volk in ungestörtem Frieden genießen wird, sind nur der äußere Ausdruck der tief innerlichen Harmonie, die dann zwischen ihm und seinem Gotte besteht. Immerhin ist bei Hosea schon

der Ansatz gegeben zur Schilderung eines „Messias“ im späteren Sinne des Wortes, d. h. eines idealen Zukunftskönigs, der die hohen Gnadenzusicherungen, deren David gewürdigt worden, voll verwirklichen soll, weil er ihrer völlig wert sein wird. Nachfolgende Propheten haben dessen Bild persönlicher gezeichnet, zuerst Sach 9, 9 f., falls dieser Spruch von einem jüngeren Zeitgenossen Hoseas stammt. Hier ist er als gottbegnadeter Friedenskönig gepriesen, der seiner Stadt und seinem Volke huldvoll und demütig Heil und Hilfe bringen und bis an die Enden der Erde Anerkennung finden wird. Jesaja sodann, der judäische Prophet, bei welchem recht deutlich ersichtlich ist, daß seine Zukunftserwartungen sich auf das davidische Erbe aufbauen. Demgemäß bewegen sie sich um ein doppeltes Zentrum: den Sitz Jahvehs auf Zion und einen bestimmten König, der mit allen Gnadengaben eines gottseligen Herrschers ausgerüstet, den Thron seines Vaters aufrichtet. Schon Jes 7 schwebt dem Propheten dieser Herrscher vor: in der tiefsten Erniedrigung des davidischen Königshauses wird er geboren; denn der Immanuel ist nicht ein beliebiger Knabe, der jetzt empfangen und geboren werden könnte, sondern der künftige Inhaber des Landes nach 8, 8; vgl. 8, 10 mit 9, 5. Jesaja hat freilich dessen Geburt und Heranwachsen gewissermaßen als Stundenzeiger für die Ereignisse der nächsten Jahre verwendet; allein von diesem Zeitrahmen löst sich ihm die Gestalt des Davididen selbst immer deutlicher ab und rückt in die Zukunft. In Kap. 9 wird derselbe geschildert nach seiner göttlichen Weisheit und Kraft und seinem heilvollen Walten. Die übermenschlichen Attribute, welche 9, 5 f. auf ihn gehäuft sind, dürfen nicht als schmeichelhafte Hyperbeln gefaßt werden. Denn nichts lag Jesaja ferner als solche maßlose Erhebung menschlicher Größe. Eifert er doch fortwährend gegen alle vermessene Hoheit der Menschen und verkündet, Jahveh allein werde schließlich hoch und erhaben dastehen. Eine Vermengung von menschlichen und göttlichen Ehrenbezeugungen, wie sie bei den Assyrern, Babyloniern, Ägyptern an der Tagesordnung war, hätte er weit von sich gewiesen. Die hohen Prädikate des Davididen lassen sich daher nur so erklären, daß er in diesem künftigen Herrscher ein wunderbares Innewohnen des Herrn selber schaute. Darin liegt auch die Antwort auf die Frage, wie sich mit diesen Sprüchen vom künftigen Erben davidischer Würde solche Aussagen desselben Propheten vereinigen, wo von diesem menschlichen Könige nicht die Rede ist, wohl aber von Jahvehs Wohnen auf Zion und seiner herrlichen Offenbarung daselbst, bei der sich alle Völker der Erde Schiedsspruch und Weisung holen worden: Diese Herrschaft Jahvehs auf Zion ist das Wesentlichste, Innerlichste des göttlichen Zukunftsplanes, der Sohn Davids ist nur deren Organ, allerdings ein reines, vollkommen würdiges Organ des unsichtbaren Herrschers. Die kritischen Anfechtungen der im engsten Sinn „messianischen“ Stellen Jesajas (Hackmann, Marti, Cheyne) gründen sich vornehmlich darauf, daß spätere Propheten, auch Jeremia und Ezechiel, kein so ausgeführtes Bild von diesem Messias entworfen haben; allein eine ausführliche Wiederholung zu verlangen ist unberechtigt. Deutlich haben gerade Jeremia, Ezechiel und Sacharja nur mit einigen Strichen das wohlbekannte Bild, das die Frühern entworfen, in Erinnerung bringen wollen. Neben Jesaja hat sein jüngerer Zeitgenosse Micha den kommenden Davidssohn ebenfalls als eine geheimnisvoll hohe, gotterfüllte und dabei unendlich segensreich und friedlich waltende Gestalt geschildert. Auch hier geht dieser Herrscher in seiner wunderbaren Hoheit aus niedriger Umgebung hervor, indem die Dynastie Davids auf die unscheinbaren Anfänge des bethlehemitischen Stammhauses zurückgesunken ist. Aber auch Micha verkündet Zukunftssprüche über den Zion als Gottes Sitz, wo Jahveh sich allen Völkern offenbart. Zu dieser Weltherrschaft Jahvehs auf Zion wie auch zum dortigen ideal-menschlichen Königtum finden sich auch in den jesajanischen Sprüchen über auswärtige Völker merkwürdige Bestätigungen: Ägypten und Assur, das ferne Äthiopien (Kusch) wie das reiche Tyrus werden dem Gott Israels huldigen und die stolzen Moabiter beim huldvollen Thron Davids Schutz und Recht suchen.

Zu den Weissagungen, welche nicht speziell vom Messias handeln, aber auf die Vollendung der Jahvehherrschaft in Israel und der Völkerwelt gehen, messianisch also nur im weiteren Sinne zu nennen sind, gehören die Sprüche Obadjas und Joels, die wir vor Amos und Hosea setzen; später diejenigen Nahums, Habakkuks (s. aber 3, 13), Zephanjas. Auch bei Jeremia und Ezechiel wiegen die allgemein von Gottes Königreich redenden Verheißungen vor. Je mehr das politische Reich des Hauses David zum Untergang neigte, desto bestimmter wurde von den Propheten im Namen ihres Gottes der Anspruch erhoben, daß schließlich keinem anderen als Ihm die Herrschaft auf Erden zufallen und der Rest seines Volkes durch sein lebendiges Offenbarwerden in seiner heiligen Wohnung vor aller Welt erhöht werden soll. Doch tritt, mehr als ein begleitendes Moment dieser festen Erwartung, das nicht jedesmal erwähnt wird, die Hoffnung auf den König an Gottes Statt,

der seinem Volke Heil und Segen vermitteln wird, bei ihnen öfter hervor, wenn auch meist nur in wenigen Zügen ausgeprägt. Vgl. z. B. Jer 23, 5 f. mit 33, 1 ff. 15 ff.; ferner Jer 30, 9; Ez 17, 22 ff.; 21, 32; 34, 23 f.; 37, 23 f. — Im deuterojesajanischen „Knecht Jahvehs" tritt scheinbar statt des davidischen Königs eine andere menschliche Gestalt als Organ der Vollendung des göttlichen Heilsratschlusses über Israel und die Menschheit auf. Nach seinem Namen verwirklicht er voll und rein die Idee, welche den Beruf des ganzen Volkes bilden sollte: Jahveh zu dienen in gelehrigem und willigem Gehorsam. Die Ergebung in den Willen Gottes ist bei ihm, im Gegensatze zu dem halsstarrigen Volk, eine so völlige und selbstverleugnende, daß er ohne Widerstand die äußerste Schmach, das schwerste Leiden und Sterben über sich ergehen läßt, obwohl er nichts derartiges verdient hat. Gerade durch solches Dulden und Tragen des Unleidlichen vollbringt er seine wunderbar umfassende Mission und schreitet zur Erhöhung fort. So verschieden diese Erscheinung des allgemein verkannten und verachteten „Knechtes Jahvehs" von der des glorreichen Königs ist, welche Jes 9; 11; Micha 4 u. s. w. gezeichnet haben, so besteht doch eine innerliche Verwandtschaft zwischen ihnen. Franz Delitzsch (Mess. Weiss.[2] S. 161) nennt mit Grund diesen Knecht „Heilsmittler als Prophet, Priester und König in Einer Person". Auch fehlen in den vorausgegangenen messianischen Sprüchen nicht Anknüpfungspunkte für die äußerliche Niedrigkeit des gotterkorenen Fürsten. Schon das historische Vorbild des leidenden David mit seinen Notpsalmen deutete darauf, daß ein solcher auch durch Leiden seinen Gott verherrlichen könne. Jes 11 und sonst wächst der Messias aus den niedrigsten Verhältnissen empor. Wenn vollends Sach 12—14 schon in die letzte Zeit vor dem Exil gehört, so ist dort nicht nur die Synthese zwischen dem königlichen und prophetischen Beruf bereits vollzogen, sondern auch die schnöde Mißhandlung und das Sterben des vertrauten Genossen Gottes, des rechten Hirten seines Volkes, vorausgesagt. Erst die bittere Trauer um seinen Tod bringt den heilvollen Umschwung im Volke mit sich. — Nach dem babylonischen Exil lebt die messianische Weissagung im weiteren und engeren Sinn wieder auf. Haggai und Sacharja hatten zunächst den Aufbau des Tempels im Auge als der Stätte, wo Jahveh sich herrlicher als je zuvor offenbaren werde. Allein diese künftige Selbstdarstellung des unsichtbaren Gottes ist nicht zu trennen von der Erhöhung des davidischen Hauses (Hag 2, 20 ff.) und von dem Erscheinen der Person jenes aus geringen Anfängen sich erhebenden „Sprosses" dieses Geschlechts, der den Gottesbau auf Zion zu Ende bringen und die priesterliche mit der königlichen Würde zum Segen seines Volkes vereinigen wird (Sacharja). Maleachi redet, ohne dessen zu erwähnen, vom kommenden „Engel Jahvehs", der über sein Volk Gericht halten wird und gedenkt von menschlichen Organen nur eines „Elias", welcher jenem bahnbereitend voraufgehen werde. Im Buche Daniel endlich tritt das Gottesreich auf, das zuletzt über die sich ablösenden Weltmächte triumphiert. Menschlich ist diese schließliche und ewige Gottesherrschaft auf Erden durch „das Volk der Heiligen" vermittelt, d. h. das treu gebliebene Israel. Allein dieses Volk hat auch ein menschliches Haupt, und dieses wird mit dem „Menschensohn" 7, 13 bezeichnet. Bedeutsam ist, daß der Messias hier eine universalistische Benennung erhalten hat, die Jesus im Neuen Testament aufnimmt. Strittig ist, ob derselbe auch mit dem משיח 9, 26 gemeint sei, welcher ausgerottet wird, was man gewöhnlich auf die Ermordung des Hohenpriesters Onias III. bezieht; jedenfalls beweist es nicht minder als das משיח נגיד 9, 25, auch wenn es auf Serubbabel oder Josua geht, daß diese Weissagung dem gesalbten Haupte des hl. Volkes eine besondere Bedeutung beimißt.

Nachdem aber einmal das Bild des großen Zukunftskönigs in der Hoffnung der Gemeinde sich eingebürgert hatte, fand man nicht bloß in solchen Worten, die ausdrücklich von ihm reden, Weissagungen auf ihn, sondern bezog auf ihn auch solche Sprüche, die zunächst auf den lebenden, regierenden König Israel-Judas gingen, mit um so mehr innerem Recht, je mehr dieselben prophetisch die Würde und Größe des Königs beschrieben, so daß die Wirklichkeit hinter ihnen zurückblieb. Man bereicherte also sein Bild aus Psalmen wie 2; 110; 72; 45 und den Königspsalmen überhaupt, und verstand auch solche Worte, die zunächst allgemeiner auf das Emporkommen oder die Verherrlichung des Königtums in Israel lauteten, persönlicher vom Messias (wie Nu 24, 15—19); ja auch solche, die nach ihrem nächsten Wortlaut auf die Zukunft Israels als des Heils- und Offenbarungsvolkes abzielen, wie Gen 9, 25—27; 12, 1—3 und die analogen Patriarchensprüche; vollends Gen 49, 10 und ähnliche wurden direkt messianisch aufgefaßt. An die Spitze stellte später die Kirche Gen 3, 14 f. als Protevangelium, da dieses den Sieg des Weibessamens (der persönlich gefaßt wurde) über die böse Macht in Aussicht stellt, so daß der Anfang in seiner universal menschlichen Fassung des Heils sich mit derjenigen bei

Daniel berührt. Aber auch das Wort Dt 18, 15 wurde auf einen bestimmten Propheten gedeutet und dieser teilweise mit dem Messias identifiziert. Ebenso sah man im davidischen Psalter Gebete wie Ps 16 und 40, welche von besonders vertrautem Verhältnis zu Gott Zeugnis geben, als Weissagungen auf den an, welcher der mit Gott Vertrauteste sein würde. Eine Art tiefere prophetisch-messianische Deutung vieler Stellen war der jüdischen Gemeinde vor Christus geläufig geworden.

In den sog. *Apokryphischen* Schriften des AT tritt freilich die messianische Hoffnung überhaupt sehr wenig hervor; dies hat seinen Grund teilweise in der (historischen und didaktischen) Schriftgattung, welcher diese Bücher angehören, teilweise aber auch wohl darin, daß in der Zeit, wo sie entstanden sind, oder in den Kreisen, welchen sie entsprangen, diese Zukunftserwartungen nicht so stark im Vordergrund standen. So in der Weisheit des Jesu ben Sira (190—170 v. Chr.), der doch im Unterschied von seinem alttestamentlichen Vorbild, den Sprüchen Salomos, das Theokratisch-Prophetische in seine Weisheitslehre sonst hereinspielen läßt (24, 11 ff.). Weder bei den Verheißungen an die Patriarchen (44, 19 ff.), noch bei David (47, 11) tritt die eigentliche messianische Hoffnung zu Tage. Und in dem Gebet 51, 1 ff. beruht die messianische Auffassung Vs 10 augenscheinlich auf unrichtiger Lesart. Vgl. Ryssel bei Kautzsch, Apokr. z. d. St. Selbstverständlich hat aber ein Jude, der die Propheten so hoch stellte wie der Verfasser, die Eschatologie nicht aufgegeben. Davon kommt denn auch beiläufig 48, 10 bei der Lobpreisung auf Elia etwas zum Vorschein. Die alexandrinische Lehrschrift „Weisheit Salomos" stammt zwar aus einer Zeit, wo die messianische Erwartung bedeutend stärker angefacht war (100—50 v. Chr.?). Allein die hellenistische Philosophie war für dieselbe kein günstiger Boden. Zwar bekennt sich der Verfasser zu der Hoffnung auf ein Endgericht, bei welchem die (abgeschiedenen) Gläubigen die Völker richten und nach welchem Gott ewig König sein werde 3, 7 ff.; vgl. Kap. 5. Aber abgesehen von dem etwas unbestimmt transcendenten Charakter dieser Aussagen wird der Person des Messias dabei nicht gedacht. Auch 2, 12—20, wo der unter schwerer Verfolgung leidende Gerechte geschildert ist, handelt es sich nicht um eine bestimmte Persönlichkeit, die man auf Grund von Jes 53 erwartet hätte. Aber auch das Buch Baruch, welches sich in Inhalt und Form mehr an die alten Propheten anschließt, redet zwar von der Wiederbringung des Volkes und der herrlichen Zukunft Jerusalems mit starker Anlehnung an Deuterojesaja, z. B. 4, 21 ff.; 5, 1 ff.; schweigt aber vom Sohne Davids. Ähnlich weist Tobit 13, 9—16; 14, 5 ff. auf die künftige Verherrlichung der Stadt Jerusalem, spricht aber nur von Gott als ihrem ewigen König, zu dem sich alle Heiden bekehren werden. — Im ersten Makkabäerbuch tritt die messianische Hoffnung nirgends ausdrücklich hervor. Es war hier freilich keine nötigende Veranlassung, derselben Erwähnung zu thun. Der sterbende Matthatias redet immerhin 2, 57 von dem David (und seinem Hause, vgl. 2 Sa 7, 16) „auf ewig" zugesagten Königtum. Es stand also jenen Frommen fest, daß die davidische Herrschaft nur auf beschränkte Zeit außer Kraft gesetzt sein konnte, wie man auch die prophetische Wirksamkeit als etwas nur zeitweilig Israel Entzogenes ansah (4, 46; 14, 41). Unterdes galt es, das erkorene Volk Gottes selbst in seiner Gesetzestreue mit seinem Heiligtum zu bewahren, und das Interesse konzentrierte sich um die großen Männer, welche Gott als heldenhafte Befreier nach Art der alten Richter hatte aufstehen lassen. Deren Erfolge schienen zu verbürgen, daß sie wenigstens einstweilen (14, 41) die Führerschaft, bald sogar das hohepriesterliche Amt nach Gottes Willen innehaben sollten. Eher kann man sich darüber wundern, daß bei der Schilderung jener Glaubenskämpfe im ersten Makkabäerbuch die Auferstehungshoffnung der Gläubigen nirgends hervortritt, welche nach dem zweiten Buch der Makkabäer die Märtyrer in der Verfolgung unter Antiochus Epiphanes so standhaft machte (2 Mak 7, 9. 14. 23. 29. 36; 12, 43 f.), und durch das Buch Daniel jenem schwer geprüften Geschlecht zum Troste vorgehalten worden war.

Dagegen beweisen die sog. *Pseudepigraphischen* Schriften (s. d. A.), daß bald nach der makkabäischen Zeit die messianischen Hoffnungen im engeren wie im weiteren Sinn besondere Pflege gefunden und sich neu belebt haben. Zwar so lange es schien, als ob die gefeierten Hasmonäer das Volk einer neuen, glücklichen Zukunft zuführen könnten, hatten die ihnen anhangenden Parteien kein Verlangen nach der davidischen Dynastie. Man gefiel sich sogar darin, in ihnen die sämtlichen theokratischen Ämter vereinigt zu sehen, als Johannes Hyrkanus zum Fürstentum auch das Hohepriestertum erhielt und sogar als Prophet galt, mit dem Gott verkehre und dem nichts Künftiges verborgen bleibe (Josephus Ant. 13, 10, 7; Bell. jud. 1, 2, 8). Weissagungssprüche wie Ob 19 ff.; Am 9, 11 f. schienen durch ihn erfüllt, als er Samaria und Idumäa unterwarf, den Tempel

auf Garizim zerstörte und den Edomitern die Beschneidung aufzwang. Auch der unter den Gesetzestreuen herrschende enge und äußerliche Sinn, der in der pünktlichsten und peinlichsten Beobachtung der rituellen Satzungen das Heil für den Einzelnen und für das ganze Volk erblickte und die Gewissenhaften leicht zu einer oberflächlichen Selbstgerechtigkeit verleitete, war dem Verständnis der weitangelegten und tiefen Weissagungen von der 5 künftigen Erlösung des Volkes nicht günstig. Bei den hellenistisch angehauchten Juden aber, die ihre Religion mit griechischer Philosophie kombinierten und in der Richtung einer abstrakten Gottes- und Sittenlehre zu entwickeln trachteten, mußten auch die lebensvollen Zukunftsbilder der Propheten, soweit sie diese berücksichtigten, einen idealistischen und abstrakten Charakter annehmen. Die folgerichtige Ausbildung dieser Richtung zeigt Philo, 10 der die Verwirklichung seiner Ideale menschlicher Weisheit und Frömmigkeit schon in der Vergangenheit findet, in den Erzvätern, in Mose, dem heiligsten, von Gott geliebtesten Mann, der in seiner Person bereits Königtum, Gesetzgebung und Hohepriestertum vereinigte (de praem. et poen. § 9), in Salomo u. s. w. So beschäftigt er sich auch viel weniger mit den Propheten als mit der Thora und der alten Geschichte. Merkwürdig ist immerhin, 15 daß er doch zu sehr Jude ist, um die Zukunftshoffnung seines Volkes zu verleugnen. Er kennt eine künftige Sammlung des zerstreuten Israel, bezw. aller derer, die sich zum Gesetz des wahren Gottes bekehren, ins gelobte Land. Sie werden dabei von „einer mehr göttlichen als menschlich-natürlichen Erscheinung" angeführt werden, welche nur ihnen selbst sichtbar ist. Er meint damit die göttliche Schechina. 20

Allein unterdessen hatte die von Gesetzeslehrern und Philosophen vernachlässigte Eschatologie in gewissen Kreisen um so eifrigere Liebhaber gefunden, welche die von der Prophetie dargebotenen Motive mit dem universal-geschichtlichen Interesse der Zeit kombinierten und so, besonders den Spuren Daniels folgend, apokalyptische Dichtungen entwarfen, welche nicht ohne poetische Schönheit und tieferen religiösen Gehalt sind, aber 25 freilich den keuschen Geist der alten Propheten vermissen lassen, da statt einer höheren Eingebung dichterische Phantasie oder kühle Berechnung vorherrschen, dabei aber doch eine höhere Inspiration, die man nicht mehr besaß, künstlich nachgeahmt und zur Schau getragen wird, indem man einem schicksalskundigen Seher oder Weisen der Vorzeit, einem Henoch, Abraham, Mose, Elia, Esra, Baruch, Salomo seine neugewonnene, oft recht mo- 30 dern geartete Erkenntnis in den Mund legt. Ob dies von den Zeitgenossen nur als Einkleidung verstanden oder im Ernst genommen werden sollte, jedenfalls war man sich in den leitenden Kreisen des Judentums des geringwertigeren Ursprungs und Charakters dieser Weissagungsbücher im Vergleich mit den alten bewußt und ließ sie nicht wie diese zur Vorlesung in der Synagoge gelangen. Dagegen fanden sie auf mehr privatem Wege 35 weite Verbreitung und erlangten starken Einfluß auf die religiösen Vorstellungen und Zukunftshoffnungen im Volk. Nur wurden diese Lehren in ihrer bunten, oft widersprechenden Mannigfaltigkeit nie dogmatisch verbindlich. Die Eschatologie war ein Gebiet, wo die subjektive Phantasie, welcher sonst in der spätjüdischen Religion so wenig Raum gegönnt war, sich gerne schadlos hielt, wie es bei den muslimischen Theologen ähnlich zu beobachten 40 ist. Vgl. den Art. Apokalyptik, jüdische Bd I S. 612 ff.

Aber auch den heidnischen Sibyllen wurden solche Zukunftserwartungen von hellenistischen Juden in den Mund gelegt. Waren doch in der damaligen Heidenwelt das Verlangen nach geheimer, göttlicher Offenbarung und die Sehnsucht nach einem harmonischen Weltabschluß weit verbreitet. Eben diesen mystischen Neigungen kamen die mit der 45 griechischen Kulturwelt in Fühlung stehenden Juden entgegen, welche jene geheimnisvollen Seherinnen, in denen das alte heidnische Orakelwesen personifiziert erscheint, als Trägerinnen jüdischer Religionsideen auftreten ließen, vor allem des Eingottglaubens im Gegensatz zur Idololatrie, so zwar, daß die allgemeine Völkergeschichte samt der heidnischen Mythologie, die man euhemerisierte, reichlich in diese Sprüche eingeflochten wurde. So entstand 50 die sibyllinische (s. d. A.) Dichtung der Juden, deren Anfänge nicht lange nach der Makkabäerzeit anzusetzen sind. Von der uns erhaltenen Sammlung sibyllinischer Orakelbücher dieser Art stammt der Hauptteil des III. Buches aus der Zeit des Ptolemäus VII, Physkon, (145—117), wahrscheinlich aus der Zeit um 140 v. Chr. Hier wird die Weltgeschichte vom Turmbau zu Babel bis auf die Gegenwart verfolgt und das nahe Ende geweissagt, 55 welches durch Offenbarung des Gottes Israels und seines Messias eintritt. Letzterer ist zwar nicht Vs 286 f. gemeint, wo von Koresch die Rede, wohl aber Vs 652 ff.: „Dann wird Gott von Sonnenaufgang her einen König senden (nach der messianisch verwendeten Stelle Jes 41, 25), welcher auf der ganzen Erde dem bösen Krieg ein Ende machen wird, indem er die Einen tötet, mit den Anderen zuverlässige Verträge abschließt" (vgl. Jes 11, 4 60

mit 2, 2 ff.) u. s. w. Allein bei der Ausmalung des Zustandes des Friedens und der Gerechtigkeit, der dann die Weltentwicklung abschließt und nur vorübergehend durch eine letzte feindliche Invasion der aufrührerischen Könige gestört werden kann (nach Joel 4, 9 ff.; Ez 38 f.; Sach 12, 1 ff.), tritt die Person des Messias hinter dem in seinem verherrlichten Tempel wohnenden Gott zurück, welcher Vs 717 „der unsterbliche König“ heißt, und um dessen Heiligtum alle Völker sich zur Huldigung scharen werden, nachdem ihr letzter Ansturm dagegen zu Schanden geworden ist (Vs 663 ff.). Um dasselbe her werden „die Söhne des großen Gottes“ (Vs 702), d. h. die getreuen Juden, friedlich wohnen. — Vollends in dem jüngeren Stück 3, 46 ff., das aus der Zeit des römischen Triumvirats und der Cleopatra zu stammen scheint (c. 42—31 v. Chr.), ist zwar vom Königreich des unsterblichen Gottes die Rede, das bald anbreche, damit er in Ewigkeit das Szepter auf Erden führe. Hingegen verlautet nichts von einem menschlichen oder gottmenschlichen Messias.

Aber noch öfter und eingehender wurde die eschatologische Hoffnung in esoterischer Form behandelt, wie vor allen das Buch Henoch zeigt (s. über dieses im A. Pseudepigraphen), dessen Grundschrift K. 1—36. 72—105 im wesentlichen aus der Zeit um 110 v. Chr. stammen mag. Vielleicht älter noch ist die Zehnwochen-Vision K. 93. 91, 12—17, wo der gesamte Weltverlauf von der Schöpfung bis zum Weltende in 10 Wochen (mit freier Entlehnung des Schemas aus Daniel) eingeteilt ist. Der Verfasser lebt offenbar in der 7. Woche, in welcher ein abtrünniges Geschlecht aufwächst. In der 8. Woche wird das Schwert der Gerechtigkeit unter den Sündern aufräumen und den Gerechten den ruhigen Besitz des Landes sichern. Das Haus des großen Königs (d. h. der Tempel) wird für ewig gebaut. In der 9. Woche dehnt sich das gerechte Gericht auf die ganze Erde aus: die Gottlosen verschwinden von ihr. Alle Menschen schauen nach dem Wege der Rechtschaffenheit, d. h. wenden sich der wahren Religion zu. Am Ende der 10. Woche vollzieht sich das ewige Gericht an den Engeln, der Himmel verschwindet und macht einem neuen Platz. Vom Messias ist hier nicht die Rede. Dagegen erscheint er in der parallelen Visionsreihe über den Verlauf der Weltgeschichte K. 85—90: Für die Zeit zwischen der Zerstörung Jerusalems bis zur Aufrichtung des messianischen Reiches wird Israel von Gott unter 70 Hirten gestellt (89, 59). Aus den 70 Knechtschaftsjahren bei Jeremia sind hier 70 heidnische Herrschaften geworden, welche je eine Stunde regieren, wie bei Daniel 70 Jahrwochen. Die Hirten sind aber nicht menschliche Könige, sondern Engel der Völker (v. Hofmann, Schürer); jeder weidet eine Stunde. Die erste (assyrisch-babylonische) Periode umfaßt 12 Stunden (89, 72); die zweite 23 Stunden (Cyrus bis Alexander). Die Mitte des Zeitraumes liegt hier (90, 1). Darauf folgen weitere 23 Stunden (Alexander bis Antiochus Epiphanes 90, 5), worauf noch 12 bleiben (90, 17) von Antiochus bis auf die Gegenwart. Wenn das große Horn 90, 9 auf Hyrkan geht, so ist die Zeit dieses Herrschers als die des Verfassers anzusehen. Doch ist die Zeitrechnung des letzteren, die ohne Zweifel seiner Konzeption zu Grunde lag, dabei nicht durchsichtig. Nachdem jenes Böckchen mit dem großen Horn von allen Völkern schwer ist angefeindet worden, kommt der hilfreiche Engel und läßt die Feinde untergehen. Die Völker fallen unter dem Schwert der gehorsamen Schafe, d. h. der getreuen Israeliten. Im hl. Lande richtet Gott seinen Thron auf und hält dort Gericht über die abgefallenen Engel, auch die 70 Hirten; sie werden schuldig befunden und in einen feurigen Abgrund geworfen. In einen ähnlichen Feuerpfuhl, der sich zur Rechten des Hauses Gottes öffnet (Gehinnom) kommen die verblendeten Schafe, d. h. die abgefallenen Juden. Darauf bringt Gott einen neuen Tempel, wo er inmitten der guten Schafe wohnt. Die übriggebliebenen Völker unterwerfen sich anbetend diesen Schafen. Auch die zerstreuten und umgebrachten Schafe sammeln sich wieder in diesem Haus. Jetzt erst wird ein weißer Farre geboren, der Messias, dem alle Völker huldigen. Darauf verwandeln sich alle Schafe in weiße Farren, d. h. in patriarchenähnliche Menschen (denn die ersten Menschen von Adam an sind dem Seher 85, 3 ff. als weiße und schwarze Farren erschienen). Jener Erstlingsfarre des neuen Geschlechts aber, der Messias, wandelt sich in einen Büffel und bekommt große schwarze Hörner. Das רְאֵם, Büffel, des Grundtextes gab der Grieche unübersetzt: ῥημ, was der Äthiope ῥῆμα las, so daß er zu der Übersetzung kam: „und der erste unter ihnen war das Wort, und selbiges Wort ward ein großes Tier“. Der zweite Satz ist wohl ursprünglich nur Glosse gewesen, um griechischen Lesern das unverständliche ῥημ zu erklären („rêm ist ein großes Tier“?). Während also die bewährten Genossen des Reiches dem Messias gleich werden, wird er selbst über sie zu einem höheren Wesen emporgerückt. Dieser Steigerung dürfte die Sach 12, 8 verheißene zu Grunde liegen. — Harmonisch schließt das Traum-

gesicht mit Gottes ungetrübter Freude an allen Menschen. Eigentümlich ist hier, daß der Messias nicht die Gottesherrschaft auf Erden aufrichtet und auch nicht das Weltgericht abhält, sondern erst nachdem die Erde gesäubert und Gotte unterthan geworden ist, zum Schlusse erscheint als Krönung des Gebäudes.

Anders ist dies in den „Psalmen Salomos", welche aus der Mitte des letzten Jahrhunderts vor Christo bezeugen, daß man damals von dem Messias ein lebendiges Eingreifen in die Geschichte zum Heil seines Volkes erwartete. Diese Psalmen stammen näher aus der Zeit etwa von 63—45 v. Chr. Denn sie klagen über das Eindringen des Pompejus in Jerusalem (2, 1 ff.; 8, 14 ff.; 17, 11 ff.), kennen aber auch dessen schimpfliches Ende (2, 16 ff.). Die Messiashoffnung muß damals recht lebendig ins Volk gedrungen sein, und zwar von seiten der pharisäisch gerichteten Frommen (vgl. z. B. 3, 8 ff.). Man läßt in diesen traurigen Zeiten die Hoffnung nicht sinken, sondern hält sich daran, daß Israel ewiges Heil verheißen ist (11, 7; 12, 6; 14, 4 f. 9 f.; 15, 12 f.). Bestimmter erwartet man eine heilvolle Wendung durch den „Sohn Davids", den „Gesalbten des Herrn", den Gott wird aufstehen lassen, daß er die heidnischen Herrscher besiege, das entweihte Land des Herrn reinige, die Glieder seines Volkes sammle und ihr Volkstum neu aufrichte, während die Heiden ihm huldigen 17, 21 ff. Derselbe ist gerecht, sündlos und bringt seinem Volke ewigen Frieden und ewiges Heil. So wirds ein seliger Zustand sein unter ihm zu leben.

Viel ausgebildeter als in jenen älteren Teilen des Henochbuches und in den „Psalmen Salomos" ist die Vorstellung vom Messias in den jüngeren Partien des Buches Henoch K. 37—71, die sich viel mit ihm befassen und jedenfalls nach 38 v. Chr. verfaßt sind. Von der oben angegebenen Anschauung der „Grundschrift" weicht diese jüngere Darstellung erheblich ab. Während im älteren Buche die vollendeten Gerechten auf der Erde wohnen, in dem geräumigen neuen Gotteshause, wird hier der Aufenthaltsort der Seligen als ein himmlischer beschrieben 39, 4 ff. Allerdings werden sie auch die neue Erde bewohnen, von welcher die Übelthäter weggetilgt sind (45, 5). Und es ist nicht zu vergessen, daß der vor Zeiten lebende Henoch Vorgeschichtliches im Himmel schaut, was auf Erden noch nicht zu sehen ist. Aber das Reich Gottes ist hier unverkennbar transszendenter gefaßt: die eigentliche Heimat heiliger Menschen ist der Himmel, wo sie ewig wohnen wie die Engel Gottes. Unter ihnen befindet sich dort der Messias 39, 6 ff. Er heißt der Auserwählte (39, 6; 40, 5; 45, 3), der Gerechte (38, 2), der Gesalbte (52, 4), der Menschensohn 46, 1 ff., weil einem Menschen ähnlich in seiner Erscheinung (nach Daniel); an einer Stelle nennt ihn Gott selbst „mein Sohn" (105, 2; vgl. Ps 2, 7). Dagegen gehört die Benennung „der Weibessohn" 62, 5 nur einer jüngeren, vielleicht christlich beeinflußten Lesart an (vgl. Beer bei Kautzsch z. d. St.). Schon vor der Schöpfung wurde der Name dieses Messias bei dem Herrn der Geister genannt 48, 3. 6. 7. Er ist der Inhaber aller Gerechtigkeit und Weisheit 49, 3. Von ihm gehen Einsicht und Kraft aus. Er ist der Stab der Gerechten und Heiligen, das Licht der Völker und die Hoffnung derer, die in ihrem Herzen betrübt sind (48, 4). Er bringt alle Erdbewohner zur Lobpreisung des wahren Gottes (48, 5). In ihm wohnt der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind (49, 3). Kurz, er erscheint als der Vermittler aller göttlichen Offenbarung an die Menschen. Er wird auch die verborgenen Dinge richten auf seinem Thron 49, 1 ff.; 45, 3; 51, 3. Durch ihn erfolgt auch, dank seiner Weisheit, die Auferstehung der Toten und, dank seiner unfehlbaren Gerechtigkeit, das Endgericht K. 51—54; 61, 7 ff. Vorher war der Menschensohn verborgen und nur den Auserwählten geoffenbart 62, 7. Mit ihm werden die Gerechten in Ewigkeit eines herrlichen Daseins sich erfreuen; die Ungerechten dagegen, insbesondere die Könige, Mächtigen und Hohen der Erde sollen in Flammenpein der Hölle schmachten 62, 13 ff.; 63, 10. — In K. 71 wird schließlich Henoch selbst geradezu als der Menschensohn erklärt, und bei seiner Wegnahme von der Erde als solcher im Himmel eingesetzt, wie spätere rabbinische Theologen ihn mit dem Metatron (מיטטרון = *μετάθρονος*, nach anderen: *μετατύραννος*), d. h. dem höchsten, Gott zunächststehenden, ihm dienstbaren, aber mit ihm herrschenden Geiste gleichsetzen. — Dieser Abschnitt (Henoch 37—71) ist jedenfalls das Werk eines anderen Verfassers und eines jüngeren Zeitalters als die „Grundschrift". Zwar von einem Christen rührt das Buch nicht her (gegen v. Hofmann, Hilgenfeld u. a.), da ganz abgesehen von jener Gleichsetzung des Menschensohnes mit Henoch, die menschliche Erscheinung des Messias, die den Christen so lebendig vor Augen stand, darin gänzlich fehlt. Auch ein christlicher „Überarbeiter" hätte davon, insonderheit von Christi Leiden, Sterben und Auferstehen doch wohl etwas eingetragen. Andererseits führt schon die Erwähnung der Parther 56, 5 in die Zeit nach

40—38 v. Chr., wo diese in Palästina eingefallen sind; und manches spricht dafür, daß das Buch noch beträchtlich jünger ist, und eine spätere messianische Anschauung zum Ausdruck bringt, als sie unter den Zeitgenossen Jesu vorhanden war. Schürer (Gesch. des jüd. Volkes III³, 201) läßt diese „Bildreden" „frühestens in der Zeit des Herodes" entstanden sein. Über die Zerstörung Jerusalems vom Jahre 70 hinabzugehen verbiete 56, 7, wo beim Einfall jener Parther und Meder das Bestehen der Stadt vorausgesetzt sei. Allein da Ezechiel dabei Vorbild ist, so kann „die Stadt meiner Gerechten" auf die künftige Stadt Gottes gehen, welche neu aufgebaut sein wird, ehe jener letzte Ansturm der wilden Völkerheere erfolgt. Für nachchristlichen Ursprung spricht z. B. der Umstand, daß nach den Evangelien der Ausdruck „Menschensohn" keineswegs eine bei den Zeitgenossen Jesu so gangbare Benennung des Messias war, wie man es nach dem Bekanntwerden dieser Schrift erwarten müßte. Es ist daher auch eine Rückströmung christlicher Ideen auf die jüdische Apokalyptik hier nicht völlig ausgeschlossen und es wäre auch das Mitspielen eines polemischen Motives z. B. bei jener Erhebung Henochs zur Messiaswürde nicht ganz undenkbar.

Jedenfalls stammen aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer die (syrisch erhaltene) Baruch- und die Esra-Apokalypse (= 4 Esra). Die erstere scheint nicht lange nach jener Katastrophe geschrieben. Sie beweist, daß durch den Untergang Jerusalems und seines Heiligtums die Sehnsucht nach der von den Propheten verheißenen herrlichen Zukunft neu und mächtig angefacht worden ist und man sich mit allerlei Deutungen, Berechnungen und Ausmalungen dieser Verheißungen über die traurigen Ereignisse der jüngsten Vergangenheit und die schlimme Lage der Gegenwart getröstet hat. Man erwartet in Bälde schwere Drangsale, Landplagen, Kriege und Wirren aller Art als Vorboten des Endes (K. 27; vgl. K. 69. 70). Dann wird der Messias offenbar werden und in seinem Lande den Rest seines Volkes beschirmen (K. 71). Er wird eine Zeit schönsten Gedeihens herbeiführen (29, 5 ff.; vgl. K. 73. 74): die Erde wird ihre Frucht zehntausendfältig geben. Dann wird er in den Himmel zurückkehren (30, 1), woran sich die Auferstehung der Toten und das Endgericht anschließen. — Die danielischen vier Weltreiche, welche von der babylonischen Zerstörung Jerusalems bis zur Aufrichtung des Gottesreiches sich ablösen, erscheinen K. 35 ff., wobei das vierte Reich bestimmt auf das römische gedeutet wird. Unter diesem erscheint der Messias und rottet dessen Herrschaft aus (39, 7); er tötet den ungerechten Weltherrscher 40, 1 f. Die Völker, sofern sie nicht schon durch die vorausgegangenen Plagen hingerafft sind, von welchen das hl. Land verschont blieb, werden „den Händen meines Knechtes", des Messias überantwortet 70, 9; 71, 1. Er wird die Nationen teils töten, teils am Leben erhalten, je nach ihrem Benehmen gegen Israel, dem die Verschonten unterthan sein müssen 72, 2 ff. Bei der Auferstehung der Toten giebt die Erde diese zunächst so wieder, wie sie dieselben empfangen hat, daß die Überlebenden sie erkennen. Dann aber folgt eine Verwandlung der Leiblichkeit nach dem Maßstab der im Leben bewiesenen Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit. Die Gerechten empfangen eine ätherische Leiblichkeit, die nicht altern kann und worin sie den Engeln gleichen, mit denen sie dann im himmlischen Paradiese wohnen, an Herrlichkeit sie sogar übertreffend K. 49 ff. — Nach diesem Buche (wie auch 4 Esra) geht also die messianische Zeit dem Weltende voran; sie gehört noch dem *αἰών οὗτος* an, dessen letzte Periode sie bildet, was auch späterhin die gewöhnliche jüdische Lehre war. Hingegen wird die Zukunft der Gerechten im künftigen Äon als eine transszendente, himmlische beschrieben.

Nahe verwandt mit dieser Baruch-Apokalypse ist die Esra-Apokalypse, gewöhnlich 4 Esra genannt, welche obwohl das Prioritätsverhältnis strittig ist, etwas jünger sein dürfte. Sie ist um das Jahr 96 n. Chr. unter Domitian geschrieben. Doch handelt es sich dabei nur um 4 Esr 3—14, da die nur in Vulg. aufgenommenen K. 1. 2. 15. 16 Zusätze von christlicher Hand sind. Noch mehr als die Baruchapokalypse ist 4 Esra eine Art Theodicee in apokalyptischem Gewand. Dem in Esras Person gekleideten, um das Los Jerusalem und seines Volkes trauernden Juden wird durch Offenbarung mitgeteilt: der Äon geht zu Ende 4, 26; die Welt ist alt geworden 5, 50 ff. Wunderbare Vorzeichen der letzten Offenbarungen werden sich auf Erden einstellen 6, 11 ff.; vgl. 9, 1 ff. Die ohne Tod hinweggenommenen Männer (Henoch, Elia, Esra) werden sich sehen lassen. Dann ist plötzlich (durch Gott allein) das Böse vertilgt, der Glaube blüht, die Wahrheit ist offenbar 6, 25 ff. Da die Welt um der Juden willen geschaffen ist (6, 55), werden sie dieselbe schließlich auch beherrschen, nachdem die Gottlosen durch Plagen weggerafft sind. Da wird der Messias, der Sohn Gottes (7, 28) offenbar werden und 400 Jahre lang den Übriggebliebenen Freude spenden. Darauf wird er sterben und alle Menschen mit ihm

(7, 29). Es tritt ein siebentägiges Schweigen ein; darauf folgt die Auferstehung der Toten und der Gerichtstag, wo der Höchste den Thron innehat. Dieser Tag dauert eine Jahrwoche. — Viel zu schaffen macht dem Autor die Perspektive, daß nur wenige selig werden, weitaus die meisten Menschen der ewigen Qual entgegengehen. Vgl. 7, 45 ff. 132 ff.; 8, 1 ff.; 9, 14 ff. Was ihm von oben auf diese Bedenken geantwortet wird, vermag seine Einwendungen schwerlich ganz zu entkräften. Auch hat er zu viel Selbsterkenntnis, um sich nicht den Geboten Gottes gegenüber als Sünder zu fühlen und rechnet sich daher selber zu der verlorenen Menge (7, 62 ff.), wird aber belehrt, er habe einen Schatz guter Werke bei Gott, der ihm selber erst an jenem Tage offenbar werden soll, 7, 77; 8, 36; vgl. Apk Baruch 14, 12. Die Gottlosen erleiden übrigens schon gleich nach ihrem Tode siebenfältige Pein 7, 75 ff., während die Frommen alsbald die Herrlichkeit Gottes schauen und zur Ruhe in siebenfältiger Freude eingehen. Diese zu genießen haben sie sieben Tage nach dem Tode Freiheit. Dann werden sie in ihre Kammern versammelt 7, 100 f. Beim jüngsten Gericht gilt keine Fürbitte oder Interzession 7, 102 ff. — Für die Vorstellung vom Messias kommt in Betracht das auch für die historische Situation entscheidende Adlergesicht 11, 1 ff., wo das römische Kaisertum bis auf Domitian dargestellt ist. Gegen diesen Adler (das vierte danielische Weltreich 12, 11 f.) erhebt sich schließlich ein Löwe, der mit Menschenstimme redet 11, 36 ff. Dieser wird 12, 32 auf den Messias gedeutet, den der Höchste bewahret hat auf das Ende der Tage. Aus dem Samen Davids wird er aufstehen und zu den Menschen reden, indem er Gericht über sie hält. Den Rest seines Volkes wird er erlösen und ihnen Freude geben, bis (nach 400 Jahren, s. oben) das Endgericht kommt. In der folgenden Vision 13, 1 ff. erscheint ein Mensch aus dem Meere und fliegt auf den Wolken des Himmels und sendet aus seinem Mund einen Feuerstrom wider alle, die ihn bekämpfen. Gott nennt ihn: „mein Sohn" (13, 32). Er wird die Widerstrebenden durch sein bloßes Wort richten und vernichten (nach Jes 11, 4) und das friedliche Heer der verbannten zehn Stämme nach der Heimat zurückführen. Dies läuft also dem oben Dargestellten parallel. Es handelt sich um die Aufrichtung der 400 jährigen Messiasherrschaft auf Erden.

Die apokalyptische Litteratur hat sich aber in dieser Periode noch lange nicht erschöpft, sondern wurde in jüdischen (vgl. M. Buttenwieser, Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature, Cincinnati 1901) und christlichen Kreisen noch durch Jahrhunderte weiter gepflegt, wobei die Christen in der Regel jüdische Vorlagen zu Grunde legten, oft auch solche nur glossierten. Letzteres scheint z. B. in dem „Testament der 12 Patriarchen" (2. christl. Jahrhundert?) geschehen zu sein, wo die messianischen Stellen im Segen des Juda und des Levi unverkennbar christliche Hand verraten. Aus der Vergleichung solcher Schriften erhellt, daß wenn auch gewisse Grundzüge der messianischen Hoffnung von den Propheten her sich durch alle diese oft recht phantastischen Zukunftsgemälde hindurchziehen, doch in dieser Eschatologie der Phantasie und dem Geschmack des einzelnen ein weiter Spielraum gelassen war, so daß diese Materie bei weitem nicht so dogmatisch festgelegt erscheint, wie die des Kultus und des Rechts, die an der Thora eine systematisch ausgebaute Grundlage hatten und durch den Scharfsinn der Gesetzeslehrer obendrein mit einem undurchdringlichen Zaun von näheren Bestimmungen umgeben waren. So begreift sich leicht, daß teils aus den Schriften des Alten Bundes geschöpft, teils aus solchen durch Pseudonymität strenger Verantwortung entzogenen und daher auch nicht mit sicherer Autorität ausgestatteten Kunstprodukten, im Volke seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert zwar die messianische Hoffnung sehr verbreitet war und das religiöse Empfinden und Erwarten kräftig beherrschte, aber so, daß dieses Zukunftsbild keine festen Umrisse zeigte, und keine geschlossene Einheit bildete, sondern aus mehr oder weniger deutlichen, oft unzusammenhängenden, oft sich widersprechenden Zügen sich zusammensetzte, und wenn es der Menge und den oberflächlichen Gesetzeskundigen meist bloß einen politischen Befreier und äußerliche Segnungen verhieß, doch von tiefersuchenden Seelen im Sinn einer innerlicheren Erlösung gefaßt wurde. Diese Vorstellungen begegnen uns in den Evangelien, in den Targumim, im talmudischen Schrifttum, den Midraschim u. a. nachchristlich jüdischen Schriften. Wir geben im folgenden noch eine gedrängte Übersicht über die Hauptzüge dieses jüdisch-rabbinischen Messiasbildes.

Daß zur Zeit Jesu die Hoffnung auf ein möglicherweise baldiges Erscheinen des Messias ein Stück des allgemeinen jüdischen Volksglaubens war, erhellt aus den Evangelien zur Genüge. Natürlich wurde diese Hoffnung besonders hochgehalten und treu gepflegt von den Kreisen, welche vom Gang der Welt unbefriedigt sich den prophetischen Schriften des AT zugewandt hatten, während die religiös indifferenten und mit dem

alten Glauben zerfallenen sich wenig davon versprachen. Typen solcher auf den Trost Israels Harrenden sind Simeon Lc 2, 25 f., Hanna Lc 2, 37 f. Zu ihnen gehören Johannes der Täufer und sein Anhang, ebenso die Jünger Jesu. Diese brachten in die Nachfolge Jesu schon Vorstellungen von dem kommenden Messias und seinem Reiche mit und setzten sich darüber gelegentlich mit ihrem Meister auseinander, z. B. über die Frage, ob Elia noch vorher kommen müsse, wann die Aufrichtung seines Reiches erfolgen werde u. dgl. Aber auch seine Gegner, die Pharisäer, erwarteten bestimmt ein Kommen des Sohnes Davids, der die Juden von der heidnischen Weltmacht befreien und einen Zustand vollkommener Gottesherrschaft herbeiführen werde. Und die Volksmenge hatte diese Erwartung fest genug im Kopf, um nach den Zeichen, die sie an ihm erlebte, ihn mehr als einmal zum König machen zu wollen; weshalb er äußerste Vorsicht und Zurückhaltung in der Offenbarung seiner Messiaswürde sich auferlegte, bis er sah, daß sein Leidensgeschick sich bald erfülle und sein offenes Bekenntnis zu derselben der Geistigkeit seines Wirkens nicht mehr schaden könne. — Noch der verhängnisvolle Aufstand, der zur Zerstörung des Tempels im Jahre 70 führte, war durch politisch-messianische Hoffnungen mitverursacht. Die Partei der Zeloten stand mit den Pharisäern in Zusammenhang und religiöse Motive gaben hauptsächlich den Anstoß zur Empörung, die durch Hoffnungen auf außerordentliches göttliches Eingreifen genährt und getragen war. Josephus, der diese Seite eher zu verhüllen beflissen ist, sagt doch ausdrücklich Bell. Jud. 6, 5, 4, die Juden seien am meisten zum Kriege getrieben worden durch einen zweideutigen Orakelspruch in ihren heiligen Büchern, wonach um jene Zeit einer von ihrem Lande aus die Weltherrschaft erlangen sollte. Der Spruch sei von ihnen auf Einheimisches gedeutet worden, wogegen Josephus selbst dessen Erfüllung in der auf dem Boden Palästinas erfolgten Erhebung Vespasians zur Kaiserwürde erblicken will. Er scheint damit die danielische Weissagung vom Kommen der Gottesherrschaft, als deren Träger der Messias galt, gemeint zu sein, da die 4, 6, 3; 6, 2, 1 von Josephus angezogenen Sprüche wahrscheinlich jenem Buche entnommen waren. Vgl. Da 9, 24—27; 8, 13 f. Von falschen Propheten und Verführern berichtet Bell. Jud. 2, 13, 4. Noch bis zum Schluß der Belagerung hofften die Zeloten, wenn es mit Stadt und Tempel zum äußersten gekommen, werde plötzlich das Heil von oben erscheinen oder sie redeten doch solches dem Volke ein 6, 5, 2. Durch die Katastrophe selbst wurde das Verlangen nach dem messianischen Heil erst recht geweckt, wie schon Baruch-Apokal. und 4 Esra zeigen. Ja, noch einmal hat die Messiashoffnung, an Bar Kochba sich knüpfend, das Volk zu einem todesmutigen Freiheitskampfe begeistert. Doch hat es an warnendem Widerspruch von seiten einzelner Lehrer nicht gefehlt. Dem berühmten R. Akiba, der den Bar Kochba als Messias anerkannte, entgegnete R. Jochanan b. Thurta: „Das Gras wird aus deinen Kinnladen sprossen, ehe der Messias kommt" (jer. Taanith f. 68, 4). Durch den kläglichen Ausgang jenes Aufstandes wurde man vorsichtiger und nüchterner gestimmt. Aber die Hoffnung auf einen künftigen Messias blieb im allgemeinen unangetastet. Nur vereinzelte Stimmen ziehen sie in Zweifel. So wird von einem R. Hillel (in der Zeit Konstantins d. Gr.) der Ausspruch gemeldet: „Es giebt keinen Messias für Israel, weil sie ihn längst genossen haben in den Tagen des Hiskia." Darauf erwiderte der berühmte R. Joseph von Pumbaditha: „Das möge Gott dem Hillel verzeihen! Hiskia wann war er? Im ersten Haus. Aber Sacharja (9, 9) weissagte im zweiten Haus" (bab. Sanh. f. 99).

In Bezug auf die Frage: **Wann** der M. kommen werde, wurde schon bemerkt, daß die Rabbinen im allgemeinen sein Erscheinen noch dem gegenwärtigen Weltlauf (עולם הזה), nicht erst dem künftigen (עולם הבא) zurechneten. Die „Tage des Messias" sind noch ein begrenzter Zeitraum, der aber den Übergang bildet zu jenem Zustand vollendeter Vergeltung, der mit der Auferstehung der Toten beginnt. Vgl. Lc 20, 34 f.; 18, 30; Mt 12, 32. Allerdings wird gelegentlich auch die Zeit des Messias als die künftige Weltzeit bezeichnet (Toseph. zu bab. Sanh. f. 110 b: „die künftige Welt — das sind die Tage des Messias"). Aber in der Regel sind die Tage des Messias noch als Abschluß des jetzigen Weltlaufs gedacht; nur daß dann Jerusalem statt Rom die Welt beherrscht. „Es ist kein Unterschied zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias als in der Dienstbarkeit heidnischer Reiche" (bab. Sanh. f. 99). R. Eliezer sagt: „Nicht einmal in den Tagen des Messias wird man aufhören Waffen zu tragen, sondern erst in der künftigen Welt" (bab. Schabb. f. 63). Auf das zeitlich begrenzte messianische Reich folgt dann der Untergang dieser Welt und die Schöpfung einer neuen. „Alle Propheten haben nur von den Tagen des Messias geweissagt, in Betreff der künftigen Welt aber gilt: kein Auge hat gesehen" u. s. w. (bab. Schabb. f. 63). In jener künftigen Welt findet kein Essen und Trinken, keine

Fortpflanzung mehr statt; die Gerechten sitzen mit Kronen geschmückt und genießen den Glanz der Schechina (bab. Berach. f. 17 a). — Vorausgehen wird der Zeit des Messias größte Erniedrigung des Volkes und Kampf aller Reiche gegeneinander. Die Völkerwelt ist in Auflösung begriffen. Diese Wirren und Leiden sind die „Wehen des Messias" (חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ Schabb. 118 a), der darin geboren wird. Alle Plagen, Schwert, Hunger, Seuche, Erdbeben werden eintreten Sanh. 97 a. Israel wird in diesen Bedrängnissen Errettung finden durch Halten an der Thora und Werke der Barmherzigkeit. Aber auch dieses Volk wird aufs tiefste heruntergekommen sein. Z. B. Jehuda ben Ilaj (2. Jahrhundert): „Das Zeitalter, in welchem der Sohn Davids erscheint, ist das des unerträglichen Unheils; das Versammlungshaus der Gelehrten wird von Lustdirnen bewohnt, Galiläa wird verwüstet, Gaulan verheert, die Pilger aus den Nachbargebieten wandern von Ort zu Ort, ohne Annehmer zu finden, die Weisheit der Gelehrten erregt Widerwillen, die Gottesfürchtigen werden verachtet, hündische Schamlosigkeit überall, nirgends mehr Wahrheit zu finden" (Sanh. 97 a). Der Sohn wird den Vater verspotten, die Tochter sich wider die Mutter erheben, die Schwiegertochter wider die Schwiegermutter; die eigenen Hausgenossen werden Feinde sein. Treue giebts nicht mehr. Mischna Sota 9, 15. Vgl. übrigens das ganze Gemälde M. Sota 9, 12 ff., welches zeigt, wie sehr man den inneren Zerfall des Volkes Gottes empfand. Andererseits fehlt auch das Gefühl nicht, daß der Messias ein würdig zubereitetes Volk vorfinden sollte. Beides kreuzt sich bei R. Jochanan: „Der Sohn Davids kommt nicht außer in der Generation, in der alle unsträflich, oder in der alle schuldig sind" (Sanh. f. 98). Für erstere Möglichkeit wird auf Jes 60, 21, für letztere auf Jes 59, 16 verwiesen. Die erstere Bedingung vertritt z. B. jer. Taanith f. 64: „Was verzögert (das Kommen des Messias)? Antwort: Die Bekehrung: kehret um, kommet! (nach Jes 21, 12) R. Acha: Wenn Israel nur Einen Tag Buße thäte, würde sogleich der Sohn Davids kommen. Was ist der Grund? Heute, wenn ihr seine Stimme hörtet! (Pf 95, 7). R. Levi spricht: Wenn Israel auch nur Einen Sabbath nach der Ordnung beobachtete, würde sogleich der Sohn Davids kommen." Ebenso die Mechilta zu Ex 16, 25; bab. Sanh. f. 97 b: „Rab sagt: Alle Termine sind verstrichen und die Sache hängt nur von Bekehrung und guten Werken ab. R. Elieser spricht: Thut Israel Buße, so werden sie erlöst; wo nicht, so werden sie nicht erlöst; allein der Heilige setzt ihnen einen König, dessen Maßregeln härter sind als die Hamans; dann thut Israel Buße und er bringt sie zur Besserung."

Gewöhnlich aber wird diese Vorbereitung und Zurüstung des Volkes für die Ankunft des Messias von dem Propheten Elia erwartet, dessen persönliche Wiederkunft die Schriftgelehrten auf Grund von Mal 3, 23 voraussahen schon nach Si 48, 10. Vgl. Mt 17, 10 f.; 11, 14. Er soll nach diesen Stellen den Bestand der Stämme Israels wieder herstellen und alles was strittig und verworren ist, in Ordnung bringen. Dies wird zwar meist recht äußerlich gefaßt; doch wies ja schon Maleachi auf eine innerliche Reinigung und Einigung hin. Nach Kidduschin 71 a wird Elia die Bastarde reinigen, daß sie den Stämmen können eingefügt werden. Siehe aber die Erörterung Mischna Edujoth 8, 7: Nach einer Ansicht wird Elia die Bestimmungen über rein und unrein nicht antasten, sondern bloß die widerrechtlich Eingedrungenen entfernen und die gewaltsam Verdrängten einführen. Dagegen R. Juda: „Er kommt überhaupt nicht, um zu entfernen, sondern nur um nahe zu bringen." Andere Gelehrte: „Weder um zu entfernen, noch um nahe zu bringen, sondern um Frieden zu schaffen in der Welt." Die zahlreichen Punkte des Gesetzes, über welche die Lehrer sich nicht einigen konnten, wurden in letzter Instanz seiner Entscheidung vorbehalten; ebenso aber Rechtshändel über Geld und Gut. Zweifelhafte Schuldscheine, gefundene Kostbarkeiten, streitiges anvertrautes Geld sollen liegen bleiben, bis Elia komme, Baba Mezia 1, 8; 2, 8; 3, 4 u. s. w. Tiefer geht die Erwartung, daß Elia die große Buße Israels zuwege bringen werde, Pirke de Rabbi Elieser K. 43. In Mischna Sota (am Ende) wird sogar die Auferstehung der Toten auf Elia zurückgeführt. Targ. jer. I zu Ex 40, 10 bezeichnet ihn als den am Ende des Exils zu sendenden Hohenpriester. Weitere jüdische Sprüche über diese Wiederkunft des Elia, zum Teil freilich erst aus mittelalterlicher Zeit, siehe Schoettgen, Horae hebr. II, p. 533 s.; Lightfoot, Horae hebr. p. 384. 609. 965. — Aber auch von anderen großen Propheten nahm man an, daß sie zum Beginn der messianischen Epoche auferstehen und den Messias bei seinem Werke unterstützen werden. So von Mose, Midr. Debarim Rabba, Par. 3 gegen Ende, spricht Gott zu diesem: „Wenn ich ihnen den Propheten Elia senden werde, so sollt ihr beide vereint kommen", und anderwärts. Auch Jeremia wurde wohl nach Mt 16, 14 erwartet. Ferd. Weber denkt an diesen bei „dem Propheten" Jo 1, 21. 25; 6, 14; 7, 40

(vgl. Mc 6, 15), wo aber eher ein anonymer, auf Grund von Dt 18, 18 erwarteter Prophet gleich Mose gemeint ist.

Über die Dauer des messianischen Reiches, die nach obigem eine begrenzte ist, siehe besonders bab. Sanh. f. 97 ff. „Es ist Überlieferung der Schule des Elia, 6000 Jahre dauere die Welt: 2000 Thohu, 2000 Thora, 2000 Tage des Messias (so auch Berachoth 9 a); aber wegen unserer Sünden, welche viele sind, ist ein Teil von ihnen abgelaufen." Nachher wird nach einer anderen Ansicht die Dauer der Welt auf 85 Jobelperioden bestimmt, in deren letzter der Sohn Davids kommt, „ob am Anfang oder am Ende derselben, weiß man nicht". Weiter unten wird als angeblich persische Überlieferung angeführt, daß 4291 Jahre nach Erschaffung der Welt es Kämpfe mit den Seeungetümen und die Kriege Gogs und Magogs geben werde „und die übrigen sind die Tage des Messias, und Gott wird die Welt nicht erneuern außer nach 7000 Jahren." Dagegen verwerfen andere alle chronologischen Berechnungen der Ankunft des Messias; so R. Samuel Bar Nachman, gestützt auf Hab 2, 3: „Es verhauche das Gebein derjenigen, welche die Termine berechnen; denn wenn man den Termin erreicht hat und er (der Messias) nicht gekommen ist, sagen sie: er kommt nicht mehr". Die Dauer der Tage des Messias selbst wird sehr verschieden bestimmt. Siehe Sanh. f. 99 b; Tanchuma, Ekeb 7. Die einen rechnen dafür 40 Jahre nach Ps 95, 10; 90, 15; letztere Stelle (vgl. Gen 15, 13) weist nach einem anderen auf 400 Jahre. Andere schließen aus Jes 23, 15 auf 70 Jahre; R. Akiba aus den 40 Wüstenjahren auf 40. Dagegen Sifre 134 a und Pesita 29 a wird das messianische Zeitalter auf 3 Generationen ausgedehnt (nach Ps 72, 5), deren Dauer aber nicht angegeben ist. Noch andere finden 100 oder 365 oder 1000 oder 2000 (s. oben) oder gar 7000 Jahre heraus.

Die Person des Messias selbst, des Sohnes Davids, wird im allgemeinen als eine menschlich natürliche gefaßt, was im Gegensatz zum Christentum immer schärfer betont wird. So am stärksten von Tryphon im Dialog Justins des M. K. 49: *πάντες ἡμεῖς τὸν χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι.* Vgl. dessen Bestreitung der Gottheit und ewigen Präexistenz des Messias K. 48, und seiner übernatürlichen Geburt K. 67 f. 71. 77. Ebenfalls polemisch zugespitzt ist die Stelle jer. Taanith 2, 1: „Es sprach R. Abbahu: Sagt ein Mensch zu dir: Gott bin ich — so lügt er — des Menschen Sohn bin ich — so wird er es zuletzt bereuen — ich fahre gen Himmel — so wird er es nicht bestätigen". Aber auch wo eine gegensätzliche Tendenz dieser Art nicht so offenkundig ist, findet man die geheimnisvollen prophetischen Aussagen auf das Maß des Gemeinmenschlichen herabgestimmt. So im Targum Jon. zu Jes 7, 14; 9, 5; 11, 1 ff.; Mi 5, 1 f. Die Namen des Messias in Jes 9, 5 werden wie von den späteren Rabbinen größtenteils Gott beigelegt, was freilich nicht ohne exegetischen Zwang möglich. Aquila hat zwar die richtige Konstruktion, setzt aber für אל גבור bloß: *ἰσχυρός, δυνατός.* Der Messias geht wie andere aus dem davidischen Geschlecht hervor. Targ. Jon. umschreibt in Jes 11, 1 „Messias von den Söhnen der Söhne des Isai". Und Jes 7 versteht man unter der עלמה mit Vorliebe eine Gattin des Ahas, wie denn Hiskia als ein freilich nicht zu voller Entwickelung gelangter Messias angesehen wird, Schir rabba 18, vgl. Sanh. 94 a: „Wenn Hiskia über den Fall des Sanherib einen Lobgesang angestimmt hätte, so wäre er der König Messias geworden, und Sanherib Gog und Magog". Auch ist die schon von früheren aufgestellte, von Bertholdt (christol. Jud. p. 129) wiederholte Behauptung unrichtig, daß die Targumim zuweilen den Messias mit dem מימרא דיי' identifizieren. Vielmehr ist dieses göttliche Wort vom Messias bestimmt unterschieden. Vgl. Targ. Jon. zu Jes 42, 1: „mein Erwählter, an dem mein Wort Wohlgefallen hat". Ferner Targ. Jon. zu Jes 9, 5 f., wo der Schlußsatz: der Eifer Jahvehs der Heerscharen wird solches vollführen — wiedergegeben ist durch: durch das Memra Jahveh wird dies vollführt werden. Auch Onkelos Nu 23, 21: „Das Wort Jahves, ihres Gottes ist ihre Hilfe und die Schechina ihres Königs ist unter ihnen" — meint weder mit jenem „Worte", noch mit ihrem König den Messias. Dagegen ist richtig, daß eine gewisse Präexistenz des Messias im Himmel gelehrt wird. Zunächst wurde vor der Schöpfung schon sein Name von Gott genannt Beresch. rabba K. 1 (vgl. Targ. jer. I zu Jes 9, 5), was freilich nicht mehr bedeutet, als daß er von Anfang an Gegenstand des göttlichen Heilsratschlusses war, wie übrigens auch die Väter, Israel und das Heiligtum. R. Tanchuma lehrt: „Sechs Dinge waren schon vor der Weltschöpfung: einige von ihnen wurden wirklich geschaffen, einige dagegen stiegen nur in der Idee (des Schöpfers) auf, um künftig ins Dasein zu treten. Die Thora (Pr 8, 22) und der Thron der Herrlichkeit (Ps 93, 2) wurden wirklich geschaffen; dagegen die Väter (Ho 9, 10), Israel (Ps 74, 2), das Heiligtum (Jer 17, 12)

und der Name des Messias (Ps 72, 17) verharrten in der Schöpfungsidee". Ähnlich Pesachim 54 a; Nedarim 39 b. Eine gewisse realere Präexistenz ist freilich mit dem jüdischen Theologumenon von der Erschaffung aller Menschen während der sechs Schöpfungstage gegeben. Allein darüber geht hinaus, was das (jüngere) Henochbuch und die verwandten Apokalypsen von persönlicher Präexistenz des Messias im Himmel lehren. Diese Bücher hat freilich das spätere Judentum als ketzerisch gebrandmarkt. Aber auch in einzelnen Midraschim treten solche Anschauungen von einem höheren Wesen und vorzeitlichen Dasein des Messias hervor. So in Bereschith rabba (6. Jahrhundert?) wird zu Gen 1, 2 gelehrt, der Geist Gottes, der im Anfang über den Wassern schwebte, sei der Messias gewesen; zu 28, 10, der Messias sei der große Berg, von dem Sach 4, 7 rede, höher als die Patriarchen, erhabener als Mose und auch als die Engel des Dienstes; zu 18, 1, derselbe sitze in der künftigen Welt zur Rechten Gottes (Ps 110, 1), Abraham zu seiner Linken u. s. w. Doch beweisen auch solche Stellen nicht, daß der Messias als göttliches Wesen im streng metaphysischen Sinn angesehen wurde. Denn es werden gelegentlich auch die Gerechten größer als die hl. Engel genannt Sanh. 93 a. Die Spekulationen der Kabbala, namentlich des Buches Sohar (wohl erst aus dem 13. Jahrhundert; s. Bd IX, 685, 12) können hier außer Betracht bleiben.

Wie dachte man sich das Wirken des Messias auf Erden? Er tritt plötzlich auf (bab. Sanh. f. 97: Drei Dinge kommen unversehens: der Messias, Gefundenes und ein Skorpion), ob im Nisan, in welchem einst die Erlösung aus Ägypten erfolgte, oder im Tischri nach Ps 81, 4, darüber wird gestritten; s. die Mechilta zu Ex 12, 42. Seinem Erscheinen geht aber ein Zustand der Verborgenheit auf Erden voraus. So lehrt z. B. Tryphon bei Justin. M. dial. c. 8: Christus, wenn er auch geboren wird und irgendwo sich befindet, ist doch unerkannt, ja erkennt sich selbst nicht, bis der Prophet Elias kommt, ihn salbt und allen offenbart (vgl. c. 110). — Er bildet sich unterdessen in der Erkenntnis Gottes und des Gesetzes aus, von Gott selbst unterrichtet wie Abraham, Hiob und Hiskia (Bammidbar rabba c. 14), und übt sich in dessen Befolgung durch gute Werke und unter Züchtigungsleiden; denn sündlos ist er nicht an sich, sondern wird erst auf diesem Wege der vollkommen Gerechte. Aus Targ. Jon. zu Jes 53, 5. 10—12 geht hervor, daß er auch das Gesetz lehren wird. Dabei ist er noch nicht als der große Goël bekannt, so wenig als Mose in seiner Jugend, und wie dieser am ägyptischen Hof aufwuchs, verweilt der Messias in der Hauptstadt des Weltreichs, das er zerstören soll, in Rom. Tanchuma, Schemoth 8; Schemoth rabba K. 1. Dafür wird jer. Taanith f. 64 auf Jes 21, 11 verwiesen, da Edom = Rom. Nach bab. Sanh. f. 98 a sitzt er dort in Rom am Thore, umgeben von Elenden und Kranken, deren Wunden er verbindet, wartend auf jenes Heute Ps 95, 7, da ihm die Bekehrung seines Volkes gestattet, zu ihm zu kommen. Durch diese Annahme eines Zustandes in der Niedrigkeit und Verkennung (Sanh. f. 98 b heißt der Messias auch der Aussätzige nach Jes 53, 4) sucht man auch dem Bilde des leidenden Messias in Jes 52. 53 einigermaßen gerecht zu werden, welches das Targum (ob auch unter Abschwächung des hier bezeugten stellvertretenden Sühnleidens und Sterbens) messianisch gefaßt hat, und nach seinem Vorgang viele jüdische Weise ebenso deuteten. Später wies man diese Leidensrolle, wenn man sie überhaupt gelten ließ, einem anderen Messias von untergeordneter Bedeutung zu. Siehe unten. Über die Form, in welcher der Sohn Davids dem Volke erscheinen werde, war man nie völlig im Reinen. Schon der Unterschied von Da 7, 13 und Sach 9, 9 stellte die Rabbinen vor ein Rätsel. Bab. Sanh. f. 98 a meint: „Wenn sie Verdienst erworben haben, (kommt er) mit den Wolken des Himmels; wenn sie kein Verdienst erworben haben, arm, reitend auf einem Esel." Sein Werk besteht nun darin, das fremde Joch zu brechen (Targ. Jon. zu Jes 10, 27) und sein Volk aus der Gefangenschaft zurückzuführen, was unter Wundern geschieht, wie sie einst beim Auszug aus Ägypten vorkamen. Um seine Weltherrschaft (Onk. zu Nu 24, 17; Targ. Jon zu Am 9, 11; Orig. c. Cels. 2, 29) aufzurichten, hat er gewaltige Kämpfe mit den Nationen zu bestehen (Targ. Jon. zu Sach 10, 4). Der Hauptfeind ist das römische Weltreich, an dessen Spitze in jenen Tagen ein widergöttliches Haupt, namens Armîlus stehen wird. Dieser feindseligste Bedränger der Gemeinde wird nach Targ. Jon. zu Jes 11, 4 durch den Hauch der Lippen des Messias getötet. Dieser Armilus, der im Talmud nicht vorkommt und entweder aus Romulus oder aus ἐρημόλαος abgeleitet wird, ist der Antimessias und Bösewicht schlechthin (vgl. die analoge Stelle 1 Th 2, 8). Siehe über ihn Eisenmenger, Entdecktes Judent. II 705 ff. und Buxtorf, Lexicon s. v. Hinsichtlich der Heimführung der Verbannten ist strittig, ob sie auch den zehn Stämmen zu gute kommen soll. Die Targumim nehmen es auf Grund der prophetischen Weissagungen an (z. B.

Jon. zu Sach 10, 6). Dagegen wird die Frage Mischna Sanh. 11, 3 verneint, wenn auch nicht ohne Widerspruch, und nach bab. Sanh. f. 110 b ist Streit darüber. Diese Zweifel sowie die Schwierigkeit des leidenden und sterbenden Messias wurde späterhin gerne so gehoben, daß man neben dem Sohn Davids noch einen zweiten, ihm untergeordneten und zeitlich voraufgehenden Messias, den Sohn Josephs in Aussicht stellte, bab. Sukka 52 a. Dieser werde aus Ephraim stammen, die zehn Stämme aus ihrem Exil zurückführen und dem Sohn Davids unterwerfen, dann aber im Kriege gegen Gog und Magog getötet werden, und zwar soll dieser Tod — nach einer übrigens erst in späteren Stellen vorkommenden Vorstellung — zur Sühne für die Sünde Jerobeams dienen (siehe Eisenmenger II, 720 ff.). So heißt es denn im Targ. zu HL 4, 5; 7, 3: „Zwei sind deine Erlöser, die dich erlösen werden, der Messias, Sohn Davids und der Messias, Sohn Ephraims, gleichend dem Mose und Aaron." So suchte man die Züge des leidenden und gewaltsam umgebrachten Messias, die man Jes 53 und Sach 12, 10 nicht leugnen konnte, und die doch in das gewöhnliche Messiasbild sich schwer einfügen ließen, bei diesem Doppelgänger unterzubringen. In der älteren Zeit aber kennen die Rabbinen nur Einen Messias, und wenn sie auch die Weissagungen von seinem Leiden oft anerkennen (vgl. Trypho bei Justin, dialog. c. 89: *παθητὸν μὲν τὸν χριστὸν ὅτι αἱ γραφαὶ κηρύσσουσι φανερόν ἐστιν*), so schwächen sie doch den Wortlaut derselben dahin ab, daß der Messias anfänglich unerkannt unter Armen und Elenden in der Niedrigkeit wirken und unter den Sünden seines Volkes leiden werde, die seine Offenbarung verzögern. So das Targ. Jon. zu Jes 53, wo das stellvertretende Versöhnungsleiden, das der Anschauung der Juden an sich nicht ferne gelegen hätte, nirgends zum klaren Ausdruck kommt und z. B. zu 53, 5 erklärt wird: „Er wird das Heiligtum bauen, das entweiht ist wegen unserer Schuld und hingegeben wegen unserer Missethaten; durch seine Lehre wird Friede über uns gemehrt, und wenn wir auf seine Worte merken, so werden unsere Sünden uns vergeben werden". Besonders beliebt ist auch die Beziehung des leidenden Knechtes Jahvehs auf das Volk. Für die tiefere biblische Verheißung einer vollkommenen Versöhnung war das spätere Judentum bei seiner gesetzlichen Werkgerechtigkeit ohnehin wenig empfänglich. Da gilt bab. Berachoth f. 5 a: „Jeder, welcher das Gesetz studiert und Barmherzigkeit übt und seine Kinder begräbt, dem werden alle seine Sünden vergeben."

Die Wirksamkeit des Messias wird also darin bestehen, daß er die Unabhängigkeit und Weltherrschaft der jüdischen Theokratie herbeiführt. Selbstverständlich wird er das Heiligtum in Jerusalem neu aufrichten und die Geltung der Thora durchführen. Einzelne Stellen deuten auch auf Erneuerung der Thora (Schir rabba zu 2, 13; Jalkut Schimeoni zu Jes § 296); doch kann es sich, da dieselbe als ewig gilt, nur um ein tieferes Verständnis derselben handeln. Immerhin erwarten einzelne eine Abänderung des Ceremonialgesetzes, z. B. daß von den Opfern nur die Dankopfer, von den Festen der Versöhnungstag bleiben soll (Schöttgen, Horae II, p. 611 f.). Die Fruchtbarkeit des Landes und der Wohlstand des Volkes werden in überschwenglichen Worten geschildert. An diesen noch zeitlichen, wenn auch hoch gesteigerten Segnungen des messianischen Zeitalters werden nicht bloß die heimgeführten Exulanten, sondern nach weit verbreiteter Anschauung auf Grund von Jes 26, 19; Ez 37 auch die entschlafenen Gerechten teilhaben, indem eine erste Auferstehung der Toten im Lande Israels erfolgt, die auswärts gestorbenen Getreuen aber unter der Erde dorthin gewälzt werden (Eisenmenger II, 893 ff.; Weber, System 351 ff.). Die Auferweckung der Toten wird teils Gott, teils dem Messias zugeschrieben; sie erfolgt unter Posaunenschall. Die Samaritaner werden davon ausgeschlossen sein nach Pirke de R. Elieser K. 39; nach Kethuboth 111 b sogar die Ungelehrten, d. h. die sich mit dem Gesetz nicht beschäftigt haben. Die lebenden Heiden werden dem Messias und dem Heiligtum zu Jerusalem huldigen, soweit sie nicht in ihrem Widerstand gegen ihn untergehen; doch bleibt eine starke Schranke und ein bedeutender Rangunterschied zwischen ihnen und Israel.

Am Ende der messianischen Periode erfolgt nochmals ein allgemeiner Aufstand der Heidenvölker gegen die Herrschaft des Messias, dessen Urheber und Führer Gog und Magog sind (s. d. A. Bd VI S. 761), welche allerdings nach anderen schon am Anfang der messianischen Zeit als die schlimmsten Feinde vom Messias abgethan werden. Die Anschauung, daß sie erst nach dieser Periode und der (ersten) Auferweckung der Toten einen letzten Völkersturm gegen das hl. Land erregen, folgt der Anordnung des Buches Ezechiel. An diesen Aufstand schließt sich dann ein letztes, allgemeines Weltgericht mit Auferstehung aller Toten zur ewigen Seligkeit oder Verdammnis. Es tritt dann der eigentliche עולם הבא ein, der Vollendungszustand, für welchen eine neue Erde und ein neuer Himmel ge-

schaffen werden. Die Gerechten kommen in das Paradies (gan ʿêden), die Gottlosen in die Höllenpein (gê hinnom). Doch ist zu bemerken, daß die erste Auferstehung, an der nur die Gerechten teilhaben und die zweite, allgemeine, ebensowenig mit dogmatischer Konsequenz auseinandergehalten werden, als die messianische Zeit und der ʿolam habbā, daß vielmehr diese Unterscheidung oft fehlt und beide Epochen ineinander fließen. Nur darin herrscht Übereinstimmung, daß der Messias die Vollendung der Dinge herbeiführt, und daß dem Zustand der abschließenden Vergeltung die Auferstehung der Gerechten zu neuem, seligem und ewigem Leben vorausgeht. **v. Orelli.**

Mestrezat, Johann, gest. 1657. — Das Verzeichnis seiner Schriften in der France protestante, Bd 7, S. 400, wo auch einige zu Paris aufbewahrte handschriftliche Traktate Mestrezats angeführt werden. S. auch André, Essai sur les oeuvres de J. Mestrezat, Straßburg 1847.

Johann Mestrezat, einer der gelehrtesten Theologen und ausgezeichnetsten Prediger der französisch-reformierten Kirche im 17. Jahrhundert, wurde 1592 zu Genf geboren. Er studierte zu Saumur; seine Studien beendigte er durch eine so glänzend verteidigte These, daß ihm sofort ein philosophischer Lehrstuhl angeboten wurde; er zog aber vor, dem Rufe der Pariser Gemeinde, die in dem benachbarten Charenton ihre Kirche hatte, zu folgen. Diese Stelle bekleidete er bis an seinen 1657 erfolgten Tod. Vielfach von den damals überaus geschäftigen Jesuiten angegriffen, hielt er mit mehreren derselben öffentliche Konferenzen, die freilich, wie immer, niemanden bekehrten, in denen er aber, nach der Aussage eines seiner Gegner, diese oft in große Verlegenheit brachte. Die Tüchtigkeit, die er im Verteidigen des Protestantismus erwies, verschaffte ihm bei den französischen Reformierten das ehrenvollste Ansehen; er wurde zu mehreren Synoden deputiert, präsidierte der Nationalsynode zu Charenton im Jahre 1631, übte einen wohlthätigen Einfluß auf die Verhandlungen aus, und zeigte sich in allen Verhältnissen, besonders auch dem Hofe gegenüber, als eine der Hauptstützen des französischen Protestantismus. Seine zahlreichen Schriften bestehen großenteils aus Predigten, die insofern für die Geschichte des reformierten Predigtwesens eine Bedeutung haben, als sie durchgängig Texterklärungen sind; eine der vorzüglichsten Sammlungen hat die Auslegung des Hebräerbriefes zum Zweck (Exposition de l'épître aux Hébreux, Genf 1655); zwar ist darin der pedantische Ton der Zeit nicht zu verkennen, und die Schreibart ist oft nachlässig, aber es ist ein reicherer Gedankengehalt vorhanden, als bei den meisten von Mestrezats Zeitgenossen, und die Texte sind besser benützt als bei vielen seiner Nachfolger und selbst als bei Predigern der neuesten Zeit. Seine übrigen Schriften beziehen sich auf seine Streitigkeiten mit den Jesuiten Véron und Regourd, mit den Kardinälen Bellarmin und Duperron, mit La Milletière und Martin, über das Abendmahl, die Autorität der hl. Schrift, die Rechtfertigung. Polemische Kunst, verbunden mit ruhiger Mäßigung und Kenntnis der theologischen Litteratur aller Zeiten zeichnen dieselben aus; der Traktat de la communion à J. C. au Sacrement de l'Eucharistie (Sedan 1624 und 1625) genoß lange Zeit eines wohlverdienten Rufs, und wurde ins Deutsche (Frankfurt 1624 und 1663), ins Englische (1631) und selbst ins Italienische übersetzt (Genf 1638).

C. Schmidt †.

Metalle in der Bibel. — Litteratur: Artt. Metalle, Eisen, Erz, Gold, Silber, Blei ꝛc. in den Bibelwörterbüchern von Schenkel, Winer, Riehm, Guthe; die Artikel Mines, Amber, Copper, Gold, Iron, Lead, Silver, Tin in Cheyne's Encyclopaedia Biblica; Nowack, Archäol. S. 243 ff.; Benzinger, Archäol. S. 217 f.

1. Palästinas Berge bestehen aus Schichten der oberen Kreideformation (Cenoman, Turon und Senon). Ältere Ablagerungen finden sich nur an vereinzelten Stellen. Vulkanisches Gestein (Basalt) ist in der Umgebung des Tiberiassees, östlich vom Toten Meer das Dscholan, Hauran und der Trachonitis sehr verbreitet. Die Ebenen am Meer und im Jordanthal haben mächtige diluviale Ablagerungen. Das alles sind Formationen, die überhaupt leer oder wenigstens außerordentlich arm an Metallen sind. Solche finden sich in nennenswerter Menge nur in den älteren Formationen, namentlich im Gneis, im Thonschiefer und der älteren Flözformation des silurischen, devonischen und permischen Systems. Namentlich das Vorkommen edler Metallerze ist also schon durch die Natur der Formation des Landes vollständig ausgeschlossen. Wenn daher Dt 8, 9 Palästina gepriesen wird als ein Land, „dessen Steine Eisen sind", und „aus dessen Bergen Erz gegraben werden kann", so trifft das letztere auf das eigentliche Palästina nicht zu, denn dort kann

nie Bergbau getrieben worden sein. Die erstere Angabe könnte sich etwa so erklären, daß der Verfasser an die schwarzen Basaltsteine dachte. Wahrscheinlich aber rechnet er in seinem Idealbild ein großes Stück des Libanon und Antilibanus, wo Bergbau getrieben wurde (s. u.), mit zu dem verheißenen Land.

Die Nachbarländer Palästinas waren in dieser Hinsicht günstiger daran. Auf der Sinaihalbinsel, deren Gebirgstock aus Gneis und Granit besteht, reicht der Bergbau in uralte Zeit hinauf. König Snefru von Ägypten von der 4. Dynastie (beg. spätestens 2500 v. Chr.), und sein Sohn Cheops, der Erbauer der großen Pyramide, haben dort im Wādi Meghāra Minen angelegt, in denen nach Kupfer gegraben wurde. Nubien hat ausgedehnte Golddistrikte, die schon von König Usertesen I. ausgebeute twurden. Noch näher lag den Israeliten der Libanon, der ebenfalls, wenn auch in bescheidenem Maße, Erz führt. Spuren alter Kupfergruben finden sich noch heute dort, ebenso im Kesrawan (nördlich von Beirut) Eisengruben (Volney, Reise nach Syrien und Ägypten I, 233; Burckhardt, Reisen, 73; Seetzen, Reisen I, 145. 187 ff. 273 ff.; Ritter, Erdkunde, XVII, 1063; vgl. auch die Kommentare zu Dt 8, 9). Auch in den Sargonannalen (23) wird das Gebirge baʿil-ṣapūna als Minen enthaltend bezeichnet (vgl. dazu die in Delitzsch, Paradies S. 333 citierte Erwähnung des großen Kupferbergs in einem babylonischen Text). Unter diesen Umständen ist eine Notiz der LXX für uns vom größtem Interesse, welche im hebräischen Text fehlt. Nach ihr hätte Salomo im Libanon Bergbau getrieben. 1 Kg 2, 46c Swete (= 2, 48 Lagarde) wird erzählt *καὶ Σαλομῶν ἤρξατο ἀνοίγειν τὰ δυναστεύματα* (Lucian *δυαστεύοντα*) *τοῦ Λιβάνου*, und Winckler dürfte Recht haben, wenn er *δυναστεύματα* als Übersetzung eines hebräischen Worts für Bergwerk erklärt (Oriental. Lit.-Ztg. I, 23 Anm. 3; Alttest. Unters. 125; Gesch. Isr. II, 235. 261; vgl. Benzinger, Komment. zu Königsbb. 68). Die ganze Notiz ist dann nicht einmal so unwahrscheinlich. Auch Jeremia (15, 16) spricht vom Eisen des Nordens und hat dabei offenbar die Eisenbergwerke im Libanon im Auge (vgl. z. d. St. auch Winckler, AT. Unters. 180, der hier mit guter Konjektur Eisen von Baal-Zephon und Chalkis lesen will, letzterer ein auch sonst bekannter Ort westlich von Damaskus im Antilibanus, s. Baedeker, Paläst.[5] S. 328). Weniger wahrscheinlich ist, daß der Dichter des Hiob die in seiner Beschreibung des Bergbaus (28, 1 ff.) an den Tag gelegten Kenntnisse von dort her hat. Die großartigen Bergwerke, die ihm so sehr imponieren, dürften doch eher auf der Sinaihalbinsel oder in Nubien zu suchen sein; der Bergbau im Libanon hielt sich doch nach allem, was wir wissen, in bescheidenen Grenzen. Im allgemeinen aber kann man sagen, daß Bergbau und Metallgewinnung den Israeliten etwas Fremdes war.

Ihre Metalle bezogen sie vielmehr durch den Handel von den Nachbarvölkern, besonders den Phöniziern (s. u.). Wie in den AA. Handel u. Handwerke Bd VII, 389 u. 393 des Näheren gezeigt ist, kamen zu Anfang und noch lange Zeit nach der Ansiedelung die Metalle in fertig verarbeiteten Zustand ins Land. Aber bald lernten die Israeliten auch selbst die Bearbeitung von Gold und Silber, Erz und Eisen. Die Hauptarbeiten, die die Metalle erforderten, waren ihnen ganz geläufig. Man wußte, daß man die Erze (בֶּצֶר), namentlich Gold und Silber, von ihren unreinen Bestandteilen läutern und reinigen mußte (צָרַף, זִקֵּק, בָּחַן, טִהֵר). Dies geschah hauptsächlich durch den Schmelzprozeß im Tigel (מַצְרֵף) und Schmelzofen (כּוּר Pr 17, 3). Als Flußmittel, um die Ausschmelzung der Metalle aus dem Erz zu beschleunigen, pflegte man vegetabilisches Laugensalz (בֹּר), das aus Holzasche gewonnene kohlensaure Kali, oder mineralisches Laugensalz (נֶתֶר) hinzuzusetzen. Bei den Propheten und Dichtern ist das Bild vom Schmelzen des Metalls ein sehr beliebtes, vgl. z. B. Ez 22, 18—22 zur Darstellung des göttlichen Strafgerichts, aber auch Jes 1, 25 als Bild wohlthätiger Reinigung.

2. Das **Gold** hat im Hebräischen nicht weniger als vier Bezeichnungen. Das gewöhnliche Wort ist זָהָב (ebenso aramäisch und arabisch). Feingold, geläutertes Gold wird als פָּז (Talmud פִּיזָא = זָהָב מוּפָז 1 Kg 10, 18) bezeichnet, vorzugsweise allerdings in poetischen Stellen (Ps 19, 11; 21, 4; 119, 27; Pr 8, 19; Jes 13, 12; Hi 28, 17 u. a.). Ebenso ist כֶּתֶם ausschließlich oder wenigstens beinahe ausschließlich im poetischen Sprachgebrauch nachzuweisen (Jes 13, 12; Hi 28, 16. 19; 31, 24; Pr 25, 12; Klagel. 4, 1). Das Wort dürfte identisch sein mit dem katm der ägyptischen Inschriften, die unter den verschiedenen Sorten von Gold auch „das gute Gold von katm" aufführen (Erman, Ägypten 616). W. M. Müller (Asien und Europa 76) giebt als Form des Namens kātima oder ktmt. Nach alledem scheint ktm eigentlich der Name eines Ortes zu sein, von welchem Gold kam, wie Ophir. Vgl. dazu auch Jes 13, 12, wo Ophir als Glosse zu כֶּתֶם hinzugesetzt worden ist (s. Duhm z. d. St.). Die vierte Bezeichnung endlich

חרוץ (assyr. ḫurāṣu, phöniz. חרץ) ist im Hebräischen meist poetisch gebraucht (Zach 9, 3; Ps 68, 13; Pr 3, 14; 8, 10. 19; 16, 16), doch vielleicht auch zweimal in Prosa (Gen 2, 11 f. 23, 16), wenn Cheynes Emendationen zu diesen Stellen richtig sind (s. Encycl. Bibl. III, 1749).

Als Herkunftsorte des Goldes werden im AT hauptsächlich Ophir (1 Kg 9, 26 ff.; 10, 11 u. ö.), Chavila (Gen 2, 11) und Scheba (1 Kg 10, 2. 10; Jes 60, 6; Hes 27, 22; Ps 72, 15) genannt. Letzteres erscheint nur in dem jungen Ps 72 als Fundstätte selbst; sonst überall ist nur von sabäischen Händlern die Rede, welche dasselbe auf den Markt bringen (vgl. bes. Hes 27, 22). Aber auch Ophir und Chavila sind mit überwiegender Wahrscheinlichkeit in Arabien zu suchen (s. den A. Ophir und die Komm. zu Gen 2; vgl. auch Benzinger, Komm. zu 1 Kg 9, 26 ff.). Das Ophirgold galt als ganz besonders köstliches und feines Gold (Hi 28, 16; Ps. 45, 10; Jes 13, 12; Sir 7, 10). Das Gold dieser Länder kam zu den Israeliten besonders durch die Vermittelung der Phönizier, beziehungsweise unter Salomos Regierung durch die direkten Handelsfahrten der königlichen Schiffe dorthin. Auch aus Ägypten, das in seinem Süden reiche Goldminen hatte, mag Gold auf den phönizischen Markt gekommen sein, wiewohl uns die ägyptischen Inschriften umgekehrt von dem Einströmen reicher Goldmengen, in Barrenform und verarbeitet, aus Syrien nach Ägypten als Kriegsbeute und als Tribut berichten.

Die Vätersage schreibt schon den Patriarchen reichen Goldbesitz zu (Gen 13, 2; 24, 22. 53); bei den Nomaden der Wüste spielt freilich das Gold sonst keine Rolle, und es ist der andere Zug der Sage viel richtiger, wonach ihr Reichtum in Vieh bestand. Die Kanaaniter erscheinen als reich an Gold, wenn man die Menge Edelmetalle ansieht, welche Thutmes III. und Ramses III. dorther als Tribut erhalten. Vgl. dazu den Bericht über Achans Diebstahl an Silber und Gold (Jos 7, 21). Nach dem AT hatten auch die Midianiter große Mengen von Gold; der späte Bericht Nu 31, 50—54 (P), der von einer gewaltigen Beute der Israeliten an Gold redet, entspricht in diesem Punkt ganz der alten Überlieferung, welche auch den Gideon von den Midianitern verhältnismäßig auffallend große Beute an goldenen Ringen machen läßt Für Israel gilt in der Tradition die Regierung Salomos als das „goldene" Zeitalter. 420 Talente Gold (etwa 100 Millionen Mark) sollen seine Schiffe aus Ophir gebracht haben, was im Vergleich zur heutigen Ausbeute der großen Goldfelder ja gewiß eine unbedeutende, aber für die damalige Zeit und für Israel eine ungeheure Summe ist, die der legendarischen Ausschmückung ebenso angehört, wie die Schilderung eines späteren Erzählers, daß am Hof Salomos so viel Gold gewesen sei, daß das Silber wie nichts geachtet wurde (1 Kg 10, 21). Aber abgesehen von diesen Uebertreibungen ist es doch auch aus den alten Berichten ganz deutlich, daß Salomo einen ächt orientalischen Luxus entfaltete, der namentlich in der Verwendung von Gold zu allem möglichen seinen Ausdruck fand.

Vorbilder der Israeliten in der Goldschmiedekunst waren die Phönizier, und zu Salomos Zeit wie auch noch später, ja bis zu einem gewissen Grad überhaupt immer sind die feineren Erzeugnisse des Kunsthandwerks in Edelmetallen von den Phöniziern zu den Israeliten gekommen. Die Phönizier waren anerkannte Meister gerade in dieser Kunst; die Israeliten ihrerseits haben es nie zur Entfaltung einer eigenen Kunst gebracht (s. A. Kunst). Dennoch ist natürlich das Goldschmiedhandwerk auch bei ihnen geübt worden und zwar schon in sehr früher Zeit. Schon aus vorköniglicher Zeit wird uns z. B. die Anfertigung goldener, beziehungsweise mit Goldblech überzogener Gottesbilder berichtet (Ri 8, 27; 17, 4).

Über die Verwendung des Goldes als Tauschmittel vgl. den Art. Geld (Bd VI S. 477). Zu eigentlichem Geld wurde das Gold von den Juden erst sehr spät verarbeitet; die ältesten Goldmünzen, deren man sich in Palästina bediente, waren die Dareiken. Aber schon frühe hatte das Gold und Silber, das man an Zahlungsstatt darwog, seine festen Formen; es waren Barren und Ringe von bestimmtem Gewicht. Auch der Viertelsekel Silber, den Sauls Sklave bei sich hat (1 Sa 9, 8), muß ein Silberstück von bestimmter Größe und Form gewesen sein. Sonst wurde das Gold vorzugsweise zu Schmucksachen, die man an sich trug, verarbeitet: Ringe, Ketten, Geschmeide, Fassung von Edelsteinen ꝛc. (Gen 24, 22. 53; 32, 2 f.; Ri 8, 24 ff.; Sir 32, 7 f.; 45, 13 u. ö.). Trinkgeschirr, und überhaupt Schalen aller Art aus Gold und Silber waren bei den Ägyptern (Gen 44, 2; Ex 3, 22; 11, 2; 13, 35) und Phöniziern sehr beliebt und kamen selbstverständlich auch zu den Hebräern. Der jetzige Tempelbaubericht erzählt viel von den vielen goldenen Geräten aller Art, die Salomo für den Tempel angefertigt habe (1 Kg 10, 21). Zum größten Teil wird das wie die Berichte über das Belegen der Tempel-

wände, Thüren rc. mit Gold (1 Kg 6 und 7; 1 Chr 22, 14ff.; 2 Chr 3, 4ff.) der späteren Legende angehören, und Salomo solche Schalen und Geräte meist noch aus Bronce angefertigt haben (s. Benzinger, Komm. zu 1 Kg 7, 48ff.). Aber in späterer Zeit wurde das anders, und der Tempel erhielt wie die Heiligtümer anderer Völker seinen reichen Schatz an goldenen und silbernen Gegenständen, der als Staatsschatz in Zeiten der Not diente (vgl. 2 Kg 12, 14; Esr 1, 7ff.; 1 Mak 1, 21ff.). Selbstverständlich wird auch von der Stiftshütte berichtet, daß ihre Geräte von Gold oder mit Gold überzogen waren (Ex 25 und 26). Ganz besonders beliebt war die Goldblechtechnik. Ein besonderer technischer Ausdruck findet sich im Hebräischen (זָהָב סָגוּר), der wahrscheinlich solches getriebenes Gold bezeichnet (s. Benzinger, Komm. zu 1 Kg 6, 20). Man überzog Gottesbilder aus Holz oder unedlem Metall mit solchem Goldblech (Ri 8, 27; 17, 4f.; Jes 30, 22). Salomos wunderbarer Thronsessel war aus Elfenbein mit Gold überkleidet (1 Kg 10, 18), und seine Trabanten trugen 200 große und 300 kleine „goldene“, d. h. mit Gold überzogene Schilde (1 Kg 10, 16ff.; vgl. auch 1 Mak 6, 2). Ueber die Verkleidung der Wände und Thüren des Tempels mit Gold siehe oben; der Bericht zeigt jedenfalls soviel, daß solche Verwendung des Goldes zur architektonischen Verzierung in Uebung war. Die dünnen Goldbleche schnitt man dann in Fäden, welche in Gewänder und andere Stoffe eingewebt wurden (Ps 45, 14; Jud 10, 21; Sir 45, 13); oder man faßte Edelsteine in solchen Golddraht (Ex 28, 11, 13f. 25).

3. Das **Silber** (כֶּסֶף) erhielten die Israeliten auf demselben Wege wie das Gold: durch die Phönizier. Für diese war Tartessus, beziehungsweise die spanischen Bergwerke die Hauptfundstätte (Jer 10, 6; Hes 27, 12); Plinius berichtet, daß die Phönizier von ihrer ersten Fahrt nach Spanien so viel Silber mitgebracht hätten, daß ihre Schiffe es nicht fassen konnten, und sie deswegen silberne Anker anfertigten. Nach Strabo XVI, 784 fand man auch im Lande der Nabatäer Silber. Leider erfahren wir nicht woher nach der Meinung der Legende Salomo seine fabelhaften Mengen Silbers bekam, das unter ihm wie Steine geachtet wurde (1 Kg 10, 27). Die Verwendung des Silbers entsprach ganz der des Goldes. Es ist in Barren und Ringen Zahlungsmittel (Gen 23, 16; 42, 25. 28; 1 Sa 9, 8 u. a.). Gefäße aller Art und Schmuck verfertigte man wie aus Gold so auch aus Silber (Gen 44. 2 u. ö.). Zum Schmuck der Stiftshütte fand es nach der Tradition ebenfalls ausgiebige Verwendung, doch so, daß nur die Gegenstände geringerer Heiligkeit von Silber waren (Ex 28, 27f.; über das Silber im Tempel vgl. I Chr 23, 14; 30, 47). Auch musikalische Instrumente (Trompeten) aus Silber werden gelegentlich genannt (Nu 10, 2). Das Wertverhältnis des Silbers zum Gold war im Altertum durchaus festgelegt; es war in Palästina dasselbe wie in ganz Vorderasien, nämlich $1 : 13^1/_2$.

4. Das **Kupfer** und seine Legierungen, die **Bronce** (נְחֹשֶׁת), war für das ganze Altertum weitaus das wichtigste Metall. Es kam zwar wie das Eisen nur höchst selten in den in Betracht kommenden Ländern gediegen vor. Es mußte vielmehr ebenfalls erst verhüttet werden. Aber es war für das Altertum leichter zu verarbeiten als das Eisen, ließ sich flüssig machen und gießen, was man beim Eisen nicht konnte. Bei dem Hüttenprozeß und dem Schmelzen des Kupfers für den Guß machte man von selbst die Erfahrung, daß gewisse Legierungen, namentlich die Verbindung mit Zinn, die Bronce (Luther: Erz, ehern) eine Härte besaßen, die der des Stahls nur wenig nachgab.

Das Kupfer ist im Orient seit uralter Zeit bekannt. Daß schon König Snefru die großen Kupferminen auf der Sinaihalbinsel anlegte, ist oben erwähnt. Schon im Grab des Mena, der herkömmlicherweise als der erste König Ägyptens betrachtet wird (ca. 2500 vor Chr.), hat man kupferne Gegenstände gefunden. Im 15. Jahrhundert v. Chr. bekamen dann die Ägypter Kupfer auch aus Alašia, das mit großer Wahrscheinlichkeit Cypern gleichzusetzen ist. Ebenso alt ist die Bekanntschaft der Babylonier mit dem Kupfer; die in Tello gefundenen Kupfergeräte gehören einer Zeit vor 2500 v. Chr. an. Die Assyrer bezogen ihr Kupfer resp. Bronce letztlich aus Armenien. Daß unter diesen Umständen die Bewohner Kanaans lang vor der Ansiedelung der Israeliten das Kupfer kannten, ist selbstverständlich. Über die alten Kupfergruben in Libanon s. oben. In späterer Zeit grub man in Phenon in Edom Kupfer (Euseb. et Hieron. Onom. Sacra, ed. Lagarde, 299, 85; 123, 9). Die Kupferfunde aus Tell el-Hasi (wahrscheinlich das alte Lachisch) setzt ihr Finder, Flinders Petrie, nach der Fundstelle in die Amoriterzeit ca. 1500 v. Chr.; eigentliche Bronce, d. h. die Mischung von Kupfer und Zinn, erscheint nach ihm von 1250 an und wird nach 800 v. Chr. immer mehr durch das Eisen verdrängt. Dazu stimmt, daß der Philister Goliath broncene Waffen und nur eine eiserne Speerspitze hat (1 Sa

17, 5; s. u.), ebenso die Angabe, daß die Israeliten in Jericho kupferne und eherne Gefäße erbeuteten (Jos 6, 24). Das Material holten die Phönizier aus Cypern, dem Hauptfundort von Kupfer, das hiernach als „Kyprisches Erz" schlechtweg, aes cyprium — daher Kupfer — bezeichnet wird.

Die israelitische Sage verlegt die Erfindung der Bearbeitung von Eisen und Kupfer in die Anfänge der Menschheit (Gen 4, 22). Daß diese Kunst jedoch bei den Israeliten nicht so sehr früh heimisch gewesen, beweist der Umstand, daß Salomo für seine Broncearbeiten für den Tempel keine israelitischen Künstler zur Verfügung hatte, sondern sich Hiram aus Tyrus kommen lassen mußte (1 Kg 7, 13 ff.). Die Phönizier waren also noch Israels Lehrmeister und die Israeliten noch nicht sonderlich in dieser Kunst geübt. Das soll natürlich nicht heißen, daß die Israeliten die Bearbeitung der Bronce noch gar nicht verstanden; aber zu großen und künstlerischen Leistungen waren sie noch nicht im stand. In diesem Zusammenhang ist die Notiz von Interesse (1 Sa 13, 19 ff.), daß zur Zeit der Philisterherrschaft in ganz Israel gar kein Schmied war und daß die Israeliten, wenn sie die Pflugschaar, den Karst u. s. w. schärfen wollten, zu den Philistern hinabgehen mußten. Das erklärt der Erzähler so, daß die Philister alle Schmiede aus dem Lande weggeführt hätten, aus Furcht, die Israeliten könnten sich Waffen schmieden. Der historische Kern dabei dürfte eben der sein, daß die Israeliten zu jener Zeit in diesem Stück noch ziemlich von ihren Nachbaren abhängig waren. Das ist natürlich in der späteren Zeit ganz anders geworden.

Zahlreiche Gegenstände finden wir aus Bronce hergestellt. Vor allem die Waffen, Bogen, Spieß und Schild, Beinschienen ꝛc. waren aus Bronce (2 Sa 21, 16; 22, 35), allerlei Haus- und Küchengeräte, wie die entsprechenden Geräte des Tempels zeigen, Handspiegel (Ex 38, 8; Hi 37, 18), Ketten u. dgl. (Ri 16, 21 נְחֻשְׁתַּיִם; 2 Sa 3, 34; 2 Kg 25, 7), die Cymbeln (2 Sa 6, 5; 1 Chr 13, 8 ff.; 1 Mak 4, 54; Joseph. Ant. VII, 12, 3; 1 Ko 13, 1). Ehern waren Thüren und Riegel (Dt 33, 25; Ps 107, 16; Jes 45, 2; 1 Kg 4, 13), ehern das Gottesbild des Nehuschtan (Nu 21, 9 ff.), ehern nach der Legende in der Stiftshütte (wie beim Tempel) die Geräte des Vorhofs, Schaufeln, Becken, Töpfe, Pfannen, Gabeln, ferner die Säulen, Füße und Ringe der Umfassung des Vorhofs (Ex 38, 1 ff.), der Altar, das Meer, die Säulen Jakhin und Boas, die Wasserbecken ꝛc. im Tempel (1 Kg 7, 13—46). Da Kupfer in seinen Legierungen mit anderen Metallen nicht hämmerbar ist, mußten alle broncenen Sachen durch den Guß hergestellt werden. Dann wurden sie geglättet und glänzend gerieben (מֹרָט 1 Kg 7, 45; מָרוּק 2 Chr 4, 16, vgl. נְחֹשֶׁת קָלָל Ez 1, 7). Durch Glühen reinigte man das Erz vom Rost (הֶלְאָה Ez 24, 6. 11. 12) und von levitischer Verunreinigung (Nu 31, 22).

In der Bildersprache ist viel vom Erz die Rede, dem Symbol der Härte und Festigkeit. Wenn der Himmel monatelang keinen Regen giebt, scheint es, wie wenn er ehern wäre, so daß kein Regen das eherne Gewölbe durchdringen kann (Dt 28, 23). Wenn infolge der Sünde des Volks der Boden seinen Ertrag weigert, so heißt es, daß die Erde wie Erz ist (Le 26, 10). Die Knochen des Behemoth, dieses Wundertieres, sind „eherne" Röhren (Hi 40, 18); das trotzige freche Israel hat eine „eherne" Stirne (Jes 48, 4). Umgekehrt fragt Hiob unmutig in seinen Klagen: „ist denn mein Leib aus Erz", daß er alles das ertragen könnte? (Hi 6, 12). Doch gilt später das Eisen als noch härter und fester denn Erz; das eherne Reich, das dritte, bei Daniel steht hinter dem eisernen, dem vierten, an Festigkeit zurück (Da 2, 39 f.).

5. Eisen. Im ganzen vorderen Orient finden wir, daß die Bearbeitung des Eisens bedeutend jüngeren Datums ist, als der Gebrauch des Erzes. Die Ägypter zwar haben das Eisen schon außerordentlich frühe gekannt; in der großen Pyramide von Gizeh (Erbauer Chufu-Cheops, 4. Dynastie, ca. 2500 v. Chr.) hat man bearbeitetes Eisen gefunden (Verh. d. intern. Orientalistenkongresses 1874, S. 396 f.). Dagegen scheint in Babylonien und Assyrien die Bearbeitung des Eisens bedeutend später erst geübt worden zu sein. Wenn noch im 9. Jahrhundert v. Chr. eherne Äxte erwähnt werden, so zeigt das, daß das Eisen die Bronce noch nicht verdrängt hat. In Syrien und Palästina ist das Eisen schon frühzeitig in ausgedehntem Gebrauch; Kanaaniter und Philister verstanden sich schon vor der Ansiedelung der Israeliten auf Bearbeitung des Eisens. Das mag damit zusammenhängen, daß man Eisen im eigenen Land gewann, in den Eisengruben des Libanon (s. o.). Nach Hommel kam die erste Kenntnis des Eisens von Babylon zu den Kanaanitern. Bekannt ist aus dem alten Testament die große Rolle, welche die eisernen, d. h. mit eisernen Platten beschlagenen Kriegswagen der Kanaaniter und Philister spielten; den Israeliten waren sie ein Gegenstand des größten Schreckens (Jos 17, 16;

Ri 4, 3). Auch die ägyptischen Inschriften erwähnen dieselben. Sie sind zu den Kanaanitern der Ebene entweder von den Nordsyriern und Hethitern, worauf eben der Eisenbeschlag hinweist, oder von den Ägyptern gekommen (vgl. Zimmen in ZdPV XIII, 134). Auch sonst verwendete man Eisen zu Waffen, wenn auch seltener als Erz; Goliaths Rüstung, Schild 2c. ist ehern, nur die Spitze seines Speeres ist eisern (1 Sa 17, 7). Des weiteren hat Bliß in der vierten Schicht der Ruinenstätte der Tell el-Hasī, die er in die Zeit von ca. 1100 v. Chr. verlegt, eiserne Gegenstände gefunden (Bliß, A Mound of Many Cities S. 135). Endlich sei noch erwähnt, daß Ramman-nirari III. (810—782 v. Chr.) aus Aram-Damaskus neben 3000 Talenten Kupfers auch 5000 Talente Eisen als Tribut erhielt. Eisen war also damals in Menge in Syrien; es galt aber auch noch als etwas verhältnismäßig wertvolles.

Die israelitische Sage, die allerdings wohl von den Kanaanitern übernommen ist, verlegt die Erfindung der Kunst, Eisen zu bearbeiten, in die Urzeit des Menschengeschlechts (Gen 4, 22). In Wirklichkeit stammt die Kenntnis des Eisens bei den Israeliten natürlich ebenfalls von den Kanaanitern. Wie frühe das Eisen bei den Hebräern die Bronce verdrängt oder doch wenigstens neben ihr allgemeine Verbreitung gefunden hat, ist sehr schwer zu sagen, denn in alten Schriftstücken wird es sehr selten genannt. In der Davidgeschichte ist einmal von eisernen Picken und Äxten die Rede (2 Sa 12, 31); die Art und Weise, wie eben ausdrücklich gesagt wird, daß es eiserne Äxte waren, läßt schließen, daß nach der Ansicht des Erzählers — also auch zu seiner Zeit — neben den eisernen auch noch eherne Äxte 2c. im Gebrauch waren. Der Erwähnung wert ist, daß nach der Tradition kein eisernes Instrument bei Salomos Tempelbau angewendet wurde (1 Kg 6, 5). Der Chronist redet natürlich unbefangen von dem vielen Eisen, das beim Tempel verwendet worden sei und von den geschickten Eisenarbeitern Salomos (1 Chr 22, 3; 2 Chr 2, 6). Amos sodann redet von Dreschschlitten mit eisernen Schneiden (Am 1, 3); und der Verfasser der Notiz 1 Sa 13, 20 denkt sich wohl auch Pflug, Karst und die übrigen landwirtschaftlichen Geräte aus Eisen gefertigt — aber er gehört doch wohl einer spätern Zeit an. Erst von der deuteronomischen Zeit ab werden die Erwähnungen des Eisens häufiger. Dt 27, 5 setzt voraus, daß die Instrumente zur Steinbearbeitung im allgemeinen eisern sind, denn an den Gegensatz zu ehernen Werkzeugen ist hier nicht gedacht. Sachlich ist das Verbot viel älter, aber von der Formulierung wissen wir das leider nicht, sonst hätten wir ein Zeugnis für verhältnismäßig frühen Gebrauch des Eisens. Dasselbe gilt von von Dt 19, 5. Jetzt werden auch die Eisenöfen (כּוּר הַבַּרְזֶל) mehrfach erwähnt (Jer 11, 4; Dt 4, 20; 1 Kg 8, 51 Dt). Natürlich darf nun daraus nicht ohne weiteres geschlossen werden, daß in vordeuteronomischer Zeit das Eisen bei den Israeliten ganz selten war; das wird schon durch die Thatsache ausgeschlossen, daß die Lehrmeister der Israeliten, die Kanaaniter, es vielfach gebrauchten. Nur so viel kann man konstatieren, daß noch zur Zeit eines David und Salomo die Bronce weit überwog, während sie in deuteronomischer Zeit schon ganz in den Hintergrund gedrängt ist. Genaueres läßt sich nicht ausmachen. In späterer Zeit ist dann von eisernen Gegenständen sehr häufig die Rede. Die Eisenarbeiter (חָרָשֵׁי הַבַּרְזֶל) verfertigten eiserne Äxte und Beile (Dt 19, 5; 2 Kg 6, 5), Hämmer und Meisel (1 Kg 6, 7), Nägel für Thüren und Klammern (1 Chr 22, 3), Riegel für Thore (Jes 45, 2; Ps 107, 16), Griffel und Stifte zum Schreiben (Jer 17, 1; Hi 19, 24), Pfannen und sonstige Küchengeräte (Hes 4, 3), Hacken und Harpunen für die Jäger (Hi 40, 31), Ketten und Fesseln (Ps 105, 18; 107, 10; Da 4, 12), Pflugschar, beziehungsweise Messer für Dreschschlitten (Am 1, 3; 1 Sa 13, 20), Karst, Ochsenstachel und andere landwirtschaftliche Geräte (Nu 35, 16; 1 Sa 13, 20), aber auch Götterbilder (Jes 44, 12; Da 5, 4. 23), und vor allem natürlich Messer, Schwert und Speer (1 Sa 13, 20; 17, 7), und Rüstungen: Harnische, Helme, Schilde (Hi 20, 24; 1 Mak 6, 35; Apk 9, 9). Ob die מַסְגֵּרִים, welche Jer 24, 1; 29, 2; 2 Kg 24, 14 neben den Schmieden (חָרָשׁ) als Handwerker genannt werden und gewöhnlich als „Schlosser" gedeutet werden, es speziell mit der Bearbeitung von Eisen zu thun gehabt haben, ist möglich, aber nicht sicher auszumachen.

Man konnte das Eisen nur schmieden (לָטַשׁ), nicht flüssig machen und gießen; die Herstellung des Gußeisens ist eine junge Erfindung. Die oben erwähnten Eisenöfen sind also solche Öfen, in denen die Eisenerze geschmolzen und das Eisen gewonnen wurde. Man darf sie sich nach Art der noch jetzt im Kesrawān üblichen Eisenöfen denken. Dieselben sind aus gewöhnlichen Bruchsteinen in konischer Form erbaut, unten 1 m oben, 0,35 m im Durchmesser weit, 3 m hoch. Sie sind mit Lehm verschmiert. Wechselsweise werden Holzkohlen und Eisenerz eingefüllt; Blasebälge erhalten das Feuer in Glut. So gewinnt

man binnen 12 Stunden etwa 30 kg halb rohes, halb gefrischtes Eisen, das schließlich beim Frischprozeß ca. 15 kg vortreffliches Eisen ergiebt ,— freilich bei einem enormen Kohlen- und Holzverbrauch. — Die vielfach verbreitete Annahme, daß die Israeliten es verstanden, das Eisen zu Stahl zu härten, ist irrig. Daß פְּלָדֹת (Nah 2, 4) Stahl bedeutet, ist nicht zu belegen. Vielleicht ist der Text verdorben (vgl. T. K. Cheyne in Enc. Bibl. unter Iron).

Mannigfach ist auch beim Eisen die Verwendung zu Bildern von seiten der hebräischen Schriftsteller. Eiserne Hörner versinnbildlichen die unwiderstehliche zerstörende Kraft (1 Kg 22, 11; Mi 4, 13), eiserne Zähne ebenso (Dan 7, 7); das vierte „eiserne" Reich Daniels ist dasjenige, das alle anderen Reiche zerschmettert, „wie Eisen alles zertrümmert und in Stücke schlägt" (Da 2, 40). Knechtschaft wird durch ein eisernes Joch (Dt 28, 48), hartes Regiment durch ein eisernes Scepter (Ps 2, 9), unüberwindliche Hindernisse durch einen eisernen Wall (2 Mak 11, 9) bildlich dargestellt. Will der Prophet Israels Knechtschaft in der Gefangenschaft durch Babel schildern, so redet er vom „eisernen Joch" (Dt 28, 48; Jer 28, 13, 14); will er Israels Halsstarrigkeit gegen Jahwe kennzeichnen, so redet er davon, daß Israel eine eiserne Sehne in seinem Nacken hat (Jes 48, 4). Elend und Unglück ist ein „Gefangensein in Eisen" (Ps 107, 10), und in Ägyptenland war Israel wie im „Eisenofen" (Dt 4, 20). Das Sprichwort aber sagt: „Eisen wird durch Eisen geschärft; also wird ein Mann geschärft durch die Worte seines Freundes" (Pr 27, 17 nach der Emendation des Textes durch Grätz, Monatsschrift f. d. Jud. 1884, S. 424).

6. Das Zinn (בְּדִיל, *κασσίτερος*, plumbum album) wird im AT zwar in der Aufzählung der Metalle, aus denen Gefäße und Geräte verfertigt werden, mit genannt (Nu 31, 22; Hes 22, 18. 20), dagegen wird uns über die selbstständige Verwendung desselben nichts gesagt. Es scheint für sich allein sehr selten Verwendung gefunden zu haben. Ein einziges Mal ist davon die Rede, daß das Senkloth, das gewöhnlich aus Blei gefertigt wird, aus Zinn ist (הָאֶבֶן הַבְּדִיל Sach 4, 10). Gewöhnlich wird es wohl als Zusatz zu anderen Metallen, besonders zum Kupfer benützt worden sein (Hes 22, 18. 20). Derselbe Name בְּדִיל bezeichnet aber offenbar auch die unedeln Bestandteile des Silbererzes, die Bleibestandteile, die durch das Schmelzen ausgeschieden werden (Jer 1, 25). — Die junge Tradition weiß zu erzählen, daß die Israeliten schon von den Midianitern zinnerne Geräte erbeuteten (Nu 31, 22), aber man sieht ganz deutlich, daß die ganze, vollständige Aufzählung der Metalle hier nur des sich anschließenden Gesetzes wegen gegeben wird. — Ihr Zinn haben die Israeliten von den Phöniziern erhalten. Diese selbst haben es nach Ezechiel (27, 12) aus Tarsis sich geholt.

7. Das Blei (עֹפֶרֶת, *μόλυβος*, *μόλυβδος*, plumbum) ist im AT verhältnismäßig selten erwähnt, obwohl es den Hebräern schon frühzeitig bekannt war. Auch dieses Metall kam durch die Phönizier auf den palästinensischen Markt. Nach Ezechiel (27, 12) brachten diese es von ihren Tarsisfahrten mit; auch Plinius bestätigt, daß Blei in Spanien gewonnen wird (Hist. nat. III, 7). Nach demselben war übrigens der Hauptfundort für Zinn und Blei die Zinninseln, Cassiterides, worunter die Küstengegend der Landschaft Cornwallis zu verstehen ist, noch heute der Haupterzeugnisort von Zinn und Blei in Europa (Plin. Hist. nat. IV, 36; VII, 57). — Im AT wird das Blei neben Erz und Eisen als unedles Metall erwähnt (Jer 6, 28 f.); in der vollständig sein wollenden Aufzählung der Metalle Nu 31, 22 fehlt es nicht, es wird als letztes genannt. Seine Schwere ist den Hebräern wohl bekannt (Ex 15, 10; Sir 22, 17); eine schwere Bleiplatte ist zum Verschluß eines Gefäßes geeignet (Sach 5, 7. 9). Ebenso wird Blei wegen seiner Schwere verwendet zum Loth der Zimmerleute und Maurer (אֲנָךְ, Am 7, 7 f.), und zum Senkloth der Schiffer (AG 27, 28). Bleierne Tafeln dienten zum Schreiben in besonderen Fällen, wo es sich um eine lange Zeiten überdauernde Niederschrift handelte (Hi 19, 23 f.); vgl. zu dem Gebrauch von bleiernen Schreibtafeln auch die Angabe von Plinius (Hist. nat. XIII, 11) und Pausanias (IX, 31, 4, Hesiods Werke auf bleiernen Tafeln eingraviert). Die angeführte Hiobstelle wird übrigens (was weniger wahrscheinlich ist) auch so erklärt, daß die mit Eisengriffel in den Felsen eingegrabenen Buchstaben mit Blei ausgegossen wurden. Endlich wurde das Blei als Zusatz zu gewissen Legierungen verwendet, wie man wohl aus Hes. 22, 18—22 schließen darf. Doch kann hier auch auf einen anderen Gebrauch des Bleis Bezug genommen sein. Vor Bekanntwerden des Quecksilbers verwendete man nach Plinius (Hist. nat. XXXII, 31) das Blei zur Reinigung des Silbers von anderen mineralischen Bestandteilen. Auf dieses Verfahren spielt Jeremia an (6, 29), wenn er die Verderbnis des

Volks bildlich so schildert, daß das Zusammenschmelzen von Silber und Blei vergeblich war: „die Schlechten ließen sich nicht abscheiden".

8. Der Spießglanz (פּוּךְ; nachbiblisch כָּחַל, vgl. arab. kohl; *στίβι, στίμμι*; stibium, antimonium) kam bei den Hebräern zur Verwendung bei der Herstellung eines Pulvers, das mit etwas Öl befeuchtet von den Frauen als Schminke benutzt wurde. Wie noch die heutigen Orientalinnen, sowohl in Ägypten als in Palästina, Syrien und Arabien, reich wie arm es lieben, die Augenlieder und Augenbrauen mit dieser schwarzen Pasta zu schminken, so galt dies auch schon bei den Hebräerinnen für fein, wenn auch in alter Zeit die Sitte nicht so allgemein gewesen zu sein scheint, ja vielleicht noch zur Zeit eines Jeremia von ehrbaren Frauen verschmäht wurde (Jer 4, 30; vgl. 23, 40 und Joseph. Bell. jud. IV, 9, 10). Doch deutet der Name „Schminkbüchschen" von Hiobs dritter Tochter darauf hin, daß damals der Gebrauch von Schminke als vornehme Sitte galt, vielleicht auch allgemein war (Hi 42, 14). Die Sitte wie das Material wird von Phönizien gekommen sein; die sidonische Königstochter Isebel liebt es, sich so zu schminken (2 Kg 9, 30). Der Zweck ist, die Augen größer und glänzender erscheinen zu lassen. Der Stoff, mit dem man sich schminkte, war, wie erwähnt, Spießglanz. Übrigens war dieser (ägypt. mestem, daher *στίμμι*) im alten Ägypten ein sehr kostbarer Gegenstand, der von den entlegensten Ländern bezogen werden mußte und sehr selten war. Dies war in Palästina natürlich ebenso. Deshalb wurden vielfach zur Herstellung der Schminke Surrogate für den Spießglanz benützt, bis herunter zum Ruß der Öllampe. Es ist deshalb das hebräische Wort פּוּךְ nicht ohne weiteres als Bezeichnung des Stibiums zu deuten; es wird vielmehr offenbar für diese Augenschminke überhaupt verwendet, ohne Rücksicht auf das Material, aus welchem sie verfertigt ist. Vgl. Juvenal, Sat. II, 93; Plinius, Hist. nat. XXX, 34; Epist. VI, 2; ferner Wilkinson, Ancient Egypt II, S. 348; Ermann, Ägypten 315; Hille in ZdmG 1851, S. 236 ff.; für Arabien vgl. Doughty, Arab. Des. I, 585; für das moderne Ägypten Lane, Sitten und Gebr. ꝛc., deutsche Ausgabe I, S. 25. 35; III, S. 169. — Von dem schwarzen Pulver פּוּךְ hat der offenbar schwarzglänzende Stein פּוּךְ (1 Chr 29, 2, wenn nicht נֹפֶךְ = *ἄνθραξ*, Rubin, zu lesen ist) seinen Namen. Bildlich verwendet — ebenfalls wegen der schwarzen Farbe — ist der Spießglanz in der Schilderung des neuen Jerusalem bei Deuterojesaia (54, 11): „ich will deine Steine in Spießglanz lagern", daß sie glänzen sollen wie mit schwarzem Stibium geschminkte Frauenaugen. Ob darin eine Anspielung auf den schwarzen Asphalt-Mörtel liegt, der bei den Bauten des alten Jerusalem verwendet wurde (so Guthe, ThLZ 1892, S. 26), läßt sich nicht ausmachen. Die Fortsetzung „ich will dich gründen mit Sapphiren" legt vielmehr die von Ewald, Wellhausen u. a. vorgeschlagene Korrektur von פּוּךְ in נֹפֶךְ (nach LXX) nahe: „ich will deine Grundfesten mit Rubinen legen".

9. Elektron. In drei Stellen bei Ezechiel (1, 4. 27; 8, 2) wird ein Stoff Namens חַשְׁמַל genannt, ein Wort, das schon von Brugsch u. a. wohl mit Recht in Verbindung mit dem ägyptischen hesmen gebracht wird. Die Bedeutung letzteren Wortes scheint aber strittig zu sein, bald wird es mit Bronce, bald mit dem Metall Elektron gleichgesetzt. Das hebräische חַשְׁמַל wird in LXX mit *ἤλεκτρον*, in Vulg. mit electrum wiedergegeben. Dementsprechend haben die meisten Erklärer (vgl. z. B. Smend z. d. St.) darunter das Elektron der Alten verstanden, mit welchen Namen diese nicht bloß den Bernstein, sondern auch ein Metall bezeichnen; vgl. z. B. Sophokles, Antig. 1036—1038, wo Elektron von Sardes und indisches Gold nebeneinander stehen. Hier ist offenbar damit das Gemenge gemeint, das sonst als *λευκὸς χρυσός* oder aes album bezeichnet wird. Dasselbe ist eine Mischung von Gold und Silber. Diese Mischung wird da und dort als natürliche gefunden, z. B. in Lydien eine Mischung von 4 Teilen Gold und 1 Teil Silber, in Sibirien eine solche von 64 Teilen Gold und 36 Teilen Silber. Übrigens wird dieses Silbergold auch künstlich hergestellt (Plinius, Hist. nat. IX, 65; XXXIII, 23). Nach den oben angeführten Stellen bei Ezechiel zeichnet sich dieses חַשְׁמַל durch besonderen Glanz aus. Neuerdings wird aber diese ganze Deutung von Ridgeway (Encycl. Biblica I, 134 ff.) stark bestritten. Nach ihm ist der Gebrauch des Namens *ἤλεκτρον* für eine metallische Substanz bei den Alten ein ganz ausnahmsweiser, bei Sophokles eigentlich willkürlicher, beziehungsweise bildlicher, und das Wort bezeichnet bei den Alten nichts anderes als den Bernstein. Der dunkle rote Bernstein findet sich u. a. auch im Libanon, mußte also den Phöniziern frühe bekannt sein, der helle gelbe Bernstein des baltischen Meeres und der Nordsee konnte nach Ridgeway in Palästina gut im 6. Jahrhundert v. Chr. bekannt sein. Die helle Farbe, in den Augen der Alten das Charakteristische des „weißen" Silbergolds im Vergleich zum „roten" Gold, konnte einen Dichter und andere veranlassen, meint Ridge-

way, gelegentlich einmal jenes als ἤλεκτρον zu bezeichnen. Bei Ezechiel aber ist unter חַשְׁמַל der gelbe Bernstein zu verstehen. So lange aber die Bekanntschaft der Hebräer mit dem gelben Bernstein für das 6. Jahrhundert nicht irgendwie wahrscheinlich gemacht werden kann — die vermeintlichen Funde in Tell Zakarja haben sich als Täuschung herausgestellt, s. Pal. Expl. Fund Quart Statem. 1899, S. 107 —, wird man die Deutung von חַשְׁמַל auf Silbergold doch wohl vorziehen.

10. Auch das **Korinthische Erz** (aes Corinthium, Glanzerz) wird nach vielen Erklärern im A und NT erwähnt. Es ist eine Legierung von Gold, Silber und Kupfer, die je nach dem Vorwiegen des Silbers oder Goldes in einer weißglänzenden, einer goldfarbigen und einer in der Mitte stehenden Farbe hergestellt wurde. Dieses korinthische Erz wurde im Altertum sehr hoch geschätzt; es fand seine Verwendung besonders zu Bildwerken, aber auch zu Gefäßen, Leuchtern und anderen Geräten (Plinius, Hist. nat. IX, 65; XXXIV, 3; XXXVII, 12; Josephus, Vita 13). Als solches Korinthische Erz wird vielfach das χαλκολίβανον erklärt, mit welchem in der Apokalypse (1, 15; 2, 18) die Füße des Menschensohns verglichen werden. Der erste Teil des Worts scheint dafür zu sprechen. Andere deuten das Wort auf das oben (Nr. 9) erwähnte aes album, Silbergold. — Endlich ist zweimal im AT (Hes 1, 7; Da 10, 6) von einem „glänzenden Erz“ (נְחֹשֶׁת קָלָל) die Rede; die Füße der Cherubim beziehungsweise die Arme Michaels werden damit verglichen. Der Ausdruck wie der besondere Glanz dieser Erzmischung würde zum Korinthischen Erz passen. Mit diesem נְחֹשֶׁת קָלָל darf das „feine Glanzerz“ (נְחֹשֶׁת מֻצְהָב טוֹבָה) zusammengestellt werden, aus welchen zwei Gefäße „so kostbar wie Gold“ für den nachexilischen Tempel angefertigt waren (Esr 8, 27). Der Syrer hat wohl mit Recht hier an das Korinthische Erz gedacht. Jedenfalls handelt es sich in allen diesen Fällen um eine ähnliche Legierung von Kupfer, die feiner, glänzender und wertvoller als das gewöhnliche Erz ist. **Benzinger.**

Metaphrastes s. Symeon Metaphrastes.

Meth s. Stiefel Esaias.

Methodismus (abgesehen vom amerikanischen, vgl. den folgenden Art. in Bd XIII.) J. H. Rigg, Methodism (The Encyclopaedia Britannica, 9. edition, XVI, 185—195, Edinburgh 1883; H. S. Skeats, A history of the free churches of England from 1688—1851, sec. ed. London 1869; J. H. Blunt, Dictionary of sects, heresies, ecclesiastical parties etc., New edition, London 1891; Dictionary of national biography ed. by L. Stephen (vol. I bis XXVI) and S. Lee (vol. XXII—fin.), 63 vols und 3 Supplementbände, London 1885 bis 1901 (im Folgenden: DNB); F. Makower, Die Verfassung der Kirche von England, Berlin 1894.

J. G. Burckhardt [deutscher Prediger an der Savoy-Gemeinde in London, ein Verehrer J. Wesleys], Vollständige Geschichte der Methodisten in England aus glaubwürdigen Quellen, 2 Bde, Nürnberg 1795; L. S. Jacoby [bischöflich-methodistischer Prediger in Bremen, gest. 1874], Handbuch des Methodismus, enthaltend die Geschichte, Lehre, das Kirchenregiment und eigentümliche Gebräuche desselben [1. Aufl. 1853], 2. Aufl., Bremen 1855; A. Stevens, The history of the religious movement of the 18. century, called Methodism, 3 vols, New-York s. a. (vol. II 11. Tausend 1859); G. Smith, History of Wesleyan Methodism, 3 vols, London 1857—1861; L. S. Jacoby, Geschichte des Methodismus, seiner Entstehung und Ausbreitung in den verschiedenen Teilen der Erde, 2 Tle., Bremen 1870 (dies Buch war die Hauptgrundlage des A. in der 2. Aufl. dieser Encyklopädie); J. M. Buckley, A history of Methodists in the United States (American Church History Series V) New-York 1896.

J. Stoughton, Religion in England under Queen Anne and the Georges (1702—1800), 2 vols, London 1878 (vgl. Bd X, 680, 57—62); Ch. J. Abbey and J. H. Overton, The english church in the 18. century, 2 vols, London 1878; W. E. H. Lecky, A history of England in the 18. century, 6 vols 1878—1890 (deutsch von F. Löwe, Leipzig und Heidelberg 1879 ff.; im engl. Original 1. Aufl. II, 521—642 ein Kapitel „The religious revival“ mit einem glänzenden Abschnitt über den Methodismus S. 549—634; in der 4. Aufl. steht nach Bauer S. 11 dies Kapitel im Anfang des dritten Bandes; separat deutsch: W. E. H. Lecky, Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus. Aus dem Engl. von F. Löwe, Leipzig und Heidelberg 1880); J. Woodward, Bericht von dem Ursprung und Fortgang der gottseligen Gesellschaften in der Stadt London u. s. w., in englischer Sprache herausgeg. . . . und zum zweyten mahl gedruckt in London A. 1698, nun in deutscher Sprache herausgeg., Nebst einer Vorrede D. E. Jablonskis, Berlin 1700; DNB, William Law (XXXII 1892, S. 236a—240a); J. H. Overton, William Law, Nonjuror and Mystic, London 1881.

Samuel Wesley (1662—25 April 1735; DNB LX, 1899 S. 314a—318a): L. Tyerman, The life and times of the Rev. Samuel Wesley, M.A., rector of Epworth and father of

the Revs John and Charles Wesley, London 1866 (in der Göttinger Universitätsbibliothek vorhanden); J. Kirk, The mother of the Wesleys (gest. 23. Juli 1749), London 1864; G. J. Stevenson, Memorials of the Wesley-Family, Edinburgh 1870.

John (17. Juni 1703—2. März 1791, DNB LX, 1899 S. 303a—314a) und Charles Wesley (18. Dezember 1707—29. März 1788, DNB LX, 298a—302a): R. Green, Wesley-biography, containing an exact account of all the publications, issued by John and Charles Wesley, arranged in chronological order, London 1896; J. and Ch. Wesley, Poetical works. New and complete edition . . . collected and arranged by G. Osborn, 13 vols, London 1868—72; J. Wesley, Prose Works, von ihm selbst gesammelt, 32 vols 12°, Bristol 1771—74; ed. T. Jackson, 14 vols, 1829—31 und seitdem oft (daraus separat: J. Wesley, Journals, with introductory essay by T. Jackson, 4 vols, oft aufgelegt, im Folgenden citiert nach einer die Seitenzahlen der „Works“ [vol. I—IV] bietenden Ausgabe, London 1901; Sermons on several occasions, 3 vols [= Works vol. V—VII], London s. a., vol. I: fifthy-three discourses, published in four volumes in the year 1771); J. Wesley, Explanatory notes upon the New Testament, 1755 [nach Tyerman, J. W. II, 226] mit Vorrede vom 4. Jan. 1754 (Stereotyp-Ausgabe, London s. a.); J. Hampson [ein Gegner J. Wesleys; vgl. Jacoby, Geschichte I, 164], Memoirs of the late Rev. J. Wesley with a review of his life and writings and a history of Methodism from its commencement in 1729 to 1790, 3 vols 12°, Sunderland 1791 (deutsch: J. Hampsons Leben J. Wesleys u. s. w., herausgeg. von A. H. Niemeyer, 2 Bde, Halle 1793); J. Whitehead, The life of the Rev. J. Wesley, 2 vols, London 1793—96 [ein von den Parteitendenzen im Methodismus beeinflußtes, aber auf Wesleys Nachlaß ruhendes Werk]; R. Southey, [der bekannte romantische Dichter, gest. 1843], Life of J. Wesley, London 1820, 3. Aufl. 1858 (deutsch: R. Southey, J. Wesleys Leben nach dem Englischen von F. A. Krummacher, 2 Tle, Hamburg 1827—28); R. Watson, Observations on Southeys Life of Wesley, London 1820 [methodistische Gegenschrift gegen Southey]; H. Moore, The life of the Rev. J. Wesley, London 1824 [vielfach ein Nachdruck Whiteheads, aber auf eigenen Erinnerungen und eigener Einsicht in die Quellen beruhend; für mehr als vierzig Jahre das auf methodistischer Seite meistgeschätzte Werk]; R. Watson, Life of J. Wesley, London 1831, kurz, mehr populär (deutsch: R. Watson, Das Leben J. Wesleys nebst einer Schilderung des Methodismus u. seiner Anhänger u. s. w. Mit einem Vorwort von L. Bonnet, Frankfurt a. M. 1839); M Lelièvre [französischer Wesleyaner], J. Wesley, sa vie et son oeuvre, Paris 1868, 3. édition 1891 (englisch von A. J. French, London 1871, italienisch von F. Sciarelli; wissenschaftlich zuverlässig, ohne Schwerfälligkeit und Breite, in der neuesten Auflage sehr zu empfehlen); J. Tyerman, The life and times of the Rev. John Wesley etc., 3 vols, London 1870—1, 4. ed. 1877 [das von methodistischer Seite stammende gelehrte Hauptwerk; vergriffen, aber vorhanden in Göttingen und in der Kgl. Bibliothek in Berlin; im Folgenden einfach als Tyerman citiert]; Julia Wedgwood, J. Wesley and the evangelical reaction of the 18. century, London 1870 [feinsinnig und mit Recht geschätzt]; L. Tyerman, The Oxford Methodists, London 1873; J. H. Rigg, The churchmanship of John Wesley and the relations of Wesleyan Methodism to the church of England (1879), new and revised edition, London s. a. [1887; sehr lehrreich]; J. H. Rigg, The living Wesley, sec. ed. London 1891 [neben Tyerman für das Verständnis J. Wesleys unentbehrlich]. — The Journal of the Rev. Charles Wesley . . ., to which are appended selections from his correspondence and poetry with an introduction and notes by Th. Jackson, 2 vols, London 1849 und seitdem oft, mir in neuer [Stereotyp-]Ausgabe s. a. vorliegend (verkürzt: Memoirs of the Rev. Ch. Wesley, comprising notices of his poetry, of the rise and progress of Methodism and of contemporary events and characters, London).

George Whitefield (16. Dezember 1714—30. September 1770; DNB LXI 1900 S. 85b—92b): The works of the Rev. G. Whitefield, M. A., to which is prefixed an account of his life, 6 vols, London 1771—72 u. ö. — es fehlen hier die autobiographischen Publikationen Wh.s: sein Short account (d. i. Bericht über sein Leben bis 1736) 1740, seine in sieben Folgen zwischen 1738 und 1741 edierten Journals, The christian history (1740—47), The full account (1747) und The further account (1747), doch haben die Biographen aus diesen Publikationen viel übernommen, bei Tyerman ist der Short account ganz abgedruckt; J. Gillies, Memoirs of the life of the Rev. G. Whitefield etc., London 1782, 1813 u. ö. (= Works VII); Leben G. Whitfields (sic! — der Aussprache gemäß, vgl. DNB LXI, 85b) nach dem Englischen, herausgeg. v. A. Tholuck, Leipzig 1834. 2. Aufl. 1840; J. P. Gledstone, The life and travels of G. Whitefield, London 1871 [für allgemeinere Orientierung das beste]; L. Tyerman, The life and times of the Rev. G. Whitefield, 2 vols, London 1877 [das gelehrte Hauptwerk, vergriffen und auch in Göttingen und Berlin nicht vorhanden].

Selina Hastings, Gräfin Huntingdon (24. Aug. 1707—17. Juni 1791: DNB XXV, 1891 S. 133a—135a): Life and times of Selina, countess of Huntingdon, by a member of the house of Shirley and Hastings, 2 vols, London 1839—40.

Howel Harris (23. Jan. 1714—21. Juli 1773; DNB XXV, 6a—7b): E. Morgan,

Life and times of Howell Harris (vergriffen), H. J. Hughes, Life of Howel Harris, publ. by J. Nisbet, London 1892.

James Hutton (3. September 1715—3. Mai 1795; DNB XXVIII, 353b—354a): D. Benham, Memoirs of J. Hutton, London 1856; G. A. Wauer, Die Anfänge der Brüderkirche in England, Inaug. Dissert., Leipzig 1900 [auch für J. Wesley lehrreich, namentlich für diejenigen, welchen die englische Litteratur nicht zugänglich ist].

John William Fletcher (12. September 1729—14. August 1785; DNB XIX 1889, S. 312a—314a): J. Benson, The life of the Rev. J. W. Fletcher, London (Methodist family library Nr. 7; deutsch: Leben J. W. Fletschers nach der Bearbeitung von J. Benson. Aus dem Englischen [nach der 6. Aufl.]. Mit einer Vorrede des . . . Dr. Tholuck, Berlin 1833).

Proceedings of the first [London 1881], second [Washington 1891], third [London 1901] oecumenical methodist conference, London 1881, 1891, 1901.

Wesleyaner: Minutes of the Methodist conferences vol. I: 1744—98, London 1862, vol. II—XIX: 1799—1875, vol. XX: 1876 und 77; vol. XXI: 1878; seitdem jährlich. Der offizielle Titel lautet noch bei dem letzten Konferenzprotokoll ganz entsprechend dem der ältesten: Minutes of several conversations at the 158th yearly conference of the people called Methodists in the connexion established by the late Rev. John Wesley, A. M. London (Wesleyan Methodist Book-room, 2 Castle-Street, City Road, E. C.); The Wesleyan Methodist Year-book, London (für 1895 mir vorliegend; jetzt nicht mehr angezeigt), gab außer einem Kalender und einigen generellen Anweisungen Listen, die den Minutes entnommen waren. — Zeitschriften (außer den Wochenzeitungen, die dem Gesamtmethodismus dienen: „The Methodist Recorder", London; The Methodist Times, London; The Methodist Weekly, Manchester); The Wesleyan Methodist Magazine, monatlich, mit Illustrationen [begonnen 1778 als Arminian Magazine]; The Wesleyan Methodist Church Record, monatlich, illustriert; The Methodist Welcome, for Home and Hall and Church, monatlich, illustriert; The Methodist Temperance Magazine, monatlich, illustriert; At home and abroad, A Magazine of home and foreign missions, monatlich, illustriert; Work and Workers in the Mission-field, monatlich, illustriert; The Wesleyan Methodist Sunday-school Magazine, monatlich; Flying Leaves from the Wesley Deaconess-Institute of the Wesleyan Methodist Church, monatlich; The Guild, illustrated Magazine for young men and women, Organ of the Wesley Guild, monatlich; The London Quarterly Review, an organ of social, scientific, theological and general litterature, vierteljährlich (sämtlich im Book-room erscheinend). — J. H. Rigg, The connexial Economy of Methodism in its ecclesiastical and spiritual aspects, London 1875; H. W. Williams, The Constitution and polity of Wesleyan Methodism. London 1880, revised and enlarged to the conference of 1898 by D. J. Waller, 1899. — The Catechisms of the Wesleyan Methodists, compiled by order of the conference (zuletzt revidiert 1885), London s. a. Nr. I (for children of tender years) 16 S. 12°; Nr. II, 96 S. 12°; R. Watson, Theological Institutes, or a view of the evidences, doctrines, morals and institutions of christianity, London 1834; W. B. Pope, Compendium of theology, 3 vols, London 1875; W. B. Pope, A higher catechism of theology, 5th thousand, London s. a.; J. S. Banks, A manual of christian doctrine, 8. edition, Lond. 1902; W. B. Pope, The peculiarities of Methodist doctrine, An adress [to the Irish conference], London 1873.

New Connexion: Minutes of the [106th] annual conference of the Methodist New Connexion, composed of ministers and lay-representatives [held at Stockport on Monday, 2. June 1902], London (Book-room), 23 Farringdon Avenue E. C. Auch diese Methodisten haben jetzt ein Connexional Magazine und außerdem eine Zeitschrift „Young people", London.

Primitive Methodists: Minutes made at the [83th] annual conference of the Primitive Methodist Connexion [held at Hull 1.—20. June 1902], London (Book-room), 48—50 Aldersgate Street E. C.; J. Petty, History of the Primitive Methodist Connexion, London 1861. Zeitschriften: The Primitive Methodist, wöchentlich, illustriert; The Primitive Methodist World, wöchentlich — beide in London erscheinend.

Bible Christians: Extracts from the Minutes of the [84th] annual conference of the ministers and representives of the people denominated Bible Christians [held . . . in London . . . July 30.—Aug. 7. 1902], London, Bible Christian Book-room, 26 Paternoster Row. Zeitschriften: Bible Christian Magazine und Youngs People's Magazine, London; Stevenson, Jubilee Memorial of incidents in the rise and progress of Bible Christian Connexion, London 1866. Eine neue Geschichte der Denomination von F. W. Bourne (London, Book-room) ist im Erscheinen (Extracts 1902 S. 54).

United Methodist Free Churches: Minutes of proceedings of the [46th] annual assembly of representatives of the United Methodist Free Churches [held . . . July 1902], London (Book-room), 119 Salisbury Square, Fleet Street, E C. Zeitschriften: The Methodist Monthly und The Missionary Echo, London. „The Free Methodist" ist kein streng offizielles Organ, sondern ein unterstütztes Privatunternehmen, an dem jetzt auch „zwei andere methodistische Denominationen" sich beteiligen wollen (Min. 1902, S. 128), — vielleicht die

Independent Methodist Church, die bisher keine Zeitschrift hatte (Oec. conf. 1901 S. 289) und die Methodist Reform Union, von der ich in dieser Hinsicht nichts weiß.

The Calvinistic Methodist Church of Wales: W. Williams, Welsh Calvinistic Methodism, a historical sketch, London, 2. ed. 1884; The Diary of the Calvinistic Methodists for [1902], edited for the General assembly of the Calvinistic Methodists, Carnarvon, Book Agency (239 S. 12°); The Presbyterian Church of Wales (Calvinistic Methodist) Almanack and Directory [1902], ebenda. Zeitschriften: The monthly treasury und zwei keltische, Y Drysorfa und Trysorfa y Plant (beide monatlich); überdies mehrere andere, die nicht Eigentum der Kirchengemeinschaft sind, aber von ihr empfohlen werden (Almanack 1902 S. 8).

J. Jüngst, Amerikanischer Methodismus in Deutschland u. Rob. Pearsall Smith, Gotha 1875, 2. Aufl.: Der Methodismus in Deutschland, 1877; Ch. Palmer, Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs, herausg. von Jetter, Tübingen 1877; H. Mann, Ludwig S. Jacoby, Der erste Prediger der bischöflichen Methodistenkirche von Deutschland und der Schweiz. Sein Leben und Wirken nebst einem kurzen Lebensabriß seiner Mitarbeiter, Bremen a. a. [1892].

Die Methodisten sind jetzt eine der zahlreichsten evangelischen Denominationen: die der dritten ökumenischen Methodistenkonferenz vorgelegte Statistik berechnete die Gesamtzahl der dem Methodismus Angehörigen auf 28018770 Seelen (Proceedings S. 562). Ursprünglich aber ist der Methodismus nichts anderes gewesen als eine „Evangelisations- und Gemeinschaftsbewegung" innerhalb der anglikanischen Staatskirche. George Whitefield, der größte methodistische Erweckungsprediger, hat für Organisation einer eigenen Dissenter-Gemeinschaft weder Geschick noch irgend ein Interesse gehabt; er wollte nichts weiter als „erwecken". Und John Wesley, der Organisator des Methodismus, hat in England den innerkirchlichen Charakter der während seines langen Lebens wesentlich von ihm getragenen Bewegung mit Eifersucht zu wahren gesucht; und auch nach seinem Tode (1791) haben sich seine englischen Anhänger nicht gleich und nicht auf einmal von der Staatskirche gelöst. Eben deshalb ist die Geschichte des Methodismus für die kirchliche Gegenwart des heutigen Deutschlands von besonderem Interesse. Sie lehrt, daß und in welcher Ausdehnung im 18. Jahrhundert die Evangelisation und Gemeinschaftspflege das Mittel gewesen ist, durch das einer erstorbenen Staatskirche eine Erweckung gebracht wurde, die weit über ihr Heimatland hinaus wirksam geworden ist; sie zeigt aber auch zugleich, daß und wie diese innerkirchliche Bewegung — vielleicht sich selbst zum Nachteil, jedenfalls ihrer Mutterkirche zum Schaden — zu selbstständiger konfessioneller Ausgestaltung gedrängt worden ist. Für die rechte Würdigung dieser Lehren ist es von Bedeutung, die Stellung des Methodismus innerhalb der Geschichte des Protestantismus richtig zu bestimmen. Der Methodismus hat freilich mancherlei mit dem deutschen Pietismus des endenden 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gemein; ja er ist vorbereitet durch die Anfänge einer Erweckung in England, die mit dem Spener-Franckeschen Pietismus genetisch zusammenhängt, und Herrnhuter Einflüsse haben bei seinem selbstständigen Hervortreten eine entscheidende Rolle gespielt, einzelne seiner Einrichtungen dauernd beeinflußt. Dennoch steht der Methodismus innerhalb der Geschichte des Protestantismus auf einer anderen Stufe als der deutsche Pietismus der gleichen Zeit. Der deutsche Pietismus löste die Zeit der Orthodoxie ab und steht vor der Periode der Aufklärung; die Erweckung im England des 18. Jahrh. aber wird man trotz der Einflüsse, welche der Hallische und der Herrnhuter Pietismus auf sie ausgeübt haben, mit der nach der Aufklärungszeit einsetzenden deutschen Erweckung des 19. Jahrhunderts parallelisieren müssen; ja die deutsche Erweckung des 19. Jahrhunderts ist mit durch den Methodismus bedingt gewesen (vgl. auch bei der Litteratur die von Tholuck besorgten Lebensbeschreibungen Whitefields und Fletchers). England hat in mancher Hinsicht die Periode, die der des deutschen Pietismus parallel ist, schon im 17. Jahrhundert erlebt (vgl. Bd II, 400, 35 ff.; IV, 334, 39—335, 45). Dann folgte dort die Aufklärungsepoche zu einer Zeit, da in Deutschland der Pietismus die Orthodoxie zurückdrängte (vgl. den A. „Deismus" Bd IV, 535, 40 ff.). Die methodistische Bewegung setzt ein (1739), als die deistische Aufklärung ihren Höhepunkt schon hinter sich hatte; und daß im kirchlichen Leben Englands die Aufklärungszustände überwunden wurden, ist wesentlich ihr Verdienst. Den deutschen kirchlichen Verhältnissen um 1820, nicht denen der Zeit, da Spener und Francke auftraten, sind die kirchlichen Verhältnisse vergleichbar, welche der Methodismus vorfand.

Zwar darf man nicht meinen, der „Deismus" habe in der anglikanischen Kirche der ersten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts eine Herrschaftsstellung irgendwelcher Art innegehabt. Die „Deisten" waren Litteraten zweiter Klasse; im Klerus und in der führenden

Gesellschaft haben sie, obwohl z. B. der konsequente Freidenker Middleton (vgl. Bd IV, 546, 18 ff.) Geistlicher war, ein eigentliches Echo nicht gefunden. Im Klerus der Staatskirche und in geringerem Maße auch in dem der Dissenters herrschte vielmehr ein antideistischer rationaler Supranaturalismus, wie Samuel Clarke (gest. 1729) ihn vertreten hatte (vgl. Bd IV, 129—131); und das faltenreiche kultische Amtsgewand der anglikanischen Kirche hatte eine modernisierende Zustutzung, wie der deutsche Rationalismus sie für die liturgischen Traditionen brachte, nicht erfahren. Aber dem nüchternen rationalen Supranaturalismus der englischen Theologie fehlte ein Verständnis für die religiösen Centralgedanken der Reformation ebenso sehr wie den „supranaturalen Rationalisten“ und den „rationalen Supranaturalisten“ Deutschlands um 1820. Gefühlswarme Frömmigkeit war gleich selten unter Geistlichen wie Laien; „Schwärmerei“, „Enthusiasmus“ und „Aberglauben“ galten als überwundene Mächte; bei den Gebildeten war der Hintergrund äußerer Kirchlichkeit in weitgehendem Maße ein nur aus Zweckmäßigkeitsgründen unausgesprochen bleibendes Mißtrauen gegen Kirche und Christentum. Die sittlichen Zustände standen vielfach, namentlich in den größeren Städten, unter dem Zeichen der Rohheit; und das „vornehme Leben“ entfernte sich nicht minder von den Normen christlicher Sitte und Sittlichkeit. Dabei schuf eine relativ weit entwickelte Industrie namentlich in den Kohlendistrikten soziale Verhältnisse, die in Deutschland erst im 19. Jahrhundert ihre Parallele haben. Weite Volksmassen blieben der kirchlichen Einwirkung fern. Und der Klerus zeigte ein sehr geringes Verständnis für die Aufgaben, die ihm neben seinen gottesdienstlichen Pflichten aus diesen Zuständen erwuchsen. — Einzelne, die Besseres kannten als legale Kirchlichkeit und verständigen Moralismus, sind natürlich in England auch damals vorhanden gewesen. Die Bibel, das Prayer-Book und die Erbauungslitteratur der Vergangenheit sorgten dafür. Unter den Dissenters, namentlich unter den Kongregationalisten, war der religiöse Verfall nicht in dem Maße spürbar, wie in der Staatskirche. Und in der Staatskirche selbst hat schon vor dem Methodismus eine Erweckung eingesetzt, die zwar von sich aus nie das gewirkt hätte, was der Methodismus gewirkt hat, aber doch in mehr als einer Hinsicht den Boden für ihn bereitet hat. Seit ca. 1678 (Woodward, deutsch S. 18) waren unter Einfluß des Diakonus Dr. Smithies in Cripplegate vor London und des in London an der Savoy-Kirche angestellten deutschen Pietisten Dr. Horneck (geb. in Bacharach 1641, gest. in London 1696; vgl. Wauer S. 41) in London eine Reihe religiöser Vereine (religious societies) zunächst von jüngeren Leuten begründet worden, die in wöchentlichen Zusammenkünften „die wahre Heiligkeit des Herzens und Lebens“ bei ihren Mitgliedern befördern und zugleich durch Erhebung wöchentlicher Beiträge zum Sparen zu Gunsten der Armenfürsorge anregen wollten. Ähnliche Gesellschaften — man nannte sie auch vestry-societies, weil sie z. T. [wie die Kirchengemeindeversammlungen, vgl. Makower S. 361] in den Sakristeien (vestries) der Kirchen ihre wöchentlichen Zusammenkünfte hielten (Wauer S. 42) — entstanden bald auch in anderen Städten, in London gab's ihrer 1698 im ganzen 32, in Dublin 10 (Woodward S. 49 f.). Diese Gesellschaften waren, obwohl sie „gegen alle Dissentierende, welche ein gutes Leben führen,“ christlicher Liebe sich befleißigen wollten (Woodw. 107), streng anglikanisch kirchlich: nur Gebete aus dem Common prayer book wurden benutzt, ein Geistlicher hatte die Leitung. Und vom Evangelium der Reformation verstanden sie nicht mehr als die Staatskirche; die Färbung ihres Christentums war die eines von dem ethischen Interesse und den Toleranzgedanken der Aufklärung beeinflußten kirchlich-asketischen Pietismus: bei den Zusammenkünften durfte über Glaubenspunkte nicht gestritten werden, die sonderlich zur Lektüre empfohlenen Schriftstellen waren Mt 5—7, Lc 15. 16, Rö 12. 13, Eph 5. 6, 1 Th 5, Apk 1—3. 21. 22, siebenmaliges tägliches Gebet wurde angeraten, einmalige Kommunion und einmaliges Fasten im Monat war geboten (Woodw. S. 107 ff. 113). Aber diese Gesellschaften hatten einen stark ausgebildeten Trieb zu einer Wirksamkeit auf andere; eine „allgemeine Besserung des Wandels“ war ihr Ziel (Woodw. S. 51 ff.). Verteilung von Schriften gegen liederliches Schwören, Sonntagsentheiligung u. s. w., polizeiliche Verfolgung von Trunkenbolden, Sonntagsschändern, Huren u. dgl. ließen sie sich angelegen sein. Und seit ca. 1695 traten neben die primär religiösen vestry societies lediglich ethisch-reformatorisch interessierte „Societies for reformation of manners“, die den Kampf gegen die öffentliche Unsittlichkeit und Roheit führten, z. T. als wären die Mitglieder freiwillige Polizeikommissäre. Religiöse und ethische Ziele zugleich verfolgte die stärker als die alten vestry societies von der Aufklärung der Zeit beeinflußte „Society for promoting christian knowledge“ (S.P.C.K.; vgl. Wauer S. 46), die 1698 gegründet wurde. Sie suchte über das ganze Land hin Armenschulen zu gründen, um den Kindern „Schreiben und Lesen und ein Ver-

ständnis des kirchlichen Katechismus" beizubringen. Bis 1712 waren in London und Westminster 117 solcher Schulen gestiftet. Eine große Anzahl der jetzt in England vorhandenen dotierten Schulen verdankt jener Zeit ihre Entstehung (Lecky II, 546). Der Klerus hat diese Schulen im ganzen eifrig gefördert; das Aufklärungsstreben und ebenso die reformation of manners fanden im Zeitgeist Anknüpfung. Die religious societies, soweit sie nicht auf diese Bestrebungen eingingen, siechten in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts dahin. Seit 1726 aber erhielten diese Kreise einen neuen Impuls durch die religiösen Schriften von William Law (1686—1761), einen Geistlichen der Staatskirche, der, weil er als Jakobit Georg I. den Eid verweigert hatte (über die „Nonjurors" vgl. Abbey-Overton I, 51—60 u. Stoughton I, 166 ff.), seine Stelle verloren hatte und privatisierend in London lebte. Sein „Treatise on christian perfection" (1726) und sein „Serious call" (1728; Referat Wauer S. 48—50), zwei Bücher, von denen namentlich das zweite von großem Einfluß gewesen ist, verraten noch nicht den an Jakob Boehme genährten Mystizismus, den Law später vertrat. Aber ein mönchischer Pietismus, der trotz seiner charitativen Interessen und trotz seines Wissens von der Pflicht der Förderung anderer, doch wesentlich den Bedürfnissen des frommen Egoismus entgegenkam, ist schon im „Serious call" wirksam. Laws Ideal waren „Gesellschaften", die primär der Selbsterbauung und dem ernsten Heiligungsstreben dienen sollten. Wer das Geld dazu habe, solle mit Gleichgesinnten sich vereinigen zu kleinen societies mit dem Gelübde freiwilliger Armut, Keuschheit, Zurückgezogenheit und Andachtsübung; nur das Nötigste sollen solche, die so es ernst meinen, zum Leben sich gönnen, damit durch ihre Mildthätigkeit einigen ihrer Mitmenschen Erleichterung verschafft werde, alle durch ihre Gebete Segen und durch ihr Beispiel eine Wohlthat erhalten möchten (Ser. call c. 9, Wauer S. 49). Man hat W. Law den Vater der englischen Erweckung des 18. Jahrhunderts und den Großvater des Methodismus genannt. Mir scheint das weder geschmackvoll, noch richtig. Aber das ist recht: wenn man an die Verbreitung der „Gesellschaften" mit universaler ethisch-reformatorischer Tendenz und daran denkt, daß zugleich durch Law in den religiös suchenden Kreisen ein Ernst und ein Opfermut angeregt wurde, der mehr Kraft in sich hatte, als frommer Egoismus gebrauchte, so kann man verstehen, daß der Methodismus den Boden bereitet fand, als er in den religiösen Grundgedanken der Reformation ein Mittel der Selbsterbauung und universaler Einwirkung auf andere entdeckt hatte, das weder die religious societies Hornecks, noch die societies for reformation of manners, noch Law gekannt hatten. Man begreift so auch, daß das Verständnis für die „evangelischen" Gedanken zu gleicher Zeit bei verschiedenen voneinander unabhängigen Männern den gleichen Eifer verwandter „Erweckungs"-Thätigkeit anregen konnte. Whitefield hat, von den Wesleys unabhängig, von Law zu „evangelischer" Erkenntnis sich durchgerungen, und noch vor Whitefield und den Wesleys hat Howel Harris 1738 in Wales so als Erweckungsprediger zu wirken begonnen, daß die von ihm angeregte Bewegung in die methodistische einmünden konnte. — Aber bei all diesen drei Erweckungspredigern war das, was sie zu dem gemacht hat, was sie als die Führer der Erweckung waren, doch ein Neues gegenüber den älteren Ansätzen zu einer Erweckung. Die Verbindung dieses Neuen mit den Traditionen der altpietistischen societies und den universalen Interessen der ethischen Reformbewegung, sie ist das, was den Methodismus, der zeitlich anders steht, als der deutsche Pietismus um 1700, auch *seiner Art* nach über ihn hinaushebt. Der Pietismus bei uns hat streng orthodoxer, aber erkalteter und vielfach sittenloser Kirchlichkeit gegenüber *einzelnen* die Seligkeit erfahrenen Christentums vermittelt; der Methodismus hat in einem kulturreiferen Lande kirchlich verwahrloste *Massen* heranzuziehen, eine *Nationalkirche* neu zu beleben versucht. Daher ist auch die Geschichte des Methodismus nicht mit dem „Methodisten"-Klub in Oxford (1729) zu beginnen. Der pflegte nur das individuelle Heilsinteresse seiner wenigen Mitglieder und war über Law noch nicht hinaus. John Wesleys damaliges Thun und Treiben gehört seiner Werdezeit an, gleichwie seine amerikanische Reise, seine Bekehrung und seine deutsche Reise (vgl. Nr. 2). Dann erst beginnt die erste bis zum Tode John Wesleys laufende Periode der Geschichte des Methodismus. Sie wird in Nr. 3—7 so besprochen werden, daß zunächst die Zeit der Entstehung des Methodismus bis zur Trennung Whitefields und J. Wesleys (1739—41; Nr. 3), dann Whitefields persönliches Wirken bis an seinen Tod (1770, Nr. 4), darauf die Entwickelung des wesleyanischen Methodismus bis 1770 (Nr. 5) und der calvinistische Streit samt seinen Folgen (Nr. 6), endlich J. Wesleys letzte Lebenszeit seit 1783 und sein schließliches Verhältnis zur Staatskirche (Nr. 7) zur Sprache kommt. In Bezug auf die Geschichte nach J. Wesleys Tod ist zunächst die Herausbildung der verschiedenen eng-

lischen methodistischen Denominationen zu verfolgen (Nr. 8), dann ihr jetziger Zustand zu charakterisieren (Nr. 9). Danach wird von der Kirchen- und Gemeindeverfassung (Nr. 10) und von der Lehre (Nr. 11) des Methodismus zu handeln sein. Eine Schlußnummer (12) soll zu den Einleitungsausführungen zurückkehren.

2a. In einem anglikanischen Pfarrhause, in Epworth in Lincolnshire, sind John und 5 Charles Wesley geboren. Aber väterlicher- wie mütterlicherseits waren sie puritanischer Herkunft. Ihr väterlicher Großvater, Bartholomew Wesley (ca. 1600—nach 1678), Theolog und Mediziner seiner Ausbildung nach, war zwar auch Geistlicher der Staatskirche gewesen, aber als ein Parteigänger Cromwells war er 1662 durch die Restauration aus seiner Pfarre vertrieben und hatte als Arzt den Rest seiner Tage verbracht. Ihr Groß- 10 vater, John Wesley (1636—78), der in Oxford als Theologe gebildet war, hatte in der religiös enthusiastischen Zeit vor der Restauration mit einem Evangelistenbewußtsein, in dem später sein gleichnamiger Enkel sich ihm verwandt fühlen konnte (Journal 25. Mai 1765, III, 204 ff.), ohne anglikanische Weihe das Predigtamt [in Whitchurch] versehen, war dann, 1662, wie sein Vater vertrieben, unter mancherlei Verfolgungen als nonkonfor- 15 mistischer Prediger thätig gewesen und jung gestorben. Ihr Vater, Samuel Wesley (1662 bis 25. April 1735), hatte die nonkonformistischen Bahnen verlassen, war in Oxford als Theologe der Staatskirche gebildet und ein entschiedener, wenn auch nicht, wie oft gesagt ist, hochkirchlicher, Anhänger ihrer Prinzipien geworden (Tyerman, S. W. 178). Im Jahre 1689 ordiniert und verheiratet, ward er nach sieben- bis achtjähriger Thätigkeit in 20 vier verschiedenen pastoralen Stellungen Rector, d. i. Pfarrer, von Epworth (Tyerman, S. W. 118, 128, 203) und blieb hier bis an seinen Tod. Er war ein vielseitig begabter, rastlos thätiger, höchst ehrenwerter und gerader, aber auch schroffer und leicht erregbarer Mann, der mit den mannigfachsten, gelegentlich auch dichterischen Publikationen ins öffentliche Leben hinaustrat, aber im engsten Kreise seiner Wirksamkeit, in seiner Gemeinde, 25 vielfach durch seine Strenge anstieß und in religiöser Hinsicht mehr korrekt kirchlich war, als warm und erwärmend. Die Mutter der Wesleys, Susannah geb. Annesley, ist daher ihren zahlreichen Kindern — von 19 (DNB LX, 316[b]) hat sie zehn groß gezogen (16 sind bei Tyerman, S. W. 199. 204. 322 ff. erwähnt) — mehr gewesen, als der Vater, obwohl es m. E. Übertreibung ist, wenn man sie „die Mutter des Methodismus" 30 genannt hat. Auch sie hatte einen puritanischen Theologen zum Vater, aber in selbstständiger Prüfung der wirren kirchlichen Verhältnisse hatte sie sich für die Staatskirche entschieden; von dem in ihr verbreiteten „Arianismus" war sie angesteckt, als sie heiratete (Tyerman, S. W. 127). Ihre außergewöhnlich gute Bildung hatte ihre weiblichen Tugenden nicht verschränkt, hat sie aber in den Stand gesetzt, ihre Söhne, denen sie, wie 35 all ihren Kindern, die erste Lehrerin gewesen ist, auch in ihrer theologischen Entwickelung noch zu beraten. Ihre Frömmigkeit war lebendig, innig und im besten Sinne nüchtern, zeigte aber die Schranken ihrer Zeit: was der rechtfertigende Glaube im Sinne der Reformation ist, hat sie ihre Kinder nicht lehren können (J. Wesley, Journal 3. September 39. I, 210; 1. August 42. II, 361 und dazu die berechtigte Kritik von Tyerman, S. W. 40 125). Von den drei Söhnen dieses Elternpaares, die zu reifen Jahren gekommen sind — über die sieben Schwestern s. Tyerman, S. W. 199. 204. 322 ff. und Lelièvre S. 41 Anm. —, würde der älteste, Samuel (1691—1739), obwohl er als Dichter in seiner Zeit geschätzt worden ist, ohne seine Brüder nur in der zünftigen englischen Litteraturgeschichte heute noch bekannt sein; er ward Theologe, hochkirchlicher Theologe, hat 45 lange Jahre (bis ca. 1735) als Lehrer an der Westminsterschule gelehrt und starb als Vorsteher einer Schule in Tiverton zu einer Zeit, als die Aufsehen erregende Thätigkeit seiner Brüder, die er nicht billigte, eben erst eingesetzt hatte (6. November 1739; Tyerman, J. W. I, 286). Von den beiden anderen, John (17. Juni alten Stils 1703—2. März 1791) und Charles (18. Dezember 1707 [nicht 1708, nach Steven- 50 son S. 385]—29. März 1788) ist John der eigentliche Vater des Methodismus. Seine Naturausstattung waren nicht nur reiche Geistesgaben, sondern auch ein frühreifer Ernst: die Tugenden, zu denen seine Mutter ihre Kinder zu erziehen sich bemühte — Selbstbeherrschung, Wahrhaftigkeit, Pflichttreue, Ordnungsliebe und gleichmäßige Freundlichkeit — haben bei ihm früh einen starren, eigenwilligen Zug erhalten und in gewisser 55 Weise dauernd behalten; natürliche Frische und Liebenswürdigkeit ist stets ein Vorzug seines Bruders Charles gewesen, der an Bedeutung John nicht erreichte und, von seinen poetischen Gaben abgesehen, nichts Geniales hatte. Konnexionen ermöglichten es, daß John elfjährig (1714) in die vornehme Chartrehouse-Schule in London eintreten konnte. Die Position des armen Pfarrersohnes unter seinen reichen, oft rohen Mitschülern ist ihm eine 60

lehrreiche Schule gewesen. Siebzehnjährig begann er 1720 im Christchurch-College in Oxford seine Studien. Sie galten zunächst seiner humanistischen Weiterbildung. Erst im Februar 1725 entschied er sich auf Drängen seines Vaters (vgl. hierzu und zu dem Folgenden Journ. 24. Mai 38. I, 92 ff.), Theologe zu werden. Bei seiner Charakter-Eigenart ist es begreiflich, daß dieser Entschluß in seinem inneren Leben einen Abschnitt bezeichnet. Bisher hatte er ohne jeden inneren Kampf an der ununterbrochenen Übung der Frömmigkeit sich genügen lassen. Dies sein traditionelles Christentum genügte ihm jetzt um so weniger, je mehr er in eben dieser Zeit sich gefaßt fühlte durch die Imitatio Christi „des Thomas a Kempis", die „dank Gottes Vorsehung" ihm in die Hände geriet. Die Imitatio und (ep. 18. Juni 25, Tyerm. I, 34) die „Rules for holy living and dying" des hochkirchlichen Bischofs Jeremy Taylor (gest. 1667; vgl. den A.) sind nächst Mutter und Vater John Wesleys erste geistliche Führer gewesen. Doch folgte er ihnen nicht unbedingt, und es ist charakteristisch für ihn, was ihm an seinen Führern nicht gefiel: in der Imitatio glaubte er die Prädestinationslehre zu finden, die er, wie seine Eltern, nicht billigen konnte; bei Taylor mißfiel ihm der Gedanke, daß man nicht wissen könne, ob man die Sündenvergebung erhalten habe. Er selbst hatte freilich einen Glauben, der seines Heiles gewiß war noch nicht — Glaube war ihm wie seiner Mutter „Zustimmung zu allem, was Gott geoffenbart hat" (ep. 18. Aug. 1725 Tyerm. I, 39) —; aber er meinte (ep. 18. Juni 25; Tyerm. I, 34 f.), Gottes Gnade müsse stark genug sein, sich den Menschen zu bezeugen. Übrigens ließ er von seinen Meistern sich den Weg weisen: ein bis zwei Stunden täglich widmete er der Meditation, kommunizierte allwöchentlich, achtete peinlichst auf sich selbst, begann sein Tagebuch (Tyerm. I, 36 f.; Vorrede zum ersten Heft der Ausgabe d. d. 20. September 40, WW I, 3) und meinte ein guter Christ zu sein. Damals begann das innere Ringen, das erst 13 Jahre später zum Abschluß kam. Am 19. September 1725 empfing er die Diakonatsweihe und predigte dann zum ersten Male. Im März des nächsten Jahres hatte er den akademischen Erfolg, zum Fellow (Repetent) am Lincoln-College in Oxford erwählt zu werden, und damit eine pekuniäre Grundlage für sein weiteres Leben [bis zu seiner Verheiratung, 1751], zunächst für sein weiteres Studium zu erhalten. Doch trat er diese Stellung erst nach einem halben Jahre pastoraler Hilfsarbeit bei seinem Vater im September 1726 an. Im November ward er Lektor des Griechischen und Moderator in seinem College, drei Monat später promovierte er zum M. A. (Master of arts). Seine Studien galten jetzt, wie es seiner Stellung entsprach, vornehmlich den alten Sprachen und der Philosophie; aber sein Wissensdrang ließ ihn auch Hebräisch, Arabisch, Mathematik und Französisch treiben, und die Theologie kam wenigstens Sonntags an die Reihe. Sein inneres Leben erhielt einen neuen Impuls durch die 1726 und 28 erschienenen oben genannten Schriften von William Law (Journ. 24. Mai 38, Nr. 5. I, 93). Lawsche Gesellschaftspläne in die Praxis überzuführen, fehlte ihm aber zunächst die Möglichkeit: vom August 1727 bis November 1729 weilte er mit einer dreimonatlichen Ausnahme gelegentlich seiner Priesterweihe (22. September 1728) außerhalb Oxfords als Gehilfe seines Vaters in Epworth. Als er am 22. November 1729 nach Oxford zurückkehrte, bot sich ihm ohne sein Zuthun die Gelegenheit zur Verwirklichung Lawscher Ideale. — Sein Bruder Charles war es, der sie ihm entgegenbrachte. Der hatte, nachdem er 1716—26 auf der Westminster-Schule (vgl. oben S. 753, 46) vorgebildet war, 1726 die Universität Oxford bezogen und die erste Zeit seines Studiums in mancherlei Zerstreuungen vergeudet. Doch während Johns Abwesenheit in Epworth ward er ernster, und Frühjahr 1729, sechs Monat vor Johns Rückkehr, verband er sich mit zwei Freunden, Rob. Kirkham und Wm. Morgan, zu regelrechter Innehaltung des Studiengangs („to observe the method proscribed in the statutes of the university" Brief 28. April 1785, DNB LX, 298 b), zu wöchentlicher Kommunion und zu gemeinsamen Frömmigkeitsübungen. John schloß nach seiner Rückkehr diesem Kreise sich an und ward als der bei weitem älteste sein unbestrittenes Haupt. Das Ziel der Vereinigung war zunächst nicht primär religiös: „Wir kamen überein", so erzählt John brieflich 1732 (Journ. introd. letter. I, 6), „drei oder vier Abende in der Woche gemeinsam zu verbringen. Unser Plan war, die Klassiker zu lesen, die wir vordem privatim gelesen hatten, am Kommunionabend und Sonntags erbauliche Bücher". Aber die gemeinsamen Ziele erweiterten sich nach der religiösen Seite hin. Auf Morgans Antrieb fing man im August 1730 an, die Gefangenen im Gefängnis zu besuchen (a. a. O. und 24. Mai 1738 Nr. 6, I, 93); auch kümmerte man sich um Arme und Kranke, half ihnen mit den Ersparnissen, die man sich abkargte. — Dieser „holy club", wie die Kommilitonen spotteten, ist in gewisser Weise die Wiege des „Methodismus". Denn unter den

Spottnamen, mit denen man die Mitglieder dieses „heiligen Klubs“ schon vor John Wesleys Rückkehr bedachte, war auch der der „Methodisten“. Der Name war nicht neu; Tyerman (I, 67) weist nach, daß man ihn schon 1639 und 1693 gebraucht hatte. Hier sollte er zunächst die peinliche Innehaltung der Studienordnung, dann vielleicht auch das geregelte Frömmigkeitsleben verspotten (vgl. „method and industry in order to either learning or virtue“ in den Prinzipienfragen des Klubs, J. Wesley, WW I, 9). Im letzteren Sinne ist der Name wesentlich gleichbedeutend mit dem sonst in ähnlichem Sinne gebrauchten Titel der „Precisians“ („Präzisianer“; vgl. Ritschl, Pietismus I, 112) und auch dem deutschen „Pietisten“. Der Name ist dem Freundeskreise der Wesleys geblieben, später auf die von ihnen Erweckten übertragen und früh von ihnen selbst acceptiert (vgl. J. Wesleys Traktat „The character of a Methodist“, 1739, Tyerman I, 289). Allein, hiervon abgesehen, hat der Methodistenklub in Oxford — dessen „Gründung“ bezeichnenderweise in J. Wesleys Rückblick auf sein Leben vor 1738 (24. Mai 38. I, 93) von ihm gar nicht erwähnt wird — mit dem späteren Methodismus wenig gemein; er war eine society vielmehr nach Laws Art als nach J. Wesleys späteren Idealen. Auch seine Weiterentwickelung führte zunächst gar nicht dem späteren Methodismus entgegen: auf Anregung eines fünften Genossen, John Clayton, nahm man Frühjahr 1731 das altkirchliche Fasten am Mittwoch und Freitag auf (24. Mai 38 Nr. 6. I, 94); Wm. Morgan, der schon 1732 starb, sollte, wie J. Wesleys Gegner sagten, sich zu Tode gefastet haben; ein Journal griff „diese Methodisten“ als „Essener“ und „Pietisten“ an (Tyerman I, 85). Neben den asketischen Idealen charakterisierten den Kreis, speziell J. Wesleys damalige Entwickelungsstufe, ritualistische Gedanken. Tägliche Kommunion war ihm ein Ideal; ob der Abendmahlswein mit Wasser gemischt werden müsse, oder nicht, erschien fast wie eine Heilsfrage; die „Tradition“ wurde seit 1733 eine Instanz neben der Schrift (Tyerman, Oxford Methodists; Rigg, Living W. S. 90). Law war inzwischen immer mehr in die mystischen Bahnen geraten, die ihn schließlich zu einem Bewunderer Jakob Böhmes gemacht haben. J. Wesley, der ihn 1732 in London besuchte (Tyerm. I, 83), ist ihm auch auf diesem Wege gefolgt: er begann die sog. „deutsche Theologie“, Tauler und Schriften der Bourignon (vgl. den A. Bd III, 344 ff.) zu lesen. Die Spannung zwischen der mystischen Innerlichkeit, die ihm hier empfohlen wurde, und der ritualistischen und pietistischen frommen Geschäftigkeit, der er oblag, hat J. Wesley, obwohl sein Streben nach Heiligung (holiness) beides einte, wohl empfunden; sie hat die innerliche Unfriedlichkeit all seiner Heiligkeit gesteigert, aber seinen hochkirchlichen Ritualismus nicht aus dem Felde geschlagen (vgl. die vortrefflichen Ausführungen über J. Wesleys Ritualism und Mysticism bei Rigg, Living, W. S. 64 ff. und 87 ff.). Die Oxford-Methodists hätten in die Bahnen eines ritualistischen Neukatholizismus einmünden können, wie die Oxforder Bewegung 100 Jahre nach ihnen, wenn J. Wesleys Lehrjahre ihn nicht über diese seine Anfänge hinausgeführt hätten. Denn die jüngeren Genossen J. Wesleys sind in der Oxforder Zeit begreiflicherweise nicht weiter gewesen, als er; er war der spiritus rector des Kreises: während er 1733 eine Zeit lang in Epworth weilte, sank die Zahl der jungen Freunde, die allwöchentlich in der Marienkirche kommunizierten, von 27 auf 5 (Tyerm. I, 93). Auch George Whitefield (16. Dezember 1714—30. September 1770), der hochbegabte, exzentrische und phantasievolle Sohn eines früh verstorbenen Gastwirts in Gloucester, der, seit er als „armer Student“ (servitor) in das Pembroke-College eingetreten war, mit der Sympathie einer gleichstrebenden Seele zu den „Methodisten“ aufgeschaut hatte, aber erst Anfang 1735 bei ihnen eingeführt wurde, war damals nicht weiter als sie (Tyerm., J. W. I, 104 f.). Aber nach einer schweren, siebenwöchentlichen Krankheit, die mit durch seine Askese bedingt war, ist er (um Ostern 1735) der erste des Kreises gewesen, der zu evangelischer Glaubensfreudigkeit durchdrang (vgl. seinen Bericht bei Tholuck S. 12 f.).

2b. In eben dieser Zeit, gleich nach dem Tode des Vaters Wesley (gest. 25. April 1735) löste der Oxforder Kreis sich auf: mehrere der Genossen erhielten Pfarrstellen; Whitefeld kehrte zu seiner Erholung in seine Vaterstadt zurück; J. Wesley, der seines alternden Vaters Nachfolger zu werden sich anfangs gesträubt hatte (Frühjahr 1735), dann mit einer Bewerbung keinen Erfolg gehabt hatte (Tyerm. I, 102 ff.), begab sich mit seinem Bruder Charles zunächst nach London, wo sie Gäste der Huttonschen Familie waren, von der nachher die Rede sein wird. Hier erreichte sie — und eventuell andere aus ihrem Kreise — die Aufforderung, als Geistliche nach der Kolonie Georgien zu gehen, die auf Grund einer Fundationsurkunde Georgs II. (d. d. 9. Juni 1732) seit 1733 von englischen Abenteurern unter Führung des Generals James Oglethorpe besiedelt war.

Die beiden Wesleys folgten; ein Oxforder Freund, der 23jährige Benjamin Ingham (der sich später den Herrnhutern anschloß und nach einer — wenigstens für 12 Jahre — erfolgreichen Evangelistenthätigkeit ziemlich vereinsamt 1772 starb; DNB XXVIII, 434), und ein 21jähriger Jüngling, der J. Wesley verehrte, Charles Delamotte (der später gleichfalls Herrnhuter wurde und 1796 starb, Tyerm. I, 119), schlossen sich ihnen an. Charles Wesley erhielt unmittelbar vor der Abreise die Priesterweihe. Am 14. Oktober 1735 begaben diese Freunde sich nach Gravesend am Themseausfluß, um von dort nach Amerika abzusegeln. Mit dieser Reise setzen die von J. Wesley in 20 Nummern seit 1740 publizierten Extracts seines Tagebuches ein (nur Nr. XXI vom 29. Juni 1786—24. Okt. 1790 ist posthum publiziert), und Ch. Wesleys Journal beginnt mit der Ankunft in Amerika; wir sind daher vorzüglich unterrichtet. Am 21. Oktober 1735 verließ das Schiff Gravesend, und erst am 5. Februar 1736 landete man in Savannah, der Hauptstadt der neuen Kolonie. Die lange Reise war eine Schule für die Wesleys: trotz aller Geschäftigkeit, die sie unterwegs in seelsorgerlicher Arbeit an anderen entwickelten, lernten sie die Unvollkommenheit ihres eigenen Christentums ahnen. Teils waren es die Gefahren der Reise, die sie lehrten — J. Wesley konstatiert mehreremale, daß ihm die Sterbensfreudigkeit fehle —; teils war es das Beispiel von 26 Herrnhutern, die mit demselben Schiff unter Führung ihres Bischofs David Nitschmann ebenfalls nach Georgien fuhren: die Demut, die Friedfertigkeit und die auch alle Sterbensscheu überwindende Glaubenssicherheit dieser einfachen Christen wirkte beschämend. Deutlicher noch als diese Reiseerfahrungen stellte nach der Ankunft in Savannah eine Begegnung mit Aug. Gottl. Spangenberg (vgl. d. A.) den J. Wesley vor die Frage, für die er längst vorbereitet war, vor die Frage der Heilsgewißheit. Spangenberg fragte J. Wesley, ob er das Zeugnis des Geistes (Rö 8, 16) habe; J. Wesley wußte nicht, was er antworten solle; und als Spangenberg weitere Fragen anschloß, die Glauben im Sinne der fides specialis suchten, hat W. nur mit zagend individuell gewendeten Aussagen der fides generalis zu antworten vermocht (7. Februar 36. I, 22). Aber alle diese Eindrücke waren Saat auf Hoffnung; zunächst blieb J. Wesley in seinen Bahnen. Wohl mag er geahnt haben, wo es ihm fehle; wohl erhielt er, da er eine Zeit lang die Wohnung der Herrnhuter teilte, einen Einblick in ihre ganze Art und einen ihn innerlich fassenden Eindruck von der Schlichtheit ihres Christentums: eine Bischofsweihe, der er am 28. Februar beiwohnte, wirkte auf ihn, als sei er in die apostolische Zeit versetzt (I, 25). Dennoch hat er das ihm zugedachte Amt eines Predigers in Savannah, das er am 7. März antrat, geführt als ein hochkirchlicher, in Kleinigkeiten peinlicher Rigorist. Nichts zeigt so deutlich, wie diese Wirksamkeit John Wesleys in Georgien, daß der Oxforder Methodismus noch nicht der spätere war. Schon die Motive, welche J. Wesley und seine Freunde bewogen hatten, dem Rufe zu folgen, waren durchaus nicht methodistisch im späteren Sinne. Nicht die Arbeit an anderen stand ihnen als Ziel vor Augen; ihr frommer Egoismus bestimmte sie. Ihre Auftraggeber hatten auch an Negermission seitens der in der Kolonie anzustellenden Geistlichen gedacht (Brief Dr. Burtons d. d. 28. September 1735, Tyerm. I, 109); aber Missionseifer war es nicht, der J. Wesley und seine Freunde bestimmte, nach Amerika zu gehen. Freilich haben die Wesleys drüben auch mit Negern angeknüpft; aber sie haben es relativ leicht getragen, daß die Schwierigkeiten die Missionsgedanken zurückschoben (J. W. Journal 23. November 36, I, 41). Sehr bezeichnend schrieb J. Wesley kurz vor seiner Abreise nach Georgien über die ihn bestimmenden Gründe: „Mein Hauptmotiv ist die Hoffnung, meine eigene Seele zu retten. Ich hoffe, den eigentlichen Sinn des Evangeliums von Christo verstehen zu lernen, wenn ich es den Heiden predige. Sie haben keine Kommentare, den Text wegzudeuten, keine eitle Philosophie, ihn zu korrumpieren" u. s. w. (Tyerm. I, 115). Um so begreiflicher ist, daß die Wirksamkeit in Georgien große Enttäuschungen brachte. Der neue Boden der jungen Kolonie war, obwohl den ersten Einwanderern bessere Elemente gefolgt waren, für nichts weniger geeignet als für die Experimente eines mit seinem hochkirchlichen Rigorismus kokettierenden pietistischen Individualismus. Charles Wesley, der Oglethorpes Sekretär und Pfarrer in Frederica hatte sein sollen, kehrte schon im August 1736 nach England zurück (Ch. W., Journ. 11. August 36. I, 37), Ingham im Februar 1737 (Tyerm. I, 131. 135). J. Wesley und Delamotte, sein Attaché, blieben noch. Aber sein längeres Bleiben hat für J. Wesley nur die Folge gehabt, daß er den Kelch der Enttäuschungen bis zur Neige leeren mußte. Ein Grund des Bleibens für J. Wesley war offenbar der, daß er verliebt war in die Nichte des Gouverneurs Causton, eine Miss Hopkey. Gerade gelegentlich der Beratungen über Inghams Abreise scheint Delamotte dies gemerkt zu haben. Seine unausgesprochenen Bedenken bestimmten W.,

David Nitschmann zu fragen und nach dessen Rat die Entscheidung den Ältesten der Brüdergemeinde zu übertragen (vgl. hierzu und zum Folgenden gegen Tyerman die Ausführungen von Rigg, Liv. W. S. 75—81). Diese erklärten am 4. März 1737, die Heirat sei nicht Gottes Wille. W. hielt sich nun zurück, ohne seine Liebe aufgeben zu können (vgl. noch die Tagebuchnotiz vom 7. März bei Tyerm. I, 148), Aber am 8. März verlobte sich Miss Hopkey mit einem Mr. Williamson und heiratete schon vier Tage später. Im Sommer beging dann W. die Thorheit, Mrs. Williamson, die gegen ihres Mannes Willen seine Gottesdienste weiter besuchte, aber nicht mehr allwöchentlich, sondern nur allmonatlich kommunizierte, vom Abendmahl zurückzuweisen, weil sie sich nicht vorher angemeldet habe (7. August). Das ward der Anlaß zu gehässigen Klagen seitens des Mr. Williamson und des Gouverneurs Causton, die bei den primitiven Rechtsverhältnissen der Kolonie lächerlich ernste Folgen hatten. W. wurde arretiert, und Ende August und Anfang September beschäftigte sich die 44 Köpfe zählende Jury der Kolonie mit der Sache: W.s Liebesgeschichte und seine ganze Amtsführung mit ihrem überstiegenen Hochkirchentum kam zur Verhandlung, und nur ein Minoritätsvotum von 12 Stimmen war günstig für W. Die Sache war damit nicht aus der Welt; Mr. Williamson forderte eine Entschädigung von £ 1000; die ganze Kolonie war aufgeregt. Das Ende war dann, daß W. am 2. Dezember 1737 abends mit vier Getreuen heimlich — denn es war ihm verboten, sich zu entfernen, — aus Savannah floh und nach viertägigem abenteuerlichem Wandern Port Royal erreichte, von wo er mit Delamotte per Boot nach Charlestown fuhr. Hier ging J. Wesley am 22. Dezember unter Segel und am 1. Februar 1738 landete er wieder in England (in Deal, nördlich von Dover). — Daß die lange Reise ihn zu Selbstvorwürfen reiche Gelegenheit bot, ist begreiflich. Sie gingen so tief, wie bisher noch nie. Er fand, er habe bisher nur eine schöne Sommerreligion gehabt, die nur für gute Tage ausreiche (24. Januar 38, I, 70; vgl. 8. Januar 38 ib. 68). Er habe gelernt, schreibt er gleich nach der Landung (1. Februar 38. I, 71), was er am wenigsten von allem erwartete, daß er, der nach Amerika gekommen war, andere zu bekehren, selbst noch unbekehrt war.

2c. Es war ein Glück für J. Wesley, daß er gleich nach seiner Rückkehr aus Georgien in England wieder unter die Einflüsse kam, die zuerst ihn in der Sicherheit seiner Vollkommenheit erschüttert hatten. Schon am 7. Februar („a day much to te remembered" 7. Februar 38, I 79) traf er in London bei einem niederländischen Kaufmann vier eben gelandete Herrnhuter, deren bedeutendster Peter Böhler war. Diese Herrnhuter waren nach Georgien bestimmt, weilten aber bis 4. Mai in England. Zinzendorf selbst hatte durch eine Anwesenheit in London (Jan. bis März 1737), bei der er auch Charles Wesley kennen gelernt und durch ihn über Georgien sich unterrichtet hatte, den Seinigen in London den Boden bereitet. Böhler hat trotz seiner mangelhaften Kenntnis des Englischen — z. T. predigte er lateinisch — in London wie in Oxford nicht unbedeutend gewirkt. „Die Engländer", so schreibt er (Wauer S. 88), „liefen mir erstaunlich nach, und ohnerachtet ich wenig Englisch reden konnte, so wollten sie doch immer vom saviour, blood, wounds, forgiveness of sin, sinners friend u. dgl. von mir hören." Weder Law, noch J. Wesley hatte dergleichen bisher zu lehren vermocht. Beide Wesleys haben in den drei Monaten vom 7. Februar bis 4. Mai 1738 viel mit Böhler verkehrt. Was sie von ihm über die Früchte des lebendigen Glaubens, über den Frieden und die Freude, die ihm folgten, und über momentane Bekehrung hörten, rechtfertigte sich ihnen an der hl. Schrift; auch lebende Zeugen bekundeten ihnen, daß sie so bekehrt wären. Aber sie selbst hatten diesen „neuen Glauben" (what we called „the new faith" 1. Mai 1738. I, 86) noch nicht. J. Wesley wollte deshalb das Predigen aufgeben; aber Böhler gab ihm den [gefährlichen] Rat: „Predige den Glauben, bis du ihn hast, dann wirst du ihn predigen, weil du ihn hast" (4. März 38. I, 81). John Wesley — Charles lag in dieser Zeit ernstlich krank im Hause des Buchhändler Hutton — hat demgemäß das Predigen nicht aufgegeben; aber Böhler reiste ab, ehe einer der Brüder den Frieden gefunden hatte. Vier Tage vor seiner Abreise, am 1. Mai 1738, vereinigte, Böhler zehn junge Leute, auf die er Einfluß gewonnen hatte, zu einer religious society, der nach ihrem spätern Versammlungsort, einer Kapelle in Fetter-Lane (einer Straße in der westlichen City), später sog. Fetter-Lane-society. Einer der Teilnehmer war der eben genannte, Zeit seines Lebens bei den Herrnhutern gebliebene Buchhändler James Hutton (3. September 1715—3. Mai 1795), ein den Wesleys schon seit ihrer Oxforder Zeit (vor 1735) bekannter Sohn des Rev. John Hutton, der als Nonjuror seine Stelle verloren hatte und in London als Pensionshalter lebte; ein anderer war John Wesley. Drei

Wochen später, am Sonnabend den 21. Mai, ist Charles Wesley auf dem Krankenbett zur Erkenntnis der freien Gnade Gottes gekommen (Charles W., Journal I, 90 ff.; John W., Journ. I, 91), und am Mittwoch den 24. Mai, folgte ihm John. Er erzählt selbst darüber in seinem Tagebuche: „Am Abend ging ich sehr ungern in eine Gesellschaft (society) in der Aldersgate-Street (eine Sitzung einer der religious societies), wo jemand Luthers Vorrede zum Römerbrief vorlas. Etwa ein Viertel vor 9 Uhr bei der Beschreibung der Veränderung, welche Gott durch den Glauben an Christum im Herzen wirkt, fühlte ich mein Herz eigenartig erwärmt. Ich fühlte, daß ich auf Christum, und auf Christum allein, meine Erlösungszuversicht setzte; eine Versicherung war mir gegeben, daß er meine, gerade m e i n e Sünde weggenommen und mich erlöst habe vom Gesetze der Sünde und des Todes. Ich begann mit aller Macht für die zu beten, die mich in besonderer Weise verächtlich behandelt und verfolgt hatten. Dann bezeugte ich mit offenen Worten allen, die dort waren, was ich jetzt zum ersten Male in meinem Herzen fühlte" (24. Mai 38. Nr. 14 f. I, 97). Dies Erlebnis war John Wesleys „Bekehrung". Aber es ist — auch für die rechte Beurteilung der jetzigen methodistischen Vorstellungen von der Bekehrung — wichtig, auf ein Zwiefaches hinzuweisen, das die singuläre Bedeutung dieses Ereignisses abschwächt. Einerseits nämlich hat J. Wesley noch im Herbst desselben Jahres 1738, ja noch Anfang 1739 das „Zeugnis des Geistes" wieder bei sich vermißt (Tyerm. I, 190—192), andererseits hat er 1740 bei der Herausgabe der zweiten Serie von Auszügen aus seinem Journal zu der oben (Nr. 2b am Schluß) citierten Stelle, in der er sagt, er sei während seiner amerikanischen Zeit selbst nicht bekehrt gewesen, die Anmerkung gemacht: „Ich bin des nicht sicher" (I, 71), und schon am Tage vor dem 24. Mai 1738 hat er an W. Law einen nicht gerade liebenswürdigen Brief geschrieben, der eine innere Loslösung von den Lawschen Traditionen bekundet. Auch bei J. Wesley selbst ist also die Bekehrung zu einem glaubenssicheren Christentum nicht ein momentanes Erlebnis gewesen. Aber so gewiß J. Wesleys hochkirchlich-mystische Periode, in der er die Rechtfertigung aus dem Glauben nicht verstand, innerlichst verschieden ist von der Zeit seiner späteren „evangelischen" Predigt, und so gewiß sein Fiasko in Amerika die alten Anschauungen zerbrach, der Verkehr mit Böhler die neuen begründete: so gewiß darf man da den entscheidenden Wendepunkt sehen, wo J. Wesley die Wahrheit der Böhlerschen Anweisungen zum ersten Mal erfuhr. Das aber war am 24. Mai 1738, abends 8 ³/₄ Uhr. Vierzehn Tage später, am 11. Juni 1738 (Tyerm. I, 183), hat er in Oxford seine berühmte Predigt über Eph 2, 8 gehalten, die seine „53 Sermone" eröffnet (WW V, 7 bis 17). Auch Luther, dessen Entwickelungsgang oft als Parallele zu dem John Wesleys bezeichnet ist (z. B. Lelièvre S. 77 ff.), hat beim Rückblick auf sein Leben das „me prorsus renatum esse sensi" (opp. var. arg. I, 23) an das Aufleuchten eines rechten Verständnisses e i n e r Schriftstelle geknüpft; und doch ist er erst allmählich und nicht ohne Schwankungen in das Verständnis des Evangeliums hineingewachsen. So war's auch bei John Wesley. Manche Traditionen seiner ersten Periode haben, auch als er sicher geworden war, noch angedauert, sind erst allmählich erblaßt und verschwunden. — Ja J. Wesleys Lehrjahre im engsten Sinne schließen noch nicht im Mai 1738. Seine Reise nach Deutschland gehört noch in sie hinein. Die Rolle, welche die Herrnhuter Einflüsse in seiner Entwickelung gespielt hatten, macht es begreiflich, daß er ihren Führer und ihr Centrum kennen zu lernen wünschte. Schon am 13. Juni 1738 fuhr er mit Ingham und drei anderen Engländern und drei Deutschen von London die Themse hinab, um von Rotterdam aus seine deutsche Reise zu beginnen, von der er erst am 16. September zurückkehrte (Journ. I, 100—149). Vom 4.—19. Juli war J. Wesley mit seinen Begleitern in Marienborn bei Zinzendorf, dann ging die Reise — ohne Ingham, der erst später nachfolgte, — über Eisenach (22. Juli), Jena (24.), Halle (26.), Leipzig (27.), Dresden (30.) nach Herrnhut (1. August). Dort blieb man vierzehn Tage (bis 14. August. I, 113). Über Dresden, Halle (18. und 19. August), Jena (20.), Marienborn (25.—28), Mainz (31.), Köln (2. September), Rotterdam (7. September) kam J. Wesley am 16. September wieder nach London. Diese Reise bezeichnet den Höhepunkt der Beziehungen J. Wesleys zu den Herrnhutern. Aber in den Eindrücken dieser Reise wurzeln auch seine Bedenken gegen die Herrnhuter Art, die später zum Bruch mit der Fetter-Lane-society geführt haben (Wauer S. 96. 98—101, vgl. Journal nach 3. September 41. I, 312). Schon ein im September 1738 geschriebener [aber nicht abgesandter] Brief J. Wesleys tadelt, daß die Herrnhuter kein gemeinsames Fasten hätten, daß ihr Graf ihnen alles in allem sei, daß sie nicht hinreichend ernst und offen seien, engherzig in ihrer Liebe, allzu weltlich klug u. s. w. (Journ. I, 312; vgl. Wauer S. 181). J. Wesley hatte seine Eigenart

gegenüber seinen Herrnhutischen Lehrmeistern gewahrt. Seine weitere Entwickelung ist von nun ab nur eine Entfaltung dessen gewesen, was er in seiner Lehrzeit geworden war.

3a. Als J. Wesley von Deutschland nach England zurückkehrte (16. September 38), wußte er sich freilich zu einem Werk des Herrn in England berufen (12. August 38 I, 113); aber irgend einen festen Plan hatte er noch nicht. Ohne ein Amt, pekuniär gehalten durch seine Oxforder Fellow-Einnahme, wirkte er als Erweckungsprediger in den religious societies Londons, predigte in London und hin und her auf dem Lande, wo man ihm eine Kanzel einräumte, und kümmerte sich um Arme, Gefangene und Verurteilte (vgl. den charakteristischen Eintrag 8. November 38 I, 154). Seine Predigten trugen in dieser Zeit bereits durchaus den Charakter „evangelischer" Erweckungspredigten, und da sein Bruder Charles, der seit Juli 1738 von dem Pfarrer in Islington (jetzt in London) als Gehilfe angenommen war, sich zu gleicher Arbeit seinem Bruder zugesellte, so kann man in gewisser Weise schon in Bezug auf die letzten Monate des Jahres 1738 von einem Anfang der methodischen Erweckungsbewegung reden. Die Öffentlichkeit ward auch schon aufmerksam; Predigten gegen die von den Wesleys vorgetragenen Gedanken über Heilsgewißheit erschienen; manche Kanzel wurde ihnen verweigert. — Doch die eigentliche Geburtsstunde des Methodismus schlug erst im Frühjahr 1739; und G. Whitefield war es, der den entscheidenden Schritt that. Von Whitefields Leben seit seinem Rekonvaleszentenaufenthalt in seiner Heimat (oben S. 755, 58) ist deshalb hier auszugehen. Erst im Dezember (1735) war er zur Fortsetzung seiner Studien nach Oxford zurückgekehrt. Im Juni des nächsten Jahres erhielt er in Gloucester von Bischof Benson die [Diakonen-] Weihe und predigte am Sonntage darauf zum ersten Male. Schon diese erste Predigt Whitefields hat den künftigen großen Prediger verraten: sie erregte Aufsehen; 15 Leute, so hieß es, seien toll durch sie gemacht. Bischof Benson aber meinte, er hoffe, diese „Tollheit" werde anhalten. Whitefield hat dann auch, nach Oxford zurückgekehrt, seine großen Gaben zum Predigen alsbald in umfassender Weise ausgenutzt: er fing an hin und her in der Nachbarschaft zu predigen, wo einmal Vertretung gewünscht ward, nahm im August 1736 eine zweimonatliche Vikarie an der Towerkapelle in London, im November eine Vikarie auf einer Landpfarre an. Inzwischen schrieb J. Wesley aus Georgien und bat um Unterstützung seiner Arbeit, und diese Bitte bestimmte seit Ende 1736 Whitefields Zukunftspläne. Er verließ Oxford, predigte eine Zeit lang mit wachsendem Erfolge in Gloucester, Bristol, Bath und in London, wo er dem General Oglethorpe und den Kuratoren von Georgien seine Aufwartung machte. Da er in London hörte, daß Oglethorpe zunächst noch nicht absegeln werde, konnte er (Frühjahr 1737) abermals eine zweimonatliche Vikarie, in Gloucester, übernehmen. Seine Predigten zogen schon in dieser Zeit gewaltige Scharen von Zuhörern heran; seine erste gedruckte Predigt erlebte während des Jahres 1737 drei Auflagen; gelegentlich hat es Whitefield schon jetzt zu viermaligem Predigen an *einem* Tage gebracht. Namentlich bat man ihn, wo es Liebeswerke zu empfehlen galt. In Bristol hatten seine gelegentlichen Predigten so gezündet, daß man ihn einlud, ehe er abreise, noch einmal dorthin zu kommen. Er kam und brachte durch seine Predigten — er predigte wöchentlich fünfmal — die ganze Stadt in Aufregung. Es war eine glänzende Probe auf die Lauterkeit seines Eifers, daß er, der 22jährige Prediger, der schon eine Berühmtheit zu werden begann, an seinen amerikanischen Plänen festhielt: er reiste (Herbst 1737) nach London, um sich nach Georgien einzuschiffen. Fast drei Monate verzögerte sich die Abreise. — Whitefield hat in dieser Zeit in London etwa hundertmal gepredigt (Tyerm. J. W. I, 171); und wäre die Frömmigkeit, die seine Predigten durchglühte, nicht völlig lauter gewesen, so würde sein Reiseplan durch die beispiellosen Erfolge seiner Predigten und durch die glänzenden Aussichten, die sich ihm in der Heimat eröffneten, durchkreuzt sein. Doch er blieb bei seinem Vorsatz: am 31. Januar 1738, einen Tag bevor, von ihm nicht erwartet, J. Wesley nach England zurückkehrte, stach er in See (J. W. Journal I, 71). — Am 7. Mai hatte er nach einer an Erweckungserfolgen reichen Reise Savannah erreicht. Nur vier Monat war er dort geblieben, obwohl sein Wirken nicht fruchtlos war. Dann hatte er sich wieder eingeschifft, um in England sich die Priesterweihe zu holen und dort Gelder zu sammeln für ein Waisenhaus, das er nach A. H. Franckes Vorbild in Savannah errichten wollte. Am 30. November 1738 war er in Irland gelandet. Im Dezember (12. Dez. 38 I, 159) hatten die Freunde in London sich wieder getroffen. — Die Wesleys und Whitefield wußten sich in demselben Werke stehend; die gleichen erweckten Kreise in den religious societies waren ihre Heimat. Aber Whitefields Lage war zunächst noch eine glücklichere: John Wesley war Ende 1738 fast ausgeschlossen von den Kanzeln der Kirche, deren Weihen er erhalten hatte, in London standen

ihm nur drei Kirchen noch offen; Whitefield war in Irland nicht nur von Bürgermeistern, sondern auch von Bischöfen in ehrenvollster Weise ausgezeichnet, am 14. Januar ward er in Oxford [für Savannah] ordiniert, und noch in den ersten fünf Wochen dieses Jahres 1739 hatte er etwa dreißigmal in Kirchen in und um London predigen können. Doch eben dann änderte sich die Situation auch für ihn. Am 4. Febr. hatte er in St. Margarets (Westminster), von einer ihn erwartenden Menge gedrängt und vom einem ihrer Führer falsch beraten und so unwissend die Abmachungen des Parochus, der einen anderen um Vertretung gebeten hatte, nicht achtend, die Kanzel bestiegen. Die Sache kam in eine Zeitung, und als Whitefield drei Tage später nach dem Westen reiste, nach Bath und Bristol, fand er so gut wie alle Kanzeln sich verschlossen, und als zwei Bristoler Geistliche ihm ihre Kanzeln einräumten, griff der Bischof ein und verbot Whitefield alle Kanzeln der Diöcese. Da that Whitefield den Schritt, den keiner seiner Freunde zuerst zu thun gewagt hätte: er predigte am 17. Februar 1739 in Kingswood, einer Köhlerkolonie vor Bristol, unter freiem Himmel. Zweihundert Zuhörer scharten sich um ihm; bei einem zweiten Male waren es nach Whitefields eigener Aussage 2000, beim dritten Male 4000. Daß Whitefield nun Feuer fing, ist begreiflich; er fühlte selbst, daß er noch nie mit solcher Gewalt gepredigt habe. In einem öffentlichen Garten Bristols, dann auch in den Nachbarorten wagte er das Gleiche, und überall waren die Erfolge dieselben. In Rosegreen, auf der Anhöhe von Kingswood, fanden nach einer Zeitungsnachricht am 18. März 20 000 Zuhörer sich ein (Tyerm. J. W. I, 227). Auch nach Cardiff an der Walliser Seite des Kanals von Bristol ging er hinüber, um dort zu predigen. Hier traf er Howel Harris, einen jungen Mann (geb. 1714), der in der Zeit, da die Wesleys nach Georgien gingen, das Evangelium von der Sündenvergebung hatte verstehen lernen und dann nach einem paarmonatlichen Studium in Oxford, abgestoßen von studentischer Immoralität, seit Frühjahr 1736, ohne ordiniert zu sein — also als ein „Laienprediger" vor allen methodistischen Laienpredigern, — eine weitreichende Erweckungspredigt in Wales begonnen hatte, in der Regel zweimal predigend an jedem Tage, religious societies gründend, wie Woodward sie beschrieben hatte. Whitefield fand sich mit ihm zusammen und Howel Harris ist in der Folgezeit durch Jahrzehnte den Methodisten verbunden geblieben. — Whitefield kollektierte bei all seinen Predigten für sein Waisenhaus. Er beabsichtigte, auch weiter im Osten für diesen seinen Plan zu sammeln, dann von London aus nach Amerika zu fahren. Um seine Bekehrten in Bristol nicht allein lassen zu müssen, rief er John Wesley. Der kam am 31. März, und, so schwer es ihm auch wurde, in Whitefields Feldpredigten sich zu finden, deren Art er am 1. April kennen lernte, am 2. April predigte doch auch er in einem Grunde in Bristols Nähe vor ca. 3000 Zuhörern (2. April 38 I, 174). Damit hatte der Methodismus seine Bühne gefunden: John Wesley hat in den nächsten neun Monaten etwa fünfhundertmal gepredigt, davon nur acht bis zehnmal in Kirchen (Lelièvre S. 91). Der Mittelpunkt seiner Wirksamkeit blieb bis zum 31. August Bristol und Umgegend, nur acht Tage (11. Juni bis 18. Juni; I, 191—193) weilte er in London. In Bristol begründete er die erste der auf ihn zurückgehenden societies, und die Erweckung nahm hier solchen Umfang an, daß die Geistlichen, von der wachsenden Zahl der Kommunikanten bedrängt, den von J. Wesley Erweckten das Abendmahl zu verweigern begannen. Um so enger schlossen die Bekehrten sich an den an, der sie aus ihrem geistlichen Schlaf erweckt hatte. Schon am 12. Mai 1739 (12. Mai 39 I, 181) legte J. Wesley in Bristol den Grund zu einem Versammlungshause zweier societies, der ersten Methodistenkapelle der Welt. Bristol war das erste Centrum der Bewegung. — Ein zweites entstand in London. Whitefield hatte sich von Bristol dorthin begeben. Die Kirchen waren dort nun auch ihm verschlossen. So begann er auch hier auf freien Plätzen zu predigen — in den Moorfields, auf dem Kennington-Common und andererorts —, und der Erfolg war der gleiche wie in Westengland. Einmal berechnet er selbst seine Zuhörerschaft im Kennington-Common auf 50 000; viele waren zu Pferde gekommen, 80 Kutschen waren gegenwärtig. Bei einer anderen Predigt betrug seine Kollekte 47 £ (940 Mk.), davon 320 Mk. in half-pence, d. i. Vierzigpfennigstücken (Tyerm. J. W. I, 228). Charles Wesley, dem sich die Kirchen gleichfalls schlossen, mündete ein in die Bahnen Whitefields und seines Bruders. Als Whitefield im August nach Amerika abgefahren war (wo er bis März 1741 blieb), war auch in London die Bewegung im Gange. J. Wesley, der im September (1739) hier Whitefields Predigten aufnahm und in den letzten drei Monaten des Jahres seine Wirksamkeit auf Bristol und London verteilte, hat Ende 1739, obwohl er nichts hatte als seine Oxforder Fellow-Einkünfte, hier in der Nähe der Moorfields eine alte königliche Kanonengießerei, die sog. Foundery (Bild Smith I, 466), unweit des jetzigen Fins-

bury-Square in der City, für 2300 Mk. gekauft. Sie ist nach einem Ausbau, der den Gesamtpreis auf 16000 Mk. stellte (Tyerm. I, 271), die erste Methodistenkapelle der Hauptstadt geworden. — Das Jahr 1739 ist somit das Geburtsjahr des Methodismus. Zahlreiche publizistische Angriffe (Tyerm. I, 239—253) auf Whitefield und die Wesleys bezeugen das gewaltige Aufsehen, das die „Methodists" (vgl. oben S. 755, 9 f.) hervor- 5 riefen. Die Kritik kann nicht überraschen. Zwar die Angriffe auf die Lehre der Methodisten bekunden wenig mehr als dies, daß viele Geistliche der Staatskirche von dem Centrum der reformatorischen Predigt wenig oder nichts verstanden: die Wesleys und Whitefield fühlten sich als treue Glieder der anglikanischen Kirche, ja noch immer wirkten bei den Wesleys hochkirchliche Ideen nach. Aber Versammlungen von Tausenden, unter 10 denen natürlich viele bloß Neugierige waren und auch solche nicht fehlten, die am Skandal ihre Freude hatten, konnten nicht ohne Ärgernisse für „kirchliches" Empfinden ablaufen. Die „Bekehrungen" waren oft von konvulsivischen Zuckungen begleitet, und J. Wesleys Tagebuch beweist, daß er dergleichen auch für eine Wirkung des Geistes Gottes ansah. Und mancherlei Aberglaube bei plötzlicher Gesundung von Kranken u. dgl. läuft auch bei 15 J. Wesley mit unter. — Der weitere Fortgang der Erweckung in den nächsten Jahren braucht hier nicht verfolgt zu werden. Aber es ist der beiden Schismen zu gedenken, welche in der Zeit bis 1741 den wesleyanischen Methodismus gegenüber den Herrnhutern und gegenüber Whitefields Kreis abgrenzten. Von ersterem zunächst.

3 b. Den Herrnhutern dankte J. Wesley, wie sein Bruder, seine „evangelische" 20 Erkenntnis und auch nach seiner deutschen Reise blieb er trotz der Bedenken, die ihm aufgestiegen waren, in Verbindung mit ihnen. Der Methodismus von 1739 war in gewisser Hinsicht ein Sproß des mährischen Brüdertums (Lecky, Entstehungsgesch. S. 58); die Fetter-Lane-society, Böhlers Gründung, war ein Sammelpunkt für Methodisten, durchreisende „Brüder" und solche Engländer, die „Brüdern" ihre Erweckung dankten. Ein 25 „Liebesmahl" in der Neujahrsnacht 1739, an dem neben den beiden Wesleys auch Whitefield teilnahm, gab diesem Zusammengehen von Methodisten und Brüdern in der Fetter-Lane-society den höchstgespannten Ausdruck. Schon im Sommer 1739 kam es in der society zu „Mißverständnissen", bei denen die Unzufriedenheit einzelner über den großen Einfluß, den J. Wesley in dem Kreise erlangt hatte, vielleicht mehr das Treibende ge- 30 wesen ist, als eine Verschiedenheit der Ansichten. J. Wesley, der damals von Bristol nach London kam, um von Whitefield Abschied zu nehmen, wußte die Spannung auszugleichen (16. Juni 1739, I, 193); und noch bei seinem zweiten Besuch von Bristol aus fand er am 9. September 1739 in der Fetter-Lane-society ein erfreuliches Echo seiner Ermahnungen zu gegenseitiger Liebe (9. September 1739, I, 211). Doch gleich am ersten 35 Tage seines dritten Besuchs in London (3. November 1739, I, 232) sah er sich Einflüssen gegenüber, die ihn abstießen. Drei Wochen früher (7. Oktober 1739, Wauer S. 116) nämlich war aus der Wetterau Phil. Heinr. Molther, ein Elsässer, der Lehrer des jungen Renatus von Zinzendorf gewesen war, von Zinzendorf für Pennsylvanien ordiniert, nach London gekommen und war dort länger festgehalten worden. Dieser Molther war von 40 quietistisch-mystischen Gedanken erfüllt: solange noch Zweifel und Furcht im Herzen Raum hätten, sei wahrer Glaube nicht da, und bis er da sei, habe man auch des Gebrauchs der Gnadenmittel sich zu enthalten; man müsse „stille sein" und auf Christum warten (1. November 1739, I, 232; vgl. die folgenden Einträge, besonders 31. Dezember 1739, I, 241 f. und 25. April 1740, I, 253). So sehr dies dem Heiligungsernste J. Wesleys 45 widersprach, so angreifbar erschien für Molther die physische Erregtheit, die sich bei Bekehrten Wesleys zeigte: „Das allererste Mal," so erzählt er (Benham S. 53, Wauer S. 104 f.), „als ich in ihre Versammlungen kam, fiel es mir auf und entsetzte mich fast, ihr Seufzen und Stöhnen, ihr Wimmern und Heulen zu hören, welch sonderbares Gebahren sie einen Beweis des Geistes und der Kraft nannten." Auch Spangenberg, der 50 in dieser Zeit (24. Oktober 1739) aus Pennsylvanien nach London kam, vermochte die Spannung nicht auszugleichen, er schien J. Wesley den Gedanken Molthers Recht zu geben (7. November 1739, I, 232; vgl. dagegen 2. Mai 1741, I, 289). Die Versammlungen in der Fetter-Lane-society litten unter diesen Differenzen, und die Verstimmung war nicht gehoben, als J. Wesley London wieder verließ (12. November 1739). 55 Die Spannung wuchs vielmehr. Molther wurde immer unbesonnener; seine Freunde — auch James Hutton hielt zu ihm — schienen von der Fetter-Lane-society sich separieren zu wollen (Briefe aus London 14. Dezember 1739, I, 240). J. Wesley kam infolgedessen wieder nach London und meinte Frieden gestiftet zu haben (14. Dezember 1739 bis 3. Januar 1740, I, 240—243). Allein die Differenzen blieben (J. W. wieder in 60

London 21. Februar 1740, I, 248 und 21. April 1740, I, 253) und spitzten immer mehr sich zu auf den Gegensatz zwischen wesleyanischen und herrnhutischen Traditionen und Einflüssen. Zum Bruch kam es dann während eines längeren Aufenthalts J. Wesleys in London im Sommer 1740 (5. Juni bis 1. September 1740). Viele Auseinandersetzungen fruchteten nichts. Schon am 16. Juli, nachdem er in der Fetter-Lane-society einige ihm besonders anstößige Stellen aus des Areopagiten de mystica theologia (vgl. Bd. IV, 688, 56) vorgelesen hatte, mußte J. Wesley merken, daß die Majorität nicht ihm, sondern den Brüdern folgen wollte; man wollte ihn in der society ferner nicht predigen lassen (16. Juli 1740, I, 263 f.). Vier Tage später ging J. Wesley noch einmal zum Liebesmahle in die society, aber nur, um nach stummer Teilnahme an der Feier eine Erklärung zu verlesen und aus der society auszuscheiden; 18 oder 19 Gesinnungsgenossen folgten ihm (20. Juli 1740, I, 265). Die Fetter-Lane-society blieb nun den Herrnhutern und ist der Ausgangspunkt der englischen Brüdergemeinde geworden; J. Wesleys kleine, nun rein methodistische society versammelte sich seit 23. Juli 1740 in der Foundery (I, 265). Persönliche Beziehungen zwischen John Wesley einerseits, andererseits einigen der herrnhutisch Gesinnten, wie J. Hutton, und einigen der Brüder selbst, wie Böhler (25. Februar bis Mitte Juni 1741 in London, Wauer S. 111 f.) blieben freilich bestehen (1. Mai 1741, I, 289), und J. Wesleys Gegner warfen Herrnhuter und Methodisten noch lange durcheinander (Wauer S. 114 f.); aber auch die Bemühungen Spangenbergs, den Zinzendorf schickte (2. Mai 1741, I, 289), und die Verhandlungen J. Wesleys mit Zinzendorf selbst (3. September 1741, I, 303 f.) füllten die Kluft nicht wieder aus, die sich aufgethan hatte. Man ging seitdem im ganzen friedlich nebeneinander her.

3 c. In der gleichen Zeit vollzog sich die zweite, nicht minder bedeutsame Trennung. Whitefield dachte prädestinatianisch, J. Wesley war von frühe an, der Tradition seines Elternhauses gemäß, ein Gegner der Erwählungslehre gewesen (vgl. oben S. 754, 14). Beide hatten zunächst nebeneinander gewirkt, ohne daß diese Differenz zur Sprache kam. Doch schon vor seiner zweiten Abreise nach Amerika (14. August 1739) beklagte sich Whitefield in einem Briefe an J. Wesley vom 2. Juli 1739 darüber, daß jemand von der society ausgeschlossen sei, weil er prädestinatianisch denke (Tyerm. J. W. I, 312 f.). In der Korrespondenz, die Whitefield und John Wesley während des zweiten amerikanischen Aufenthalts Whitefields miteinander hatten, drängte dann die prädestinatianische Frage und zugleich Whitefields Opposition gegen Wesleys Vollkommenheitslehre sich immer mehr vor (vgl. die Briefe bei Tyerm. J. W. I, 313 ff.). Whitefield, der durch den Verkehr mit amerikanischen Kongregationalisten in seinen prädestinatianischen Gedanken nur bestärkt wurde, hat dennoch in diesen Briefen zunächst in liebenswürdigster Weise die brüderliche Gemeinschaft festgehalten und zugleich J. Wesley gebeten, nicht gegen die Prädestination zu predigen, wie auch er die Sache in seinen Predigten nicht berühre (25. Juni 1740, Tyerm. J. W. I, 315). Allein die Bitte forderte mehr, als unter den damaligen Verhältnissen möglich war. Denn unter den „Erweckten“ waren Eiferer für und gegen die Prädestination, und Wesley war nicht der Mann danach, den ihm wichtigen Gedanken von Gottes freier Gnade für alle Menschen sich und anderen durch Menschenrücksichten verhüllen zu lassen; seine Stimmung gegenüber der Frage blieb nicht unbekannt; schon am 29. April 1739 hatte er in Bristol seine berühmte Predigt über die freie Gnade auf Grund von Rö 8, 23 gehalten (29. April 1739, I, 178; vgl. Tyerm. I, 323). Daß J. Wesley 1740 (im Frühsommer?) diese Predigt publizierte, war der erste Schritt zur Trennung von Whitefield. Whitefield schrieb darauf mit leisen Vorwürfen (25. September 1740 Tyerm. J. W. I, 316 f.) und zwei Monat später (24. Dezember ib. 322 f.) direkt aggressiv. Schon der erstere Brief richtete Unfriede an: er wurde ohne sein und J. Wesleys Wissen von Gesinnungsgenossen Whitefields gedruckt und am 1. Februar 1741 vor und in der Foundery, wo J. Wesley predigte, verteilt. J. Wesley brachte nach der Predigt die Sache zur Sprache, und mit den Worten, er wolle thun, was Whitefield thun würde, wenn er hier wäre, zerriß er den Brief. Alle Anwesenden thaten das Gleiche, kein Exemplar blieb übrig. Sechs Wochen später, am 11. März, kehrte Whitefield nach einer achtwöchentlichen Seefahrt (16. Januar bis 3. März) nach England zurück. Nun wurde auch sein Brief vom 24. Dezember gedruckt, und bei einer Zusammenkunft mit J. Wesley, der von Bristol herbeieilte, erklärte Whitefield, daß sie ein verschiedenes Evangelium hätten und nicht zusammengehen könnten; er müsse gegen J. Wesley und seinen Bruder predigen (28. März 1741, I, 286). „So gabs nun zwei Sorten von Methodisten, die einen mit partikularer, die andere mit universaler Erlösungslehre“ (J. W. Works VIII, 335).

Die persönliche Spannung zwischen den alten Freunden war aber nur von kurzer Dauer: schon im Oktober 1741 näherten sie sich wieder (Tyerm. J. W. I, 349), und im April 1742 waren sie trotz der bleibenden Differenz persönlich miteinander ausgesöhnt (Tyerm. I, 372). Im Januar 1750 hat auch Whitefield mehrmals in Wesleys Kapelle in London gepredigt und mit ihm das Abendmahl ausgeteilt (Tyerm. J. W. II, 68); und als einst ein tadelsüchtiger Prädestinatianer Whitefield fragte, ob er wohl meine, daß sie J. Wesley im Himmel sehen würden, gab Whitefield die treffliche Antwort: „Ich fürchte: nein; denn er wird dem Throne so nahe sein, und wir werden so ferne stehen, daß wir ihn schwerlich zu Gesicht bekommen" (Lecky S. 60 f.). Auch J. Wesley hat der festen Gemeinschaft mit Whitefield später oft gedacht und Whitefields Bruderliebe herzlichst erwidert (20. August 1766, III, 250 und 4. März 1767 ib. 259); und als die Nachricht von Whitefields Tod (gest. 30. September 1770 in Amerika) nach England gekommen war, hat auf den Wunsch des Verstorbenen und seiner Testamentsvollstrecker J. Wesley am 18. November in London in zwei Whitefieldschen Versammlungslokalen und am 23. November im Tabernakel von Greenwich ihm die Leichenrede gehalten (18. und 23. November 1770, III, 398 f.). J. Wesleys und Whitefields Verhältnis ist ein schöner Beweis frommer Weitherzigkeit und gläubiger Indifferenz gegenüber zweifelhaften Lehrfragen aus den Anfangszeiten des Methodismus.

4. Schon dies Verhältnis J. Wesleys und Whitefields zeigt, wie verkehrt es wäre, die „zwei Sorten von Methodisten" sich als der Staatskirche gegenüber und gegeneinander selbstständige Denominationen zu denken. Vollends zeigt dies Whitefields späteres Leben; und deshalb schon ist es zweckmäßig, es vor dem der Wesleys zu behandeln. Whitefields Leben nach 1741 war, gleichwie die Zeit seit 1738, in welche seine beiden ersten amerikanischen Reisen fallen (1.: 31. Januar bis 30. November 1738; 2.: 14. August 1379 bis 3. März 1741), zwischen England und Amerika geteilt. Daß mehr als drei Jahre vergingen, ehe er wieder nach der neuen Welt hinüberfuhr, war mit in seinen Familienverhältnissen begründet: am 11. November 1741 hatte er in Caerphilly in Wales sich mit Elisabeth James, geb. Burnell, einer Witwe, die zehn Jahr älter war als er, verheiratet. Die Ehe ist nicht gerade eine unglückliche gewesen, wie mehrfach gesagt ist, spielt aber in Whitefields Leben, obwohl er sich seiner „rechten Hand beraubt" sah, als seine Gattin starb (9. August 1768), keine große Rolle. Am 4. Oktober 1743 wurde ihm sein einziges Kind, ein Sohn, geboren; es starb schon am 8. Februar 1744. Im Sommer darauf (10. August 1744) fuhr Whitefield mit seiner Frau zum dritten Male nach Amerika und blieb dort bis 2. Juni 1748. In die Zeit vom Oktober 1751 bis Mai 1752 fällt sein vierter Aufenthalt in Amerika, der fünfte füllt das Jahr vom Mai 1754 bis Mai 1755 aus, zum sechsten Male fuhr er aus am 4. Juni 1763 und war am 7. Juli 1765 wieder in England. Seine letzte, dreizehnte Oceanfahrt trat er im September 1769 an; der Tod, der ihn am 30. September 1770 in Newburyport, Mass., ereilte, hielt ihn drüben fest. — Sein erster, nicht viermonatlicher Aufenthalt in Amerika war wenig mehr als ein Umsehen in Savannah gewesen. Während des zweiten, fünfvierteljährigen war Whitefield nominell Pfarrer von Savannah; aber schon auf dem Hinwege besuchte er Pennsylvanien, Maryland, Virginien und Carolina, und auch im Jahre 1740 war er nur die kleinste Zeit in Savannah: ein Lehrer hielt Lesegottesdienst an seiner statt, Whitefield selbst war zumeist auf Predigtreisen. Das Waisenhaus „Bethesda" in Savannah, dessen Bau am 25. März 1740 begann, war und blieb mit seinen pekuniären Bedürfnissen ein steter Antrieb zu den Reisepredigten. Außerhalb Savannahs predigte er, wenn nicht im Freien, vielfach in Versammlungshäusern von Dissenters; die Denominationsschranken unter den Evangelischen existierten für ihn kaum; Presbyterianer, Kongregationalisten und Baptisten dankten ihm Erweckungsanregungen; in Philadelphia bildeten die von ihm Angeregten eine presbyterianische Gemeinde. Irregularitäten, die er bei Verwaltung des Gottesdienstes in Savannah sich hatte zu Schulden kommen lassen — Nichtbenutzung der vorgeschriebenen Gebete u. dgl. —, führten nach seiner Abreise zu seiner Suspension. — Gleich universal war seine Wirksamkeit während seines dritten Aufenthaltes in Amerika, von dem übrigens die letzten sieben Monate einer Erholungszeit auf den Bermuda-Inseln geopfert wurden; und auch in den letzten vier Perioden amerikanischer Thätigkeit Whitefields war Whitefield nichts Geringeres als der große Erweckungsprediger für fast alle englisch-amerikanischen Kolonien. An Anfeindungen hat es ihm dabei nicht gefehlt. Eine in seinem schnellen und zugleich kindlichen Wesen wurzelnde Neigung zu Indiskretionen und unbedachten Urteilen war nicht selten schuld an ihnen. Aber selbst Gegner gewann er nicht selten durch die schlichte Art, in der er seine Versehen eingestand,

und durch seine aufrichtige, kindliche Demut, der Ehrsucht und Eigennutz so fern lagen, wie es selten bei Menschen der Fall ist. Whitefield hat auch nicht daran gedacht, eine kirchliche Gemeinschaft irgendwelcher Art in Amerika zu gründen — einem herrschlustigen Mann mit Organisationstalent hätte mit Whitefields Gaben auf dem jungen Boden Amerikas Gewaltiges gelingen können! —; selbst sein Waisenhaus, für dessen Begründung er 1740 nicht weniger als 50 600 Mk. Kollektengelder mitbrachte, für das er in den nächsten dreißig Jahren eifrigst kollektiert und aus seinen Privatmitteln an 66 000 Mk. geopfert hat (Tyerm. Whitefield II, 581 — nach DNB LXI, 87 b), hat ihn nur wenig überlebt: er dachte während seiner letzten Jahre daran, es in ein College (eine Orphan-house-academy) zu verwandeln, aber er starb, ehe der Plan ausgeführt war, und noch ehe drei Jahre nach seinem Tode vergangen waren (Juni 1773), ist sein „Bethesda" abgebrannt und nicht wieder aufgebaut. Keine Denomination, keine Anstalt — nur sein Grab im Meeting-Haus der Presbyterianer in Newburyport hat er als ein sichtbares Zeichen seiner Wirksamkeit in Amerika hinter sich gelassen. Und doch ist sein Name mit unauslöschlichen Buchstaben in die Blätter der amerikanischen Kirchengeschichte eingetragen: an der Erweckung, die Amerika im 18. Jahrhundert erlebte (vgl. Bd. X, 690, 58 ff.), hat er bedeutsamen Anteil. — In England ist Whitefield kein anderer gewesen als in Amerika. Seine Freunde bauten ihm gleich nach seiner Rückkehr aus Amerika auf den Moorfields etwas nördlich von Wesleys Foundery eine Predigtstätte, sein „Tabernacle" — der Ausdruck war nach dem großen Brande Londons (1666) für hölzerne Interimskirchen gebraucht, die man errichtete; auch für leichtgebaute Filialkirchen ist der Terminus nachweisbar (Blunt S. 323 Anm.) —; im April 1741 wurde es eröffnet; in Bristol ward ihm 1756 ein ähnliches Tabernakel gebaut; — London und Bristol waren seine Hauptquartiere. Aber in gesunden Tagen — er kränkelte oft — ist er selten länger Zeit an einem Orte gewesen. Reisepredigten waren auch in England seine Lebensarbeit. Alle wichtigeren Distrikte von England und Wales hat er besucht. In Irland, wo er bei seiner zweiten Rückkehr landete, hat er wenig gewirkt, obwohl er im ganzen dreimal und 1751 drei Monat dort weilte. Aber Schottland hat er etwa zwölfmal durchzogen. Schon in den Jahren 1741 und 1742 war er zweimal dort. Man hätte ihn hier gern in die Interessen der Secession verflochten, die seit 1733 unter Führung von Ebenezer Erskine sich von der Staatskirche zu trennen begann. Aber Whitefield war ebenso entschlossen, persönlich ein Glied der anglikanischen Kirche zu bleiben, wie gleichgiltig gegen alle Kirchenverfassungsfragen und vollends gegen die Differenzen der untereinander uneinigen schottischen Presbyterianer. Wer ihm eine Kanzel einräumte, das war ihm gleichgiltig, — wenn ihm nur ihr Gebrauch freistand. Und hatte er keine Kanzel, so predigte er im Freien; seine melodische Stimme hatte eine außerordentliche Tragweite. Die gewaltige Wirkung der Whitefieldschen Predigten ist durch zahlreiche Zeugnisse von diesseits und jenseits des Oceans bezeugt; und Männer wie B. Franklin in Amerika und David Hume in England gehören zu diesen Zeugen (vgl. Lecky S. 54 ff.). Die gedruckten Predigten (opp. V und VI) vermögen die Bedeutung, die Whitefield als Prediger hatte, uns nicht zur Anschauung zu bringen; — über 18 000 Predigten hat er gehalten, 63 nur hat er herausgegeben, und 46 von diesen stammen aus der Zeit, ehe er 25 Jahre alt war; — 18 nicht von ihm, sondern von andern nach Nachschriften gedruckte Predigten geben von Whitefields stets extemporiertem Predigen zwar eine deutlichere Vorstellung, aber sie lassen die Durchsicht des Autors vermissen. Die Wirkungskraft der Whitefieldschen Predigten beruhte teils darauf, daß er, wie andere methodistische Prediger, die einfachen Grundgedanken des Evangeliums, die von den Kanzeln der Staatskirche selten gehört wurden, in volkstümlicher, mit Tod und Hölle kräftig argumentierender Weise zur Geltung brachte, teils war sie bedingt durch seine besonderen Gaben, seine lebhafte Phantasie, seine impulsive Art, seine mimischen Talente, seine ebenso schöne wie anschauliche Sprache und sein klangvolles Organ. Er wirkte weniger als John Wesley auf den Verstand, mehr als jener auf das Gefühl; sein eigenes nicht selten zu Thränen ihn zwingendes Gerührtsein hat öfter angezogen, als abgestoßen; und die Menge der Zuhörer schuf eine Atmosphäre der Begeisterung, die auf jeden einzelnen und durch ihn wieder auf die Menge zurückwirkte (vgl. die scharfgezeichnete Charakteristik des Predigers Whitefield bei Lecky S. 52—57). Exzesse von seiten der Spötter und der Übelwollenden sind auch bei den besuchtesten Predigten unter freiem Himmel selten vorgekommen. Daß sie nicht ganz fehlten, daß die Ergriffenheit sich auch hier (vgl. oben S. 761,13) nicht selten in Schluchzen und Zuckungen manifestierte, daß Whitefields eigenes Gebahren außergewöhnlich war, „enthusiastisch" erschien, daß seine Urteile gelegentlich hart und vorschnell sich geltend machten, seine

Worte nicht immer auf der Goldwage gewogen waren: das alles erklärt neben Whitefields Gleichgiltigkeit gegen die Kirchengrenzen und neben seinen Erfolgen die Heftigkeit der Polemik, die er, zumal nach seiner dritten Rückkehr von Amerika (d. i. seit 1748), gegen sich entfesselte. Whitefield ist litterarisch noch mehr angegriffen worden als Wesley. Der Eifer könnte blind erscheinen; denn ohne Wesley wären Tausende der von Whitefield An- 5 geregten nicht Methodisten geworden. Dennoch ist er so unbegreiflich nicht; denn ohne Whitefields Predigten hätten Wesley und die Seinen den Boden nicht so bereitet gefunden. Man darf sich die Dinge nicht so vorstellen, als hätten seit 1741 die prädestinatianischen und die arminianischen Methodisten separate Propaganda gemacht. Whitefield wie Wesley wollten Erweckungsprediger sein, keiner von ihnen dachte daran, eine eigene Denomination 10 zu gründen. Aber Whitefield that nichts als Erweckungspredigten halten, Wesley organisierte die Erweckten und unter ihnen Tausende, die von Whitefield den ersten Impuls bekommen hatten. Freilich hatten mit Whitefield auch andere an J. Wesleys Arminianismus Anstoß genommen: John Cennick, ein Laie, der von Wesley und Whitefield an die Spitze ihrer Schule in Kingswood gestellt war und seit Sommer 1739 (Tyerm. I, 277) 15 dort auch gepredigt hatte, war schon im Februar 1741, also vor Whitefields Rückkehr, weil er den Universalismus der Wesleys angriff, von J. Wesley ausgestoßen (Tyerm. I, 344 f.); Jos. Humphreys, der erste Laienprediger, der J. Wesley schon 1738 in London half (9. September 1790, IV, 473), schloß sich nach Whitefields Bruch mit J. Wesley ersterem an. Auch Howel Harris stand theologisch auf Whitefields Seite; und Harris hatte als Mit- 20 arbeiter an seiner Erweckungsthätigkeit schon vor 1742 mehr als zehn Kleriker der anglikanischen Kirche in Wales gewonnen, unter denen Daniel Rowland, Pfarrer in Llangeitho bei Cardigan, der bedeutendste war. Diese alle wußten sich Whitefield verbunden, und schon am 5. Juni 1743 kam es unter Whitefields Vorsitz zu einer Konferenz dieser calvinistischen Methodisten in Watford bei Caerphilly (Hughes S. 223), an der Rowland und drei 25 andere Kleriker und zehn Laien, darunter Harris, Humphreys und Cennick, teilnahmen. Eine zweite Konferenz machte ein Vierteljahr später Whitefield, falls er in England sei, zum ständigen Präsidenten, Harris zu seinem Vertreter. Diese Gruppe ist später, als Harris und Rowland sich zu verstehen aufhörten (1751), auch noch weiter auseinander gegangen (Harris' people und Rowlands people). Allein diese Gruppen sind nicht 30 mehr als jetzt bei uns die Gruppen verschiedener kirchlicher Freunde der Evangelisationsbewegung, ihre Konferenzen nicht mehr als Konferenzen bei uns zu sein pflegen. Schon auf einer dritten Konferenz des Jahres 1743 hatte man sich darüber verständigt, daß man in der Staatskirche bleiben wollte, und daran hielt man fest. Überdies hat Harris, der in den letzten achtzehn Jahren seines Lebens — er starb am 21. Juli 1773 — aus dem 35 öffentlichen Wirken sich zurückzog und in seiner Heimat eine Art protestantischen Klosters stiftete — eine „Family" von gelegentlich 120 Personen (J. W. Journal 19. August 1763, III, 136) —, persönlich mit J. Wesley nie gebrochen; Wesley hat noch am 23. und 24. August 1769 der „Family" gepredigt und das Abendmahl ausgeteilt. Erst lange nach Whitefields und J. Wesleys Tod und unter Führung neuer Männer ist aus diesen 40 innerkirchlichen Kreisen calvinistischer „Methodisten" in Wales die Denomination der Welsh Methodists hervorgewachsen (1811, s. u. Nr. 9 b). — In nicht höherem Maße als bei diesen Walliser Calvinisten kann bei der Lady-Huntingdon-Connexion von einer Gruppe Whitefields gesprochen werden. Solange Whitefield lebte, ist auch hier von einer Parteibildung, die einen Anflug von Denominations-Charakter gehabt hätte, nichts zu be- 45 merken. Die Familie der Gräfin Selina von Hastings und Huntingdon, geb. Gräfin Ferrers, hatte früh Beziehungen zu den Methodisten gehabt: eine Schwester ihres Gatten, Lady Betty Hastings, hatte Whitefield in seiner Studienzeit pekuniär unterstützt, und war gleichwie ihre Schwester Margareth, die später (1741) Inghams Gattin wurde, durch Methodisten bekehrt; und schon vor dem Tode ihres Mannes (gest. 1746) hatte Gräfin Selina Huntingdon, 50 in einer Krankheit von ihren Schwestern weltlicherem Denken entrissen, 1741 J. Wesley (Tyerm. I, 339, 341) und 1744 auch Whitefield kennen gelernt. Das Werk der Methodisten hatte ihre volle Sympathie und nach ihres Gatten Tode wollte sie verwandten Zielen leben. John Wesleys gebietendes Wesen war ihr zu verwandt, um sie anzuziehen; Whitefield war ihr sympathischer und bequemer. So ließ sie ihn denn nach seiner dritten 55 Rückkehr aus Amerika (1748) durch Harris zu sich nach Chelsea (jetzt in London) rufen und machte ihn zu einem ihrer „Hauskapläne". Der Adel hatte das Recht, sich Hauskapläne anzustellen — ein Graf durfte nach einer Parlamentsakte aus Heinrichs VIII. Zeit ihrer fünf haben —; und in den wirren Zeiten nach der Restauration hatte der Adel von diesem Rechte mannigfach Gebrauch gemacht, um nonkonformistische Geistliche zu versorgen. 60

Für Whitefield bedeutete diese Ernennung nicht nur eine Sicherung seiner Stellung innerhalb der Staatskirche; sie gab ihm auch Gelegenheit, dem Adel nahe zu kommen. Es gehörte bald zum guten Ton in den Kreisen der Aristokratie, im Hause der Gräfin den berühmten Prediger gehört zu haben; und Whitefield hat, obwohl er über dem Adel die Armen nie vergessen hat, doch mehr Geschick gehabt zum Verkehr mit dem Adel, als John Wesley, der „dem Zauber des Ranges durchaus unzugänglich" war (Lecky S. 49). Was die Gräfin an Whitefield gethan hatte, übte sie bald auch an anderen, deren Unterstützung sie für heilsam hielt. In der [irrigen] Meinung, daß es ihr als Gräfin zustehe, soviel „Kapläne" anzustellen, als sie wollte, baute sie mit Einsetzung ihres Vermögens für die Sache Kapellen, wo sie es für zweckmäßig hielt — in Bath, in Bristol, in Tunbridge-Wells, Brigthon u. s. w. —, und besetzte sie mit Klerikern nach ihrem Herzen; — die Weihe der Kapelle in Tunbridge-Wells (23. Juli 1769) ist eine der letzten kirchlichen Handlungen Whitefields in England gewesen. Um für diese Kapellen einen ihr sympathischen klerikalen Nachwuchs zu haben, richtete sie in Trevecca in Süd-Wales (nicht weit von Brecon) ein College ein, als dessen erster Leiter William Fletcher, ein Wesley befreundeter ordinierter Geistlicher der Staatskirche (vgl. über ihn unten S. 775, 58) gewonnen wurde. Whitefield eröffnete das College 1768 am 24. August, dem Geburtstage der Gräfin. Aus dem Kreise der Kapläne der Lady Huntingdon hat sich später die selbstständige und gegen J. Wesley feindliche Lady-Huntingdon-Connexion gebildet. Doch als Whitefield England für immer verließ, waren all die Schwierigkeiten, welche die besondere Stellung der Lady-Huntingdon-Connexion bedingten — die Frage der Ordination der Schüler von Trevecca und alle dgl. —, noch gar nicht aufgetaucht; J. Wesley ist noch 1769 zum Besuch in Trevecca gewesen, hat das erste Jahresfest der Schule und den Geburtstag der Gräfin dort mitgefeiert und in ihrer Kapelle gepredigt (23. August 1769, III, 357); und gleich Fletcher haben manche andere, so William Grimshaw, Pfarrer in Haworth (3. September 1708 bis 7. April 1762; vgl. DNB XXIII, 254 f.), und John Berridge von Everton (Vorstadt von Liverpool), gleichfalls ein anglikanischer Theologe (1. März 1716 bis 22. Januar 1793; DNB IV, 393 f.), der Gräfin und J. Wesley zugleich nahe gestanden, ja W. Grimshaw ist, obwohl er Calvinist war, bis zu seinem Tode einer der nächsten Freunde J. Wesleys und ein Genosse seiner Arbeit gewesen (vgl. J. W. Journal IV, 79—85 und Grimshaws Gegenwart auf Wesleys Konferenzen von 1753 und 1755, Min. I, 717 und 710). Kurz: man kann Whitefields Kreis und den der Wesleys unterscheiden, gleichwie Whitefield und die Wesleys selbst ihre eigenen Wege gingen; aber diese beiden Kreise berührten sich mannigfach. Es ist irreführend von calvinistischen und wesleyanischen Methodisten so zu reden, daß der Gedanke an zwei gegeneinander scharf abgegrenzte sektenartige Gruppen nahegelegt wird. Beide „Sorten von Methodisten" standen, als Whitefield starb, innerhalb der beide noch umfassenden Kirche nebeneinander als verschiedene, aber verwandte und durch persönliche Beziehungen und gemeinsame Interessen einander nahegerückte Kreise derselben Erweckungsbewegung.

5a. Verfolgen wir nun die Entwickelung des wesleyanischen Methodismus bis zu der gleichen Zeit, so hebe ich zunächst unter Hinzufügung einiger weiterer biographischer Notizen das hervor, daß beide Wesleys bis 1756 und John Wesley bis an seinen Tod (1791) in derselben Weise wie Whitefield als Reiseprediger thätig gewesen sind. Charles Wesley hatte im August 1739 seines Bruders Posten in Bristol übernommen, und Bristol blieb bis 1756, ja noch darüber hinaus sein Standquartier. Aber von Bristol aus unternahm er während der nächsten 17 Jahre regelmäßige und weite Predigtreisen hin und her in England und Wales, vom äußersten Norden bis zur Südwestecke von Cornwall; auch Irland hat er zweimal besucht (9. September 1747 bis 20. März 1748 und 13. August bis 8. Oktober 1748). Auch seine Heirat — er vermählte sich 8. April 1749 mit Sarah Gwynne (12. Oktober 1726 — gest. 28. Dezember 1822!), und diese seine mit acht Kindern gesegnete Ehe ist eine überaus glückliche gewesen — hat seine Reisepredigten nicht gehindert; seine Frau ritt mit ihm. Seit 1756 zog er von der Reisepredigtthätigkeit sich zurück (Tyerm. II, 271), blieb aber in Bristol auf seinem Posten, bis sein Gesundheitszustand ihn 1761 nötigte, in Bath ein pflichtenfreieres Leben sich zu schaffen. Die letzten 17 Jahre seines Lebens (1771 — gest. 29. März 1788) wohnte er in London und ist hier, solange seine Kraft reichte, auch wieder praktisch thätig gewesen, indem er allsonntäglich zweimal predigte, zunächst in der Foundery, dann in der 1778 eröffneten City-Road-Kapelle, und Bedrückte, Gefangene und Verurteilte besuchte. Seinem Bruder blieb er trotz mancher Differenzen eng verbunden, obwohl er seit 1756 und mehr noch seit 1784 die Verantwortung für den Gang der Dinge nicht mehr zu teilen Lust

hatte. Seine Predigtgaben reichten nicht heran an die seines Bruders, geschweige denn an die Whitefields; nur sehr wenige Predigten hat er publiziert, zwölf andere, zumeist aus seinen jüngeren Jahren, publizierte posthum 1816 seine Witwe. Charles' Hauptstärke war seine Hymnendichtung; und auf diesem Gebiet war er seinem Bruder, der vor ihm eine Collection of hymns (d. h. geistliche Lieder) herausgab (1737), überlegen. Seine Bekehrung (21. Mai 1738) entband sein poetisches Können; von 1739—1746 publizierten die Brüder gemeinsam acht Sammlungen; 31 andere (aufgezählt DNB LX, 301 b) enthalten nur Hymnen von ihm. Nicht wenige seiner geistlichen Lieder sind noch ungedruckt (DNB LX, 302 a), obwohl die 13 Bde Poetical Works of John and Charles Wesley (vgl. oben S. 748, 7) schon manche bis dahin unbekannte publiziert haben. — John Wesley hat die Mühen eines Reisepredigers (vgl. Rigg, Living W. S. 150 ff.) von 1739—1790, d. i. bis in sein 88. Jahr hinein, also mehr als 50 Jahre lang getragen. Durchschnittlich ist er in jedem Jahre 4500 englische Meilen gereist; mehrfach hat er an einem Tage, der zwiefach mit Predigtpflicht besetzt war, 70—90 Meilen zu Pferde zurückgelegt; erst seit einer ernsten Krankheit in seinem 69. Jahre hat er die Reisen zu Wagen unternommen (Tyerm. III, 123). Nicht alle Gegenden Englands hat er besucht; es gab noch zur Zeit seines Todes weite Strecken, ja einzelne ganze Grafschaften, die vom Methodismus gar nicht berührt waren (Rigg, Liv. W. S. 112). In den ersten 8—10 Jahren waren zunächst London, Bristol und ihre Nachbarschaft, dann — seit 1742 — auch die Gegend von Newcastle-on-Tyne westwärts und südwärts bis Leeds, Staffordshire und Cornwall der Schauplatz seines Wirkens. Dann dehnte er seine Reisen weiter aus; und nicht nur in England: zweiundvierzigmal hat er (seit 1747) die irische See durchkreuzt, Schottland hat er (seit 1751) ebenso häufig besucht. Gepredigt hat er gelegentlich viermal an einem Tage; seine erste Predigt hielt er täglich früh um 5 Uhr, eine Stunde nach seinem Aufstehen; im Summa hat man etwa 40 000 Predigten ihm nachgerechnet. Seine Predigten waren sehr andersartig, als die Whitefields: nicht die Phantasie, nicht Bilder und Rhetorik bildeten ihren Reiz; sie fesselten, obwohl Wesley nicht immer kurz predigte, durch ihren reichen Inhalt, ihren strengen Gedankengang, ihren praktischen Ernst und ihre klare Verständlichkeit. Bloßes erbauliches Geschwätz ist dem sittlichen Ernste und dem vom anglikanischen Gottesdienst gebildeten liturgischen Takte Wesleys stets zuwider gewesen. „Offen gesagt", so schrieb er 1778 in einem Briefe, „ich für meinen Teil finde mehr Leben in den kirchlichen (liturgischen) Gebeten als in irgendwelchen formell „freien" Gebeten der Dissenters. Ja, ich finde, daß Predigten über gute Gesinnung und gute Werke mehr Nutzen schaffen als was man so „evangelische" Predigten („gospel sermon") nennt. Der Ausdruck ist jetzt zum Schlagwort geworden; ich möchte, keine unserer Gesellschaften gebrauchte ihn, denn er hat keinen klaren Sinn. Wenn ein geschwätziger, selbstzufriedener Mensch, der weder Verstand noch geistliche Erfahrung besitzt, nur etwas herauskreischt von Christus, Seinem Blute oder der Rechtfertigung aus dem Glauben, so rufen seine Hörer aus: Welch eine schöne evangelische Predigt! Die Methodisten haben Christus wahrlich so nicht gelernt" (Works XIII, 34; Rigg, Churchmanship S. 77). Seine Predigten trugen einen im besten Sinne lehrhaften Charakter. Daher können auch seine gedruckten Sermone von seiner Predigtart eine bessere Vorstellung geben, als Whitefields edierte Predigten von der seinen, und nach meinem Geschmack kann man Wesleysche Predigten noch heute mit Nutzen lesen; eine Übersetzung der besten würde in der Sammlung „Die Predigt der Kirche" sehr an ihrem Platze sein. Die Predigt unter freiem Himmel hat J. Wesley bis in sein höchstes Alter hin geübt, und im Freien hatte er oft mehr Zuhörer als Whitefield. Denn, soweit er diesem an theologischer und allgemeiner Bildung überlegen war, — an edler Popularität stand er ihm nicht nach; ja er ist in höherem Maße als Whitefield, der auch verwöhnte Ohren ästhetisch zu befriedigen wußte, nur Volksprediger gewesen. Berühmt ist u. a. die Predigt, die er am 6. Juni 1742 in Epworth hielt. Der Nachfolger seines Vaters hatte ihm die Kanzel verweigert; da lud er die Bevölkerung zum Abend (6 Uhr) auf den Kirchhof ein und predigte hier, auf dem Grabe seines Vaters stehend, vor gewaltiger Versammlung (6. Juni 1742 I, 354). Er hat das noch zweimal wiederholt und äußert brieflich gewiß mit Recht: „Ich bin überzeugt, den Parochianen in meinem Lincolnshire mehr gedient zu haben, da ich drei Tage von dem Grabe meines Vaters aus predigte, als einst, da ich drei Jahre von seiner Kanzel aus predigte" (Works XII, 84; Tyerm. I, 388). — Ein glücklicher Hausstand wäre bei diesem Wanderleben John Wesleys unter den allergünstigsten Bedingungen schwierig gewesen; J. Wesley hatte für seine Verhältnisse Recht, wenn er 1743 in einem Traktat „Thoughts on marriage and celibacy" bei aller Anerkennung der Ehe und bei aller

Verurteilung römischer Cölibatsgesetze im Sinne von 1 Ko 7, 32 die Ehelosigkeit rühmte (Tyerm. I, 432). Trotzdem wäre es nicht schlimm gewesen, daß er später diesen Gedanken untreu wurde; hätte er nur besonnener gehandelt! Aber nach dem Scheitern eines unüberlegten Heiratsprojektes mit einer trotz aller geistlichen Routine ihm geistig nicht gleichstehenden, koketten jungen Witwe (Grace Murray) — eines Heiratsprojektes, das während eines zehnmonatlichen unsicheren Verlobungszustandes (Aug. 1748 bis 6. Oktober 1749) seinen Takt und seine Ehrenhaftigkeit auf eine schwere, für ersteren nicht immer siegreiche Probe gestellt hat (vgl. Tyerm. II, 48—56) — hat er trotz seiner 48 Jahre am 18. oder 19. Februar 1751 in thörichster Eile einen gleich unüberlegten Heirats-Einfall verwirklicht (Tyerm. II, 101—114). Und diese seine Ehe mit Mrs. Vazeille, der 41jährigen Witwe eines Londoner Kaufmanns, einer Frau ohne wirkliche Bildung (Tyerm. II, 113), ist für mehr als 20 Jahre sein Kreuz geworden. Gewiß hat der 48jährige Junggesell, der das Herrschen gewohnt war, nicht viel Anlage zum guten Ehemann gehabt, und sein über jeden häßlichen Verdacht erhabener brieflicher Verkehr mit seinen weiblichen Gehilfen, an dem seit 1755 die Eifersuchtsglut seiner Gattin Flammen fing, hätte mehr Takt und gelegentlich inbezug auf seine häuslichen Verhältnisse mehr vornehme Zurückhaltung zeigen müssen. Aber die Hauptschuld liegt hier auf seiten der Xanthippe. Schon fünfviertel Jahre nach der Heirat war es Freunden kein Geheimnis, daß die Ehe [der Kinder nicht entsprossen sind] eine unglückliche war, obwohl Mrs. Wesley bis 1755 in der Regel ihren Gatten auf seinen Reisen begleitet hat. Im Herbst 1755 ward innerlich der Bruch unheilbar, und zum 23. Januar 1771, dem Tage, an dem seine Frau ihn verließ und zu ihrer verheirateten Tochter nach Newbury sich begab, bietet Wesleys Tagebuch den Eintrag: „Aus einem Grunde, den ich bis heute nicht kenne, ist meine Frau nach Newcastle übergesiedelt, in der Absicht >nie wiederzukommen<. Non eam reliqui; non dimisi; non revocabo" (I, 400f.). Sie kam doch im Juli 1772, als J. Wesleys Arbeit ihn nach dem Norden geführt hatte, mit ihm zurück; aber 1776 verließ sie ihn dauernd. Als sie am 8. Oktober 1781 starb, war ihr Gatte im Westen von England; er erfuhr ihren Tod erst, als sie schon begraben war (12. Oktober 1781, IV, 207). Es ist richtig, was Tyerman sagt (II, 115), es sei ein Zeichen der Charaktergröße Wesleys, daß sein Hauskreuz die Energie seines amtlichen Wirkens nicht gemindert habe — in der That ist dem so —; aber etwas weniger von dieser Größe würde den Menschen J. Wesley noch sympathischer machen. Nebenbei gesagt, beleuchtet es den „offiziellen" Charakter seines Tagebuches — oder nur den der publizierten Auszüge? —, daß die inneren Kämpfe, die sein Ehestand für J. Wesley mit sich gebracht haben muß, in ihm nicht erkennbar sind. — Seine Heirat nötigte J. Wesley, auf die Einkünfte seines Fellowships zu verzichten (1. Juni 1751, II, 222). Er konnte diese Summe, die ursprünglich 600 Mk. betrug, später aber gestiegen zu sein scheint (Lelièvre S. 47), entbehren. Nicht weil er auf Ersatz aus methodistischem Gelde gehofft hätte; — er hat von seiner Gesellschaft nie mehr als 600 Mk. pro Jahr und einen Teil seiner Reisekosten angenommen (Tyerm. III, 615), und auch dies erst in späterer Zeit. Auch nicht, weil seine Frau reich war. Denn dies Vermögen seiner Frau (200000 Mk.) war ihr und ihren vier Kindern erster Ehe gesichert und minderte sich bald (Tyerm. II, 101, 107). Aber J. Wesley hatte bedeutende litterarische Einnahmen. Von den ca. 200 Büchern, die er verfaßt oder (z. T. in Auszügen) herausgegeben hat — ich nenne außer dem Journal (vgl. oben S. 748, 11) 141 Predigten (vgl. oben S. 748, 13), seine Hymnen (vgl. oben S. 767, 5) und seine [eng an Bengel sich anschließenden] Notes on the New Testament (vgl. oben S. 748, 15) und weise kurz hin auf die nicht geringe Zahl seiner polemischen Schriften sowie auf die Gesamtausgabe seiner Werke (1771—1774; vgl. oben S. 748, 9) und auf das, was unten über seine Zeitschrift (The Arminian Magazine seit 1. Januar 1778) und seine Ausgaben bemerkt ist (vgl. unten S. 776, 47 u. 773, 34 ff.) —, von all diesen Büchern, sage ich, werden freilich manche nicht gerade eine hervorragende Geldquelle gewesen sein. Aber Wesley sagt selbst (Works VII, 9; Tyerm. I, 505), die billigen Bücher, die er seit 1738 für das Volk geschrieben habe, hätten z. T. einen Absatz gehabt, wie er es nie gedacht hätte, und auf diese Weise sei er „unversehens reich geworden". Er hat seine reichen Einnahmen wesentlich für andere gebraucht: nach glaubwürdiger, auf Kenntnis seiner Rechnungsbücher beruhender Schätzung hat er in 50 Jahren 400000—600000 Mk., ja vielleicht noch mehr, verschenkt (Tyerm. III, 616); was er weggab, überstieg in einem Jahre gelegentlich die Summe von 28000 Mk. (ib. Anm. 3). — Doch ich kehre in den Zusammenhang zurück, den diese biographischen Notizen unterbrochen haben. Als Reiseprediger, so sagte ich (oben S. 766, 43), haben die Wesleys, vornehmlich John, wenig anders gewirkt als Whitefield.

Auch ähnliche Anfeindungen haben sie erfahren. Nicht selten hat John Wesleys ganze überlegene Ruhe dazu gehört, um feindselige Pöbelscharen von dem Äußersten zurückzuhalten; und oft waren es in den ersten 10—20 Jahren die Geistlichen oder die Behörden, welche hinter den Feindseligkeiten standen, denen die Methodisten sich ausgesetzt sahen. Detailschilderungen derartiger Verfolgungsscenen enthalten John Wesleys Journal- 5 Auszüge und alle Biographien in reicher Zahl (z. B. 20. Oktober 1743, I, 410 f.; 4. November 1743, I, 420; für 1743 und 1744 Lelièvre S. 141 ff., Tyerm. I, 406 ff., 453 ff.; Zusammenfassendes bei Rigg, Liv. W. S. 159 ff. und bei Lecky, S. 62—64); hier können sie keinen Platz finden. Auch ein Eingehen auf die antimethodistische litterarische Polemik und die Antworten von Wesleys Seite würde hier zu 10 weit führen.

5 b. Aber J. Wesley war nicht nur Reiseprediger wie Whitefield; er war auch Organisator, ja ein Mann von ganz außergewöhnlichem Organisationstalent. Whitefield soll einmal gesagt haben: „Mein Bruder Wesley handelte weislich. Die Seelen, die durch seine Predigt erweckt waren, vereinigte er in >Klassen< und konservierte so die 15 Früchte seiner Arbeit. Das habe ich versäumt; und so sind meine Reihen wie Seile aus Sand" (Blunt S. 323 b nach Ad. Clarke). Und J. Wesley hat bewußt so weislich gehandelt. „Ich bin mehr als je davon überzeugt," schrieb er am 25. August 1763 (III, 136 f.), „daß die apostolische Predigt ohne eine Sammlung der Erweckten und eine Erziehung derselben in den Wegen Gottes nichts anderes ist, als Kinder zeugen für den Mörder. Wie 20 viel ist in diesen zwanzig Jahren in der Grafschaft Pembroke gepredigt worden! Aber es fehlten dort regelrechte Gesellschaften (societies), Disziplin, Ordnung und Zusammenhalt. Die Folge davon ist, daß von zehn einst Erweckten jetzt neun einen tieferen Schlaf schlafen, als je vorher." J. Wesley hat mit der Evangelisation die Gemeinschaftspflege verbunden. Er hat dabei angeknüpft an ältere vormethodistische Ordnungen; aber das Neue, das er 25 zu dem Alten hinzubrachte, ist das eigentlich Lebenskräftige gewesen. Eine irgend ausreichende Untersuchung über dies Alte und Neue in Wesleys Gemeindeorganisation kenne ich nicht; die Biographen und die Historiker des Methodismus huschen über die Fragen, die hier auftauchen, hinweg. Auf die Gefahr hin, dabei die engen Grenzen meines Wissens zu verraten, wage ich's den Wunsch auszusprechen, daß einmal ein Kenner eine Geschichte 30 der „band-societies" und der „select societies" zu schreiben unternähme. Was ich im Folgenden gebe, gebe ich in dem Bewußtsein, daß besseres Wissen es in vielem ergänzen, in manchem wird berichtigen können. Religiöse „Gesellschaften" (societies) waren älter als die methodistische Bewegung; in Bristol (vgl. 5. April 1739, I, 175) wie in London (vgl. oben S. 759, 7) fand J. Wesleys „evangelische" Predigt sie vor. Wesley übernahm 35 diese ältere Organisationsform. Im Unterschied von der Menge derer, welche die Predigt hörten, umfaßten die societies die relativ weniger zahlreichen Männer und Frauen, die, durch die Predigt erweckt, zum Zweck der Förderung ihres neuen Lebens sich zusammenzuschließen willens waren. Innerhalb dieser societies findet man schon in frühester Zeit Unterabteilungen: die Frauen der societies in Bristol und in London versammelten sich 40 besonders (4. Mai 1739, I, 180; 4. November 1739, I, 232); „bands", die ihre meetings haben, werden erwähnt in Bristol und Kingswood (24. und 28. Februar 1741, I, 282) wie in London (7. April 1741, I, 287); man hört auch gelegentlich von drei Frauen in Bristol, die sich „wie die in London" allwöchentlich einmal versammeln wollen, ihre Sünden einander zu bekennen und für einander zu beten, und von acht jungen 45 Männern, die das gleiche sich vornahmen (4. April 1739, I, 175). Auch diese Unterabteilungen sind übernommen, übernommen von den Herrnhutern. Dort hatte man bekanntlich die „Chöre" der Verheirateten, der ledigen Schwestern, der ledigen Brüder, der Witwen u. s w., und innerhalb der einzelnen Chöre gab es auch dort sog. „Banden", d. h. Gesellschaften von 5—7 Personen eines Chores, die sich wöchentlich ein- oder zwei- 50 mal in Gegenwart eines Helfers zusammenfanden, um sich über ihre religiösen Erfahrungen zu unterreden und so gegenseitig zu erbauen und zu fördern (Wauer S. 71). In der ursprünglich, wie gezeigt (vgl. oben S. 757, 51), herrnhutischen Fetter-Lane-society finden wir diese „Banden" auch; es wird in den Regeln der society ausdrücklich bestimmt, daß die Personen, die sich [in der society] vereinigen, in verschiedene „bands" oder kleine 55 Gemeinschaften (companies) geteilt werden sollen, von denen keine aus weniger als fünf oder aus mehr als zehn Personen bestehen darf; weiter, daß diese bands an jedem Mittwoch Abend eine conference haben sollen u. s. w. (1. Mai 1738, I, 87; vgl. Wauer S. 91 f.). Wesley hat Ende 1738 Regeln für diese damals noch rein herrnhutischen band-societies aufgesetzt, an denen auch Tyerman die an die Ohrenbeichte erinnernden 60

fünf Fragen tadelt, die jedem Mitgliede allwöchentlich vorgelegt werden sollen (Tyerm I, 209 f.). Da nun noch die erste wesleyanische Konferenz von 1744 (vgl. unten) neben den „united-societies", dem größeren Kreise der Erweckten, und neben dem engsten Kreise der „select-societies" eine Mittelgruppe von „band-societies" nennt, in der, die welche Vergebung der Sünden haben, sich enger zusammenschließen (Minutes I, 22 f.), und da die „Regeln" dieser band-societies, die auf der Konferenz verlesen wurden (a. a. O.), zweifellos identisch sind mit den 1744 von J. Wesley gedruckten, diese aber dieselben sind wie die von 1738 (Tyerm. I, 463), — so wird man schließen dürfen, daß die „bands" schon in den ältesten methodistischen societies und noch 1744, ja weit über diese Zeit hinaus, — ebenso wie die „Liebesmahle" der Methodisten (vgl. unten S. 795, 48), ein wenig modifiziertes herrnhutisches Erbstück sind. Ob das von den select-societies auch gilt, kann ich nicht sagen; sie unterschieden sich von den band-societies kaum, ihre Regeln waren bis auf drei, schon ein höheres Maß der Vollkommenheit voraussetzende Bestimmungen dieselben (Minutes I, 23); sie sind jedenfalls eine analoge Weiterbildung derselben. Aber diese an Herrnhuter Sitten anknüpfende Organisation der „societies" in Rücksicht auf die religiös-sittliche Reife ihrer Mitglieder ist nicht die eigentlich methodistische. Die eigentlich methodistische Organisation der societies ist, irre ich nicht, wesentlich durch ein Zwiefaches bedingt. Zunächst dadurch, daß J. Wesley, sobald er, von den Herrnhutern und von Whitefield geschieden, societies zu überwachen hatte, für die er allein die Verantwortung hatte, eine religiös-sittliche Kontrolle der Mitglieder einführte. In Bristol begann er damit, von der religiös-sittlichen Reife jedes einzelnen Mitgliedes sich eine Vorstellung zu verschaffen. Denen, welche ihm reif genug schienen, Mitglieder zu sein, gab er Mitgliederkarten (society tickets), die Verdächtigen wurden, wenn sie nicht ausschieden, nur auf Probe (on trial) beibehalten. An 40 Mitgliedern wurden so ausgestoßen (24. Februar 1741, I, 282). Ebenso verfuhr Wesley wenig später in London (7. April 1741, I, 287); die society dort ward so auf 1000 reduziert (Tyerm. I, 352). Diese society-tickets (Abbildungen bei Smith I, 340) ermöglichten nicht nur die Legitimation der Mitglieder, wenn eine Versammlung allein der Mitglieder der society gehalten wurde, sie gaben auch, da sie alle Vierteljahr erneuert wurden, ein bequemes Mittel zur Ausscheidung derer, die sich nicht bewährten. Nicht minder wichtig war, daß seit dem 15. Februar 1742 das „Klassen"-System sich bildete. Es entstand in Bristol, zunächst zu dem Zweck, für die Tilgung der Schulden des dortigen Meeting-Hauses (vgl. oben S. 760, 45) systematisch zu sammeln: je einer übernahm es im Verein mit elf anderen allwöchentlich eine bestimmte Summe (à Person 1 penny) so aufzubringen, daß er die Beiträge der elf anderen einsammelte und wenn sie ausblieben, aus seiner Tasche ergänzte (15. Februar 1742, I, 336). J. Wesley benutzte die so entstehende Einteilung der society in Klassen, um die, welche mit der Sammlung des Geldes beauftragt waren, auch für die sittliche Aufsicht über die Klassen-Genossen zu verwenden; so entstanden die „Klassenführer" (class-leaders). Schon am 25. März 1742 führte J. Wesley dies Klassensystem auch in die damals 1100 Köpfe starke Londoner society ein (25. März 1742, I, 342; vgl. 1. Februar 1742, I, 335). Diese Klassen-Einteilung der societies und die mit der Ausgabe der society-tickets zusammenhängende Unterscheidung der eigentlichen „Mitglieder" und der Probemitglieder (members on trial) — dies Doppelte ist die Grundlage der eigentlichen methodistischen Gemeindeorganisation. Wohl weiß ich, daß es „select societies" solcher, die sich für völlig geheiligt hielten, vereinzelt noch zu der Zeit, da J. Wesley starb, gegeben hat — Maxfield wurde 1760 mit der Leitung einer „Art von select band" in London betraut (Tyerm. II, 432), und noch in seinem Testament bedenkt J. Wesley „die Mitglieder der select society" (Journ. IV, 490) —; allein 1791 ist in London offenbar nur eine solche select society vorhanden, und schon 1784 wundert sich J. Wesley, daß er im Norden, in Whitby, eine select society findet (19. Juni 1784, IV, 268), und 1786 weist er auf der Konferenz die Prediger an, um eine „Wiederherstellung" der select societies sich zu bemühen (Min. I, 193). Ähnlich steht es mit den „bands". Auch sie sind bis in J. Wesleys späteste Zeit gelegentlich nachweisbar, band-leaders und band-meetings kommen vor, obwohl es nicht obligatorisch war, einer „Bande" anzugehören. Jedoch schon 1786 ermahnt J. Wesley die Prediger auch zur „Wiederherstellung" der „bands" (Min. I, 193), und die sog. Large Minutes der Konferenz von 1797 weisen die Prediger an, sich um die „bands" in den societies zu kümmern, „wenn welche da sind" (Min. I, 679). Nach alle dem verstehe ich die methodistische Gemeindeorganisation und ihre Geschichte nur, wenn ich annehme, daß die eigentlich methodistische Organisation, für welche die society-tickets und die classes das Charakte-

ristische sind, sich mit einer älteren Organisation (united society, bands, select-societies) gekreuzt hat, die eigentlich nicht zu ihr paßt und schließlich auch durch sie ganz beiseite geschoben ist. Daraus erklärt sich, daß das Verhältnis der „bands" zu den classes nicht nur in der Litteratur, sondern m. E. auch in den Quellen ein unklares ist (vgl. z. B. die band-tickets, Min. I, 680). Man kommt nicht; durch, wenn man in den 5 „bands" Unterabteilungen der classes sieht (Blunt S. 318). Viel eher wird man die „bands" der Zeit Wesleys ansehen dürfen als die ersten Anfänge einer künftigen society, die auch nach deren Begründung und Einteilung in classes mehr oder weniger häufig als besondere (gleichsam: private) Erbauungskränzchen noch angedauert haben (vgl. Minutes I, 80 Nr. 4; anni 1768), bezw. als analoge später entstandene und gegen die Klassen- 10 einteilung gleichgiltige Extra-Vereine. Hie und da hingen die bands vielleicht auch zusammen mit den Standesgruppen in der society (vgl. Min. 1749 I, 44: meet the married men, the married women, the single men, the single women). Jedenfalls sind die classes und die vierteljährliche Visitation der „Klassen" behufs Erneuerung der tickets das für die methodistische Gemeindeorganisation Grundlegende. — Für die 15 Durchführung und den weiteren Ausbau dieser methodistischen Gemeindeorganisation ist die Beteiligung des Laien-Elements an dem Werk von entscheidender Bedeutung geworden. Es ist bis auf Tyerman (I, 273) methodistische Überlieferung gewesen, Thomas Maxfield sei — 1742 — der erste methodistische Laienprediger geworden (vgl. in gewisser Weise noch Lelièvre S. 127 ff.). Eine Äußerung J. Wesleys selbst (Minutes I, 60; vgl. 20 Tyerm. I, 275), die freilich auch anders verstanden werden kann, hat diese Überlieferung bedingt, und die Wesley-Biographen Whitehead und Moore haben eine Geschichte in Kurs gesetzt, die zu dieser Überlieferung paßt: Maxfield, einer der ersten unter den Bristoler Bekehrten, von Bristol nach London gekommen, predigt dort in J. Wesleys Abwesenheit in der Foundery; J. Wesley eilt herbei, es zu inhibieren; aber seine Mutter (die bald 25 nachher, 23. Juli 1742, starb) überzeugt ihn davon, daß Gott den Maxfield zum Predigen berufen habe (Tyerm. I, 369; Lelièvre S. 129). Aber die Überlieferung ist irrig, und die schöne Geschichte von der Susannah Wesley in der berichteten Form m. E. unhistorisch. Die Laienpredigt ist auf methodistischem Boden viel älter; das Neue seit ca. 1742 war, daß mit der Ausdehnung der methodistischen Bewegung die Laienpredigt eine häufige, ja 30 bald regelmäßige Einrichtung ward, und daß Laien auch bei den Reisepredigten beteiligt wurden. Schon ehe der eigentliche Methodismus entstand, hat J. Wesley 1738, offenbar in London, einen Laienhelfer gehabt, Jos. Humphreys (vgl. 6. September 1790, IV, 473: J. Humphreys, the first lay-preacher, that assisted me in England, in the year 1738; vgl. Tyerm. I, 276 Anm. 2). Es kann das in jener herrnhutischen 35 Zeit J. Wesleys nicht auffallen; „daß die Herrnhuter (Morawians) etwas anderes als Laien sind, weiß ich nicht", schreibt J. Wesley noch 1741 zur Rechtfertigung der Laienpredigt. Auch auf dem westlichen methodistischen Arbeitsgebiete findet man lange vor 1742 einen Laienprediger. John Cennick, den Whitefield und Wesley zum Leiter der im Mai 1739 begründeten Schule in Kingswood erwählt hatten, hat dort schon im Juni 40 1739 gepredigt, und nachdem dies einigemale geglückt war, hat er in den nächsten $1^1/_2$ Jahren in Kingswood und in Nachbardörfern eine regelmäßige Predigtthätigkeit begonnen, ja gelegentlich ist er in J. Wesleys Abwesenheit auch in Bristol an dessen Stelle getreten (Tyerm. I, 275). Auch die Trennung von Whitefield und den Herrnhutern hat diese Verhältnisse nicht völlig geändert. Humphreys und Cennick freilich verließen nun die 45 Wesleys (vgl. oben S. 765, 14 ff.); und die eigentlichen Predigten in den Gemeinden von Kingswood, Bristol und London — nur diese gab es bis 1742 — hätten von den Brüdern Wesley allein gehalten werden können. Aber nicht allen Meetings konnten sie beiwohnen; mehrfach haben Laien dann Schriftabschnitte vorgelesen; an die Lektüre schloß sich eine Ermahnung, oft auch eine Erklärung an; — wo war die Grenze zwischen solchem Er- 50 klären und Ermahnen und „Predigen"? So war Thomas Maxfield zum Predigen hinübergeführt (vgl. J. W. Works XII, 102, Tyerm. I, 370); J. Wesley verwendete ihn dann (seit 1742) als Prediger in London (vgl. 28. April 1763, III, 124). Schon im Jahre vorher hatte John Nelson, ein Maurer seines Zeichens, später einer der tüchtigsten Gehilfen Wesleys, der, durch seinen Beruf nach London geführt, dort durch 55 Wesley bekehrt war, in seiner Heimat, der Grafschaft York, als Erweckungsprediger im Sinne der Wesleys zu wirken begonnen (Tyerm. I, 369, 381; Lelièvre S. 131 f.). Die Gräfin Huntingdon, die 1742 J. Wesley nach dem Norden rief zu den Bergleuten in der Gegend von Newcastle on Tyne, hatte einen ihrer Diener, David Taylor, schon ehe Wesley kam, in den Nachbardörfern predigen lassen. Diese Erweckungspredigt David 60

Taylors hat freilich schließlich zur Entstehung einer neuen Gemeinschaft von General Baptists geführt; aber zunächst konnte J. Wesley auch in ihm nur ein Werkzeug Gottes zur Unterstützung seiner Ziele sehen (14. Juni 1742, I, 357). Da nun die Brüder Wesley auf seiten des Klerus so gut wie keine Hilfe fanden — nur wenige Geistliche sympathisierten mit ihnen, und diese wenigen hatten nicht die Muße, stets umherzureisen wie die Wesleys —, so mußten sie in diesen Anfängen erfolgreicher Laienpredigt einen Fingerzeig sehen. Und der Weg, den sie so gewiesen wurden, war um so gangbarer, weil die fortschreitende Entwickelung ihrer societies sie auf geeignete Laienkräfte hinwies. Laien-Ämter ohne eine eigentlich geistliche Färbung gab es schon vor Einführung des Klassensystems: die Sammlungen zur Tilgung der Schuld für die Foundery und die Verwaltung des gesammelten Geldes führten zur Bestellung des ersten „steward" (Verwalters), und beim Anwachsen der societies machten die vermehrten Geldgeschäfte mehrere stewards nötig (Minutes I, 60); die Gebäude, welche man erwarb oder baute, bedurften eines Haushalters, die Schulen, deren erste die zu Bristol war, eines Schulmeisters. Daß unter letzteren zum Predigen Geeignete sich finden konnten, zeigt schon John Cennick. Die Einführung des Klassensystems schuf dann die class-leaders. Schon die „Regeln der society", welche J. Wesley mit seinem Bruder am 1. Mai 1743 aufsetzte und die von den gegenwärtig noch geltenden (z. B. bei Wandsbrough S. 308 ff.) kaum abweichen (Tyerm. I, 431), nannten unter den Pflichten der class-leaders auch die, sich um das Seelenheil der Klassenmitglieder zu kümmern, Weisungen zu geben, zu tadeln, zu stärken oder zu ermahnen, wie die Gelegenheit es fordere. Seit 1743 wurde in London auch für die Krankenbesuche ein besonderes Amt begründet (visitors of the sick; Works VII, 117, Tyerm. I, 422). Geeignete Laienkräfte zu erkennen, war so hinreichende Gelegenheit; und die Ausbreitung der Bewegung schuf Aufgaben genug: London mit seinen damals 1950 Societäts-Mitgliedern erhielt 1743 neben der Foundery eine zweite und dritte Kapelle (Tyerm. I, 420 f.). Wie Maxfield, so boten auch die nächsten beiden Laienprediger, Thomas Richards und Thomas Westell sich ungesucht dar (Minutes I, 60); John Bennet, der 1743 ein Reiseprediger wurde, ist auch nicht durch Wesley erst dazu gemacht: durch David Taylor bekehrt, hatte er auf eigene Faust Erweckungstouren unternommen, ehe er 1742 mit Wesley in Berührung kam (Tyerm. II, 42). Schon die Konferenz von 1744 kennt neben den „ministers", unter denen damals nur die ordinierten Geistlichen zu verstehen sind (also vornehmlich die beiden Wesleys), und neben den stewards, den leaders of bands, den leaders of classes, den visitors of the sick, den school-masters und den housekeepers die [lay-]assistants, d. h. die Laien-Prediger, als eine regelmäßige, wenn auch nur aus der Not geborene, Institution der societies. Diese „Konferenz" selbst, die vom 25.—27. Juni 1744 in der Foundery tagte, ist zwar die erste in der Reihe der „jährlichen Konferenzen", die jetzt der Central-Verwaltungskörper des wesleyanischen Methodismus sind; aber um so nötiger ist es, daß man ihren eigenartigen Charakter, den Charakter, den sie mit den Konferenzen der nächsten Jahrzehnte noch teilt, recht erkenne. Bezeichnend ist, daß der Titel der Protokolle (Minutes) dieser Konferenzen in den von J. Wesley selbst besorgten Drucken lautet: „Minutes of several conversations between the Rev. Mr. John and Charles Wesley and others," und J. Wesley selbst erzählte auf der Konferenz von 1766: „Im Jahre 1744 schrieb ich an einige Geistliche (vier außer den Wesleys kamen) und an alle, die mir damals als Söhne im Evangelium dienten (d. h. die vier damaligen „assistants") und sprach ihnen den Wunsch aus, daß sie in London mit mir zusammentreffen und mir Rat geben sollten über die beste Methode, das Werk Gottes zu fördern" u. s. w. (Min. I, 61). Die Konferenzen waren lediglich Beratungen Wesleys mit den Mitarbeitern, deren Rat ihm wert war. Daher sind auch später gar nicht alle Laien-Reiseprediger zugezogen. „Als ihre Zahl wuchs," sagt J. Wesley selbst (Min. I, 61), „sodaß es weder nötig noch zweckmäßig war, sie alle einzuladen, so schrieb ich eine Reihe von Jahren denjenigen, mit denen ich zu konferieren wünschte, und diese allein kamen an den verabredeten Ort." Die ganze Bewegung ward durchaus monarchisch (arbitrary, Min. I, 62) von J. Wesley geleitet, und auf der Konferenz von 1766 (in Leeds) hat J. Wesley unter offenster Aussprache hierüber und über die ältere Geschichte jede Einschränkung dieser seiner Stellung durch eine Umgestaltung der Konferenz weit von sich gewiesen (Min. I, 60 ff.). Die dritte Konferenz, 1746 in Bristol gehalten, ist erwähnenswert, weil hier zuerst die Teilung des ganzen, inzwischen erweiterten Arbeitsgebietes in [sieben] Circuits (Bezirke) hervortritt (Min. I, 33). Unter den Laien-Helfern (assistants) werden im nächsten Jahre (Min. I, 37 f.) diejenigen, welche nur an einem Orte helfen

(assist chiefly in one place), von den übrigen, also von denen, die an den Reisepredigten sich beteiligen, unterschieden; 1749 wird unter den letzteren einer mit der Aufsicht über einen Circuit und die „übrigen Prediger" in ihm beauftragt, und auf diese beaufsichtigenden Prediger (welche die Stellung der späteren superintendents hatten) ward nun der Name der assistants beschränkt (Min. I, 44; vgl. 708): sie waren 5 vor den übrigen Gehilfen (helpers) oder „Reisepredigern" (travelling oder itinerant preachers, so nachweisbar zuerst 1755, Min. I, 710 und dann stehend seit der Zeit, da nach 1749 zuerst wieder Protokolle von den Konferenzen erhalten sind, d. h. seit 1765, Min. I, 48) die „Assistenten" J. Wesleys, verpflichtet, alljährlich einmal mit ihm ihren Circuit zu bereisen (Min. I, 44 11). Auf der letzten Konferenz des Abschnittes, den wir 10 hier umspannen, der in London 1770 gehaltenen, waren es der Circuits 50 geworden, Amerika erscheint hier zuerst in ihrer Reihe; die Zahl der society-Mitglieder ward auf 29 406 angegeben; die Zahl der Reiseprediger ist mehr als doppelt so groß als die der Circuits; Probeprediger („admitted on trial") werden erwähnt, ebenso ein Predigerfonds, und die Fürsorge für Predigerwitwen ist eine längst wohlgeordnete Sache (Min. I, 15 89—96). Wie dies alles geworden war, kann hier nicht verfolgt werden. Aber die Frage drängt diesem wohlgeordneten Organismus gegenüber sich auf: Stand er wirklich, wie oben gesagt ist (S. 766,36 ff.), innerhalb der Kirche? — Ebenso zweifellos, wie etwa jetzt bei uns die Berliner Stadtmission mit ihren Theologen, Helfern, Kapellen, Anstalten und Einrichtungen. Keiner der methodistischen [Laien-]Prediger verwaltete die Sakramente; 20 die Predigten, die in methodistischen Versammlungshäusern und im Freien gehalten wurden, fielen (von den Gottesdiensten, die Charles Wesley seit 1761 in London hielt, abgesehen) nicht in die „Kirchenstunden"; die Mitglieder der methodistischen societies galten, soweit sie nicht [in relativ geringer Zahl] der Herkunft nach Dissenters waren, als Glieder der Staatskirche, wurden gehalten, ihren Sonntag-Morgengottesdienst zu besuchen (noch 1768; 25 Min. I, 82), und waren, abgesehen von den Fällen, wo die Wesleys an methodistischen Versammlungsorten das Abendmahl austeilten — Charles Wesley that das schon 1740 in Bristol (Tyerm. I, 353; vgl. 296) —, nach John Wesleys Willen auf die Kommunion in der Staatskirche angewiesen. Daß dies von nicht wenigen in der methodistischen Gemeinschaft als ein Übelstand empfunden ward, ist begreiflich. Vornehmlich mußte es die 30 Prediger drücken. Schon in den funfziger Jahren darf man sich diese der Mehrzahl nach nicht mehr als solche Bildungs-Laien denken, wie John Nelson 1741 es war. J. Wesley hat sich stets bemüht, auch diejenigen, die von Haus keine Bildung mitbrachten, zu eifrigem Studium anzuspornen; seine „Christian library" (1749—1755, 50 handliche Bändchen; vgl. Tyerm II, 65 ff.) gab ihnen, wie andern, eine Auswahl der besten praktisch-religiösen 35 Schriften, zumeist in verkürzter Gestalt, und unermüdlich versorgte er sie und andere seiner Anhänger, die dergleichen brauchen konnten, mit Handbüchern über die verschiedensten Wissensstoffe. War es nun nicht für die Prediger, die an „Amtserfahrung" mit den Geistlichen der Staatskirche es aufnahmen, und in Bezug auf theologische und allgemeine Bildung wenigstens zum Teil nicht tiefer standen als einzelne Geistliche in der Staatskirche 40 und gar manche bei den Dissenters, eine entsagungsvolle Arbeit, jahrelang nur halb die geistlichen Amtspflichten auszuüben? Man begreift, daß manche absprangen; man wundert sich nicht, daß 1760 während J. Wesleys Abwesenheit in Irland drei Prediger in Norwich das Abendmahl auszuteilen begannen (Tyerm. II, 381 ff.); man versteht es, daß J. Wesley sich bemühte, für einige seiner Prediger die Ordination zu erlangen — es war 45 vergebens; nur Maxfield, der ihn 1763 verließ, ward vom Bischof von Derry ordiniert, „damit Wesley sich nicht zu Tode arbeite" (28. April 1763, III, 124). Ja man wird selbst das nicht so gar verwunderlich finden, daß J. Wesley zum Schrecken seines Bruders 1763 von einem griechischen Bischof, der nach England kam, die Weihe einiger seiner Prediger erbat und annahm (Tyerm. II, 487). Das aber hielt J. Wesley, wie schon 50 auf der Konferenz von 1744 (Min. I, 5 f.), so auch bei den eifrigen [für Charles Wesleys hochkirchliches Denken verletzenden] Beratungen der Sache auf den Konferenzen von 1755 und 1756 fest, daß eine Separation von der Kirche, gleichviel ob sie berechtigt oder unberechtigt sei, keinesfalls zweckmäßig sein würde (6. Mai 1756, II, 313), und auf der Konferenz von 1768 mahnte er: „Endlich laßt uns uns zur Kirche halten . . . Die, 55 welche die Kirche verlassen, verlassen die Methodisten. Der Klerus [der Staatskirche] kann uns nicht von unseren Brüdern trennen, die Dissenter-Geistlichen können es und thun es. Deshalb vermeidet sorgfältigst alles, was irgendwie dahin führen kann, die Menschen von der Kirche zu trennen" (Min. I, 82).

6. Die äußere Geschichte des wesleyanischen Methodismus in den nächsten 14 Jahren 60

(1770—1783) bedarf hier einer Darstellung nicht. Die Gemeinschaft blieb, was sie war,
und wuchs wie bisher; am 1. November 1778 wurde die große City-Road-Chapel in
London eröffnet (1. November 1778. IV, 132 f.); die Zahl der Mitglieder in England,
Schottland und Irland ward auf der Konferenz von 1783 auf 45 995 angegeben (Min.
I, 163); die Feindseligkeiten ließen nach, selbst Bischöfe bezeugten gelegentlich dem
J. Wesley Hochachtung und Wohlwollen, Kanzeln der Staatskirche öffneten sich ihm wieder;
und als J. Wesley in seiner „Calm address to our American colonies" 1775 und
einigen anderen kleinen Schriften, die ihr folgten (Tyerm. III, 186 ff.), den Wünschen
des englischen Patriotismus im Gegensatz zu denen der aufständischen Amerikaner Ausdruck
gab, gewann er sogar eine gewisse Popularität. Für die innere Entwickelung des Metho-
dismus aber sind diese Jahre von großer Bedeutung gewesen: der calvinistische Streit
(1770 bis ca. 1777) trennte den wesleyanischen Methodismus von dem calvinistischen,
und die Kreise des letzteren begannen bald danach sich aufzulösen. — Der „calvinistische
Streit" ist vielfach (z. B. von Jacoby I, 150 und noch entschiedener von Schöll in der
2. Aufl. dieser Encyklopädie IX, 697) mit „antinomistischen" Regungen in methodistischen
Kreisen in Zusammenhang gebracht worden. J. Wesleys Auftreten gegen die Prädestina-
tion und für ein werkthätiges Christentum auf der Konferenz von 1770 erscheint dann
durch antinomistische Gefahren bedingt, der calvinistische Streit als Ende einer inneren
Krisis im Methodismus. Diese Betrachtung halte ich für irrig. „Antinomistische" oder my-
stisch-libertinistische Tendenzen haben in der englischen Erweckung des 18. Jahrhunderts
freilich ebensowenig gefehlt, wie in irgend einer andern, älteren oder jüngeren. Von einem
„frommen" Libertinisten in Birmingham, der es nicht nötig zu haben meinte, Methodist
zu werden, erzählt J. Wesley schon 1746, daß er ihm gegenüber sogar sein Recht auf
alle Frauen, wenn sie einwilligten, behauptet habe (23. März 1746. II, 11), und er fügt
hinzu, daß ein gewisser Roger Ball Ähnliches in Dublin behaupte. Auch im Methodismus
selbst machten solche Gedanken sich gelegentlich geltend: James Wheatley (vgl. Tyerm.
II, 121 ff.), einer der Reiseprediger seit 1742, ein Mann, der durch süßliche Predigtweise
anzuziehen wußte, ward im Juni 1751 durch die beiden Wesleys suspendiert, weil sein
Benehmen gegen Frauen Ärgernis gegeben hatte (8. Juli 1751. II, 227); — er ward
dann ein großer Prediger auf eigene Hand in Norwich, man baute ihm ein Tabernakel,
aber 1756 wurde er arger Verbrechen sexueller Art überführt, entwich eine Zeit, kehrte
aber nach Norwich zurück und predigte wieder, bis er die Stimme verlor und bald danach
[in Bristol] starb. Auch der mehrfach genannte Thomas Maxfield (vgl. oben S. 771, 23 ff.),
der in London wirkte, und ein 1758 bekehrter früherer Unteroffizier George Bell, der Me-
thodist geworden war und seit 1762 in London auf eigene Faust Meetings für Vollkom-
mene hielt (vgl. Tyerm. II, 432 ff.), wurden von J. Wesley des theoretischen „Antino-
mismus" beschuldigt; — bei Bell war's reiner Enthusiasmus z. T. chiliastischer Färbung,
bei Maxfield eine Uebertreibung der Vollkommenheitslehre, die manche Schwärmerei ertrug
und ein starkes prophetisches Selbstbewußtsein einschloß (vgl. Journal 1. November 1762
bis 23. April 1763. III, 113—124). Bell, dem es nicht an Anhängern unter den Lon-
doner Methodisten fehlte, ward am Vorabend des Tags, da er den Weltuntergang er-
wartete (28. Februar 1763), einiger Polizeivergehen wegen verhaftet, hat noch lange gelebt
und als politisch radikaler Reformer geendet (Tyerm. II, 441); Maxfield trennte sich seit
dem 23. April 1763 mit etwa 200 Anhängern von Wesley und hat noch 20 Jahre als
selbstständiger Erweckungsprediger in London gewirkt, schließlich persönlich mit J. Wesley
wieder ausgesöhnt: J. Wesley predigte am 2. Februar 1783, weil M. krank war, in
seiner Kapelle (1. Februar 1783. IV, 232). Es gab also „antinomistische" Regungen.
Aber J. Wesley ist stets derartigen Gedanken gegenüber ebenso sicher und klar, als ent-
schieden gewesen (vgl. die treffende Bemerkung in der Form of discipline 1797, Minutes
I, 676 f.); Phil 2, 12 hat ihm stets neben Rö 3, 28 gestanden, in Luthers Urteil über
den Jakobusbrief hat er sich nie finden können, und Luthers „von der Mystik infizierte"
Äußerungen über das Gesetz im kürzern Galaterkommentar waren ihm schon 1741 ärgerlich
(25. Juni 41. I, 296). Und gerade vor 1770 haben antinomistische Irrungen ihn nicht
bekümmert. — Ein Zusammenhang anderer Art mag zwischen den antinomistischen Wirren
und dem calvinistischen Streite vorhanden gewesen sein; doch wage ich es kaum, diese Vermu-
tung auszusprechen, weil ich sie nicht im Detail prüfen kann. Wheatley wie Maxfield sind
selbstständige Erweckungsprediger geworden, und wenigstens bei Maxfield ist offenbar
sein erstarktes Selbstbewußtsein der Hauptgrund der Tennung von J. Wesley gewesen.
Ebenso sind unter J. Wesleys Gegnern im calvinistischen Streit mehrere gewesen, die in
selbstständiger Erweckungsthätigkeit neben den Wesleys standen: Lady Huntingdon

hat man die „Methodistenkönigin" genannt, — vielleicht wäre sie es gern gewesen, jedenfalls war sie das Centrum einer der Organisation J. Wesleys gegenüber selbstständigen Bewegung; Rowland Hill (23. August 1744 bis 11. April 1833; vgl. DNB XXVI, 411), ein Sohn des gleichnamigen Baronet, neben seinem Bruder Richard (6. Juni 1732 bis 28. November 1808; DNB XXVI, 406 f.) einer der Haupt-Rufer im calvinistischen Streit, 5 hat, obwohl er nur Diakonatsweihe erhalten hatte, von ca. 1769 ab bis an seinen Tod als selbstständiger Erweckungsprediger gewirkt, in Wotton und (1783) in London wurde ihm eine Kapelle gebaut, zwischen beiden teilte er seine Arbeit. Auch die zwar an dem Streit weniger beteiligten, aber auch „calvinistisch" gesinnten und mit Rowland Hill wie mit der Gräfin Huntingdon befreundeten anglikanischen Geistlichen John Berridge (vgl. 10 oben S. 766, 26), Henry Venn (2. März 1725 bis 24. Juni 1797; DNB LVIII, 207 f.) und William Romaine (25. September 1714 bis 26. Juli 1795; DNB XLIX, 175a—177a) sind Führer der Erweckung in ihrem Kreise gewesen; John Berridge hat auch Feldpredigten gehalten. Man darf eben nie vergessen, daß die methodistische Bewegung als innerkirchliche Erweckungsbewegung sich geltend machte zu einer Zeit, da teils ihre eigenen An- 15 regungen, teils verwandte Einwirkungen (vgl. oben S. 752, 34 u. S. 760, 22 ff.) eine allgemeinere Erweckung ins Leben gerufen hatten. Hört man nun, wie der heftigste der Gegner Wesleys im calvinistischen Streit, August Toplady, Pfarrer in Broadhembury (4. November 1740 bis 14. August 1778; DNB LVII, 57b—59a), der einst (1758) durch einen Wesleyanischen Reiseprediger bekehrt war (Tyerm. II, 315), John Wesleys „Papsttum" kriti- 20 siert (Tyerm. III, 139); hört man Berridge scherzen, es handle sich im Streit um „Papst Johann oder Päpstin Johanna", d. i. die Gräfin Huntingdon (Tyerm. III, 137): so kann man sich der Vermutung kaum entziehen, daß Unmut darüber, daß J. Wesley die Erweckungsbewegung immer mehr unter seine recht autokratische Leitung bekam, bei dem calvinistischen Streite beteiligt war. Und eine Wirkung des Streites ist jedenfalls die ge- 25 wesen, daß Wesley die Oberhand behielt auch in dem Sinne, daß die von ihm sich trennenden Erweckungskreise in der Selbstständigkeit, die sie behaupteten, sich nicht zu halten vermochten, sondern mehr oder weniger schnell zerflossen. — Der Streit selbst begann als Toplady, welcher der Gräfin Huntingdon nahe stand, 1769 zwei Traktate zu Gunsten der strengen Prädestinationslehre publiziert hatte, von denen einer nichts anderes war als 30 eine freie Übersetzung einer Schrift des Hieronymus Zanchi (vgl. den A.). Obwohl ein mit J. Wesley sympathisierender Geistlicher der Staatskirche (Walter Sellon) diese Schriften nicht unwidersprochen ließ, griff J. Wesley selbst ein: er publizierte zu Beginn des Jahres 1770 einen Traktat: „Was ist ein Arminianer?" und gab in einer zweiten Schrift einen karikierenden Auszug aus der von Toplady übersetzten Schrift Zanchis (Tyerm. III, 81 f.). 35 Toplady antwortete in einem offenen Briefe voll gehässiger Anklagen, den Wesley unerwidert ließ. So lagen die Dinge, als am 7. August 1770 die jährliche Konferenz in London zusammentrat. Unter Anknüpfung daran, daß man schon auf der ersten Konferenz im Jahre 1744 sich vor „zu starker Hinneigung zum Calvinismus" gefürchtet habe (Min. I, 3 qu. 17), ließ J. Wesley hier die prädestinatianische Frage aufs neue erörtern und 40 nahm Ausführungen gegen solch ein bisheriges Hinneigen zum Calvinismus auch in das gedruckte und alsbald publizierte Protokoll auf. Nach einem Hinweis auf die Notwendigkeit der Treue (Lc 16, 11) und die Notwendigkeit des „Arbeitens" (ἐργάζεσθε Jo 6, 27) hieß es hier: „Wir haben es als Grundsatz angenommen, daß ein Mensch nichts thun könne, um gerechtfertigt zu werden. Nichts kann unrichtiger sein. Wer bei Gott Gnade 45 zu finden wünscht, muß vom Bösen lassen und Gutes zu thun lernen. Wer Buße thun will, soll Werke thun, die zur Buße passen (Mt 3, 8: Bring forth therefore fruits meet for repentance). Wenn es aber nicht nötig wäre, um Gnade zu finden, weshalb soll er sie dann wirken?" Wenig später wird dann gesagt: „Heißt das nicht, daß wir durch Werke gerettet werden? — Nicht durch das Verdienst der Werke, aber durch Werke als 50 Bedingung" (but by works as a condition; Min. I, 95 f.). Dies Protokoll regte einen Sturm der Entrüstung an unter den calvinistisch gesinnten Methodisten. Lady Huntingdon sah den articulus stantis et cadentis ecclesiae negiert, ließ J. Wesley wissen, daß er nie wieder in einer ihrer Kapellen predigen solle, und forderte von allen Lehrern an ihrem Seminar in Trevecca eine Erklärung gegen J. Wesleys Ausführungen. Wie einer 55 der Lehrer, Joseph Benson, so nahm infolgedessen auch der Leiter, William Fletcher, seine Entlassung, und der Fortgang der Dinge rückte diesen edlen Mann so in den Vordergrund, daß zunächst seine Personalien hier mitgeteilt werden müssen. Guillaume de la Flechère war 1729 in Nyon am Genfer See geboren und hatte, von anderen dazu bestimmt, in Genf Theologie zu studieren begonnen, als ihn Vorliebe für den Beruf seines 60

Vaters, der Offizier war, aus der Bahn warf: er entwich nach Lissabon, um von dort mit einer Schar von Landsleuten im portugiesischen Dienst nach Brasilien zu gehen. Ein Unfall hielt ihn zurück, als das Schiff [das unterwegs unterging] ausfuhr. Auch eine Anstellung in holländischem Dienst zerschlug sich. Bei einer Besuchsreise in England blieb er dann dort hängen, und ward zunächst Erzieher im Hause des Thomas Hill, Esq., in Tern Hall, Shropshire. Unter dem Eindruck methodistischer Predigten entschloß er sich dann (1755) in England, das ihm lieb geworden war, Geistlicher zu werden. Seine nahen Beziehungen zu den Wesleys, vornehmlich zu Charles, haben ihn, als er die Weihen erhalten hatte, doch nicht in deren Reihen hineingezogen: er nahm 1760 die Pfarre Madeley an (westnordwestlich von Birmingham) und ist bis an seinen Tod (14. August 1785) in dieser Stellung geblieben. Seine Pflichten in dem [ziemlich weit entfernten] Seminar von Trevecca (seit 1768) gingen nicht weiter, als seine Zeit es ihm erlaubte; die Doppelarbeit aber griff ihn um so mehr an, je treuer er sein Pfarramt verwaltete. Seine schwache Gesundheit nötigte ihn 1777 eine Zeit lang in seiner Heimat Erholung zu suchen. Als er 1781 zurückkehrte, schien er so gekräftigt, daß er sich zu verheiraten wagte. Seine Gattin ward Miss Mary Bosanquet, die selbst in der methodistischen Arbeit gestanden, ein Waisenhaus en miniature in Leytonstone eingerichtet hatte (Tyerm. II, 517; „It is exactly pietas Hallensis en miniature", schrieb J. Wesley am 1. Dez. 1764 [III, 191], als sie ihm davon erzählt hatte). Das Glück dieser Ehe hat nur vier Jahre gedauert; Fletcher ist 1785, erst 56 Jahre alt, gestorben. Nur wenige Jahre (1770—77 u. 81—85) hat er als einer der Treuesten J. Wesleys neben ihm gestanden. Dennoch ist's berechtigt, daß die Methodisten diesem vielseitig verehrten Manne, dessen ganzes Wesen durch sein Christentum in seltenem Maße geadelt war, ein besonders dankbares Gedächtnis bewahren: er ist ihr ebenso glücklicher als geschickter Hauptkämpfer im calvinistischen Streit geworden. Auf den Plan rief ihn ein Cirkularschreiben Walter Shirleys, eines Neffen und Kaplans der Gräfin Huntingdon, ein Schreiben, in dem Shirley seine calvinistischen Gesinnungsgenossen aufgefordert hatte, in Bristol während der nächsten wesleyanischen Konferenz, die im August 1771 dort tagen sollte, zu einer Gegendemonstration gegen die Häresien des letzten Protokolls sich einzufinden. Fletcher schrieb nun in fünf offenen Briefen an Shirley eine „Vindication of the Rev. Mr. Wesleys last Minutes" und schickte das Manuskript an Wesley, noch ehe in Bristol zwischen diesem und Shirley samt seinen 7 oder 8 Gesinnungsgenossen, die mit ihm erschienen waren, eine Verständigung erfolgt war, bei der Wesley den Wortlaut des Protokolls von 1770, als nicht hinreichend erwogen, aufgegeben hatte (Tyerm. III, 100). J. Wesley publizierte Fletchers Schrift dennoch, Shirley replizierte und rief so Fletchers zweiten „Chek to Antinomianism" hervor. Dann traten die beiden oben genannten Brüder Hill an Shirleys Stelle auf den Kampfplatz; sie regten Fletchers dritten „Chek to Antinomianism" an. Die weiteren Schriften brauchen nicht verfolgt zu werden. Auch Berridge nahm an dem Streite teil. Der heftigste Gegner J. Wesleys blieb Toplady; 1776 noch hat sich Fletcher auch gegen ihn gekehrt. J. Wesley selbst griff erst 1773 mit mehreren kleinen Schriften in den Streit ein, und noch auf der Konferenz von 1776 sprach er scharf gegen die Calvinisten, tadelte auch ihr Pochen auf ihr „Ordiniertsein, ihre Bildung, ihr College, ihre ›gnädige Frau‹" (Min. I, 126). Seit 1777 schlief dann der Streit ein. Man sagt auf methodistischer Seite gern, der Streit habe dem Prädestinatianismus den Todesstoß gegeben. Im wesleyanischen Methodismus haben freilich seitdem und auch infolge des Streites „Hinneigungen zum Calvinismus" allen Boden verloren; die monatliche Zeitschrift, die Wesley von 1778 an bis an seinen Tod herausgab, trug den Titel „The Arminian Magazine". Auch in der Kirche von England ist prädestinatianische Anschauung seitdem selten geworden. Aber Fletchers vornehme und doch energische Polemik in allen Ehren, — der Prädestinatianismus hätte sie überstanden, hätte es ihm nicht sonst an Lebensluft gefehlt. Aber in der englischen Staatskirche prävalierten längst „arminianische" Tendenzen, und die Gruppe des innerkirchlichen Methodismus, die infolge des Streites sich nun ganz der Gemeinschaft mit den Wesleys entzog, war nicht danach angethan, großen Einfluß zu üben. Es war nur der Kreis der Gräfin Huntingdon, um den es sich handelt. Weitere abgrenzbare Spuren seiner Wirksamkeit hatte Whitefield in England nicht hinterlassen. Denn die calvinistisch methodistische Bewegung in Wales war eingeschlafen: Hovel Harris war in seiner Zurückgezogenheit 1773 gestorben, Rowland hatte 1763 aus der Kirche von England ausscheiden müssen und wirkte [bis an seinen Tod, 1790] in dem Kreise, dessen Mittelpunkt die ihm von seinen Anhängern gebaute Kapelle war, als Dissenter ohne wesentlichen Einfluß auf die Staatskirche. Der Kreis der Gräfin Huntingdon war noch 1777 nicht klein, und

opferwillig, wie sie war, wäre die Gräfin bereit gewesen, immer neue Kapellen zu bauen, immer neue „Kapläne“ anzustellen, solange ihr Vermögen ausreichte, — wäre ihr nicht durch die Organe der Staatskirche ein Strich durch ihre Rechnung gemacht. Als sie 1779 eine große, von einem Konsortium gebaute Kapelle in den Spa-Fields (jetzt London S.E.) gekauft hatte und zwei ihrer „Kapläne“ dorthin setzte, kam die Frage nach der Begrenztheit ihres Adelsrechtes in Bezug auf die Anstellung von „Kaplänen“ zu richterlicher Entscheidung. Die Kapelle in den Spa-Fields ward nicht genehmigt, die Bischöfe weigerten die ihnen von der Gräfin zur Weihe präsentierten Theologen ihrer Schule zu ordinieren; Gräfin Huntingdon mußte sich darein fügen, daß der Gottesdienst der Kirche von England nur an genehmigten Kultstätten und nur von autorisierten Personen geleitet werden sollte; sie stellte sich (1783) unter den Schutz der Toleranzakte: als Stätten für Dissenter-Gottesdienst mußten die Kapelle in den Spa-Fields und andere Kapellen der Gräfin geduldet werden. Das entschied über die Stellung all der Kapläne der Gräfin, bezw. der ihr sonst nahestehenden Theologen, die zugleich Pfarrer in der Staatskirche waren, wie William Romaine, Henry Venn, John Berridge u. a. Sie lösten ihre Verbindung mit der Gräfin, wenn sie auch ihr Wirken mit Interesse zu verfolgen fortfuhren. So isoliert, haben diese calvinistischen (z. T. sehr gemäßigt calvinistischen) Methodisten innerhalb ihres Kreises zwar für die allgemeine Erweckung in der Kirche nicht wenig gethan — von ihnen und ihren Gesinnungsgenossen vornehmlich ist die „Evangelical party“, die „Low-church party“ in der Kirche von England ausgegangen —; aber spezifisch calvinistische Gedanken traten in dieser kirchlichen Erweckung in dem Maße mehr zurück, in dem die Schranken gegenüber den Dissenters für sie fielen. Auch nicht alle übrigen Freunde der Gräfin können der „Lady-Huntingdon-Connexion“ zugezählt werden, die seit dieser Zeit eine abgrenzbare Dissentergruppe ward: nicht genehmigte Kapellen, da, ebenso wie in den Kapellen der Gräfin, der Gottesdienst genau nach anglikanischer Tradition verlief, sind auch unabhängig von dem ihre Connexion dirigierenden Einfluß der Gräfin begründet worden von solchen ihrer Gesinnungsgenossen, die in der Staatskirche einen Platz weder hatten noch fanden. Kapellen derart waren die Kirchen Rowland Hills (oben S. 775, 7). Daß in späterer Zeit, da auch die Staatskirche neue Kirchen für die gewachsenen Städte zu bauen begann, die Spur solcher Kapellen, sowie die der ihnen lose angegliederten Gemeinden sich verlor, ist begreiflich. Einzelne Gemeinden „independenter Methodisten“ mögen in solchen Gemeinden ihren Ursprung haben (Blunt S. 323b). Die eigentliche „Lady-Huntingdon-Connexion“ hat ein ähnliches Schicksal gehabt, wie jene isolierten Kapellen. Beim Tode der Gräfin (1791) erbte ein Komité die Kapellen und das Seminar in Trevecca. Die Zahl derer, die damals den Gottesdienst in den Kapellen besuchten, war noch ziemlich groß. Allein der gräflichen Freikirche fehlte der Staatskirche gegenüber zu sehr die Eigentümlichkeit, um die Hörer ihrer Prediger in größerer Zahl aus der Staatskirche herüberzuziehen. Infolgedessen fehlte auch ein innerlich zusammenhaltendes Einheitsband. Das Seminar, das 1792 nach Cheshunt in Herfordshire verlegt wurde, ward eine — immer unbedeutender werdende — Pflanzschule für Geistliche „independenter“ Gemeinden, und im Laufe der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat die „Lady-Huntingdon-Connexion“ an die Low-church party der Staatskirche und an die Kongregationalisten die Hauptmasse ihres früheren Bestandes abgegeben. Schon 1851 zählte sie nur 19159 Mitglieder bei 101 Kapellen; und einen Zusammenhang haben die wenigen noch bestehenden Gemeinden so gut wie gar nicht.

7. John Wesley hat die Zeit der Lady-Huntingdon-Connexion nach dem Tode der Gräfin nicht mehr erlebt; die Gräfin (gest. 17. Juni 91) hat ihn drei Monate überlebt. Haben die glücklicheren Anfänge der Connexion ihn neidisch gemacht auf die Selbstständigkeit, welche die Gräfin erlangte, und auf die Möglichkeit von Ordinationen, welche diese Selbstständigkeit mit sich brachte? — An sich wäre dies sehr begreiflich gewesen. Denn die Scharen der Methodisten wuchsen mit jedem Jahre; aber die Zahl der anglikanisch ordinierten Freunde der Bewegung lichtete sich immer mehr: William Grimshaw (vgl. oben S. 766, 25), war schon 1762 gestorben; Charles Wesley hatte längst in die engen Grenzen seiner Londoner Thätigkeit sich zurückgezogen; Vincent Perronet, Pfarrer in Shoreham (11. Dezember 1693 bis 9. Mai 1785; DNB XLV, 16b—18a), der seit 1744 mit J. Wesley bekannt und dann bald sein nächster Freund geworden war (Tyerm. I, 512), stand 1783 schon im neunzigsten Jahre; Fletcher siechte seinem Tode (14. August 1785) entgegen. Im engsten Kreise der jüngeren Gehilfen J. Wesleys war nur einer, Dr. Thomas Coke (9. September 1747 bis 3. Mai 1814; DNB XI, 247—249), der früher Geistlicher gewesen war, also die anglikanischen Weihen erhalten hatte; und der von dem

Griechen Erasmus Ordinierten (vgl. oben S. 773, 49) waren nur wenige. Unter diesen Umständen mußte trotz des unermüdlichen Reisens, das J. Wesley auch noch im neunten Jahrzehnt seines Lebens (d. i. seit 17. Juni a. St. = 28. Juni 1783) zu leisten vermochte, die Frage der Sakramentsspendung durch die methodistischen „Prediger" immer brennender werden, die „Selbstständigkeit" unter den Methodisten immer mehr Freunde gewinnen, die Unzufriedenheit in dem Kreise der Prediger sich steigern. Sind doch unter den 249 (von 640) Reisepredigern, die im Laufe seines langen Lebens J. Wesley wieder verlassen haben, nicht wenige ordinierte Geistliche in anderen Kirchen geworden (Tyerm. I, 10; vgl. Rigg, Churchm. S. 106). Allein, daß der Mann, der bis in sein achtzigstes Jahr hinein die Trennung von der Kirche von England als ein Unglück für seine Methodisten betrachtet hatte, in den letzten acht Jahren seines Lebens seine Ansicht nicht mehr geändert hat, ist nicht minder begreiflich. Freilich sind aus diesen letzten Jahren einige Handlungen J. Wesleys zu erwähnen, welche eine Verselbstständigung der methodistischen Gemeinschaft anzubahnen scheinen. Als die amerikanischen Kolonien 1783 ihre Unabhängigkeit erlangt hatten, hat J. Wesley, der schon 1780 sich vergeblich bemüht hatte, von dem Bischof von London die Ordination eines Predigers für Amerika zu erhalten (vgl. Min. I, 180, 6, 1), für die dortigen zahlreichen Methodisten sich selbst geholfen. In der seit 1746 (20. Februar 46. II, 6) durch Lord King's (gest. 1734) Enquiry into the constitution . . . of the primitive church und (vgl. DNB LX, 308b) durch das Irenicum von Edw. Stillingfleet, Bischof von Worcester (gest. 1699), ihm aufgegangenen Überzeugung, daß Bischöfe und Presbyter wesentlich ein ordo seien und also — so schloß er schon 1780 (Works XII, 137) — dasselbe Recht hätten zum Ordinieren, hat er am 1. September 1784 in Gemeinschaft mit Thomas Coke zwei seiner Prediger als Presbyter (elders) für Amerika geweiht, und am nächsten Tage Coke, der die anglikanische Priesterweihe hatte, durch Handauflegung zum „Superintendenten" für Amerika „ausgesondert" („is set apart as a superintendent", sagt das Certifikat, Tyerm. III, 434, vgl. Min. I, 180). Auch eine Liturgie für die amerikanische Kirche schuf er: sein „Sunday-Service of the Methodists in America" ist eine Verkürzung des anglikanischen Common Prayer Book, die auch die 39 Artikel nicht ungeändert läßt: art. 3. 8. 13. 15. 17. 18. 20. 21. 23. 26. 29. 33. 35. 36 sind ausgelassen, einige andere sind leise geändert (vgl. die 25 Artikel bei Schaff, Creeds of Christendom 4. Aufl. III, 807 bis 813 und bei N. Bangs, History of the methodist episc. church I 3. Aufl. New-York 1870, S. 167—175). Zu den ausgelassenen Artikeln gehört auch der [36.] de episcoporum et ministrorum ordinatione und in art. 21 (= anglic. 32) redet J. Wesley nicht von der Ehe der episcopi, presbyteri und diaconi, sondern lediglich davon, daß die „ministers of Christ" heiraten dürften. Dementsprechend hatte J. Wesley auch bei Cokes Ordination absichtlich den Bischofstitel vermieden, war auch unzufrieden, als Coke und der mit ihm zum „Superintendent" bestimmte, schon in Amerika weilende und dort [von Coke] am 27. Dezember geweihte Francis Asbury (1745—31. März 1816; DNB II, 149) 1787 den vermiedenen Titel annahmen. Aber anglikanisches Empfinden konnte Cokes Weihe nur als Bischofsweihe auffassen: selbst Charles Wesley dichtete ein sarkastisches Epigramm „How easy now are bishops made, — by man or womans whim; — Wesley his hands on Coke has laid, — but who laid hands on him?" (Blunt 315a). — Ähnlich wie in Amerika, lagen die Dinge in Schottland: zu der dortigen presbyterianischen Landeskirche stand die Kirche von England in keinem Verhältnis. Da nun die schottischen Geistlichen vielfach Schwierigkeiten machten, den schottischen Methodisten das Abendmahl zu reichen oder ihnen ihre Kinder zu taufen (Min. I, 193), so entschloß sich J. Wesley schon 1785, Schottland gegenüber ebenso zu verfahren, wie gegenüber Amerika: drei seiner tüchtigsten Prediger „sonderte er aus", d. h. ordinierte er, für Schottland (1. August 1785. IV, 303). Im nächsten Jahre, 1786, folgten zwei weitere Weihen für Schottland, eine für die westindische Insel Antigua, eine für Neufundland; 1787 wurden fünf, 1788 neun und endlich am Aschermittwoch 1789 zwei Ordinationen vorgenommen. Von diesen 26 Weihen, die J. Wesley seit 1784 sich gestattet hat, bezogen nur die beiden letzten von 1789 und eine von 1788 sich auf England. Von den übrigen 23 kann gelten, was J. Wesley 1786 äußerte: „Alles was in Amerika oder in Schottland gethan ist, ist keine Separation von der Kirche von England" (Min. I, 193). Die erstgenannten drei Fälle aber sind durch solche Erwägungen nicht gedeckt, und der bei den beiden letzten Weihen beteiligte James Creighton, ein Geistlicher der Staatskirche, versichert, J. Wesley habe dies sein Thun bereut (Tyerm. III, 441 Anm. 1). Er wollte, so sehr die Verhältnisse nach der anderen Seite drängten, mit aller Macht die Bewegung in der

Kirche halten. Vielleicht noch deutlicher, als in seiner Zurückhaltung in Bezug auf die Ordinationen, zeigt sich dies darin, daß man der Regel nach bei der Ansetzung der methodistischen Gottesdienste die „Kirchenstunden“ frei hielt: nach 1786 schärfte J. Wesley auf der Konferenz es ein, Gottesdienst in den Kirchenstunden nur in dem Falle zu halten, wenn 1. der Pfarrer ein notorisch lasterhafter Mensch sei, oder 2. arianische oder gleich 5 verderbliche Lehre predige, oder 3. wenn der betreffende Ort in einer Umgebung von zwei oder drei Meilen keine Kirche habe (Min. I, 193). Daß er 1788 (Tyerm. III, 548) einen dem amerikanischen ähnlichen „Sunday service of the Methodists, with other occasional services“ publizierte, kann dem gegenüber, obwohl es J. Wesleys Selbstständigkeitsgefühl sehr deutlich zeigt, doch nicht schwer in die Wagschale fallen. Noch aus 10 Wesleys letzten Jahren sind viele Äußerungen uns erhalten, in denen er den Gedanken einer Trennung von der Kirche von England — „I think, the best constituded national church in the world“, sagt er 1784 (Min. I, 180, 4) — weit von sich weist (Rigg, Churchmanship S. 94. 97 f. 102); die Frage, wie für seine Kapellen und seine Prediger eine formelle Amtungserlaubnis (license) erreicht werden könne, ohne daß man 15 das Dissenterrecht der Toleranzakte in Anspruch nahm, beschäftigte ihn lebhaft (3. November 1787, IV, 387), und noch am 26. Juni 1790 schrieb er einen Brief an einen Bischof, in dem er sich bemüht, dem Bischof klar zu machen, daß es unrecht sei, wenn man die Methodisten hindere, weil sie eine Licenz noch nicht hätten, sie also vor die Wahl stelle, Dissenter zu werden, oder zu schweigen (Works XIII, 137; Tyerm. III, 613). Noch 20 in diesem Briefe vom Jahre 1790 konnte er schreiben: „Die Methodisten sind im großen und ganzen (in general) Glieder der Kirche von England; sie halten all ihre Lehren fest, besuchen ihren Gottesdienst und nehmen teil an ihren Sakramenten“. Daß die Dinge nach seinem Tode anders werden könnten, hat sich J. Wesley nicht verhehlt; aber er glaubte sich dadurch nicht hindern lassen zu dürfen, in seiner Zeit so zu handeln, wie er 25 es für recht hielt (Min. I, 193: Is it not possible there may be such a separation after you are dead? etc.). Er hat über seinen Tod hinaus für seine Gemeinschaft gesorgt; doch mit einer Trennung von der Kirche rechnen auch diese letztwilligen Verfügungen J. Wesleys nicht. Aber aus einem anderen Grunde bedürfen sie genauerer Besprechung. Die hier in Betracht kommenden Urkunden, J. Wesleys „Deed of decla- 30 ration“ („Erklärungsurkunde“; und zwar eine „einseitige Erklärung“, ein sog. Deed-Poll [Min. I, 190 qu. 20]) vom 28. Februar 1784 (Journal IV, 482—490) und sein Brief an die erste Konferenz nach seinem Tode (d. d. 7. April 1785, Min. I, 242 f.), sind nämlich für die Verfassung des Methodismus von größter Bedeutung geworden. Dieser Bedeutung wegen ist die Tragweite, die ihnen, speziell der „Erklärungsurkunde“, zunächst 35 zukam, oft überschätzt worden. Will man die ursprüngliche Bedeutung der Erklärungsurkunde verstehen, so muß man ausgehen von der rechtlichen Stellung der methodistischen Kapellen seit 1746. Die ersten Kapellen — oder vielmehr, wie Wesley sie genannt wissen wollte: Predigtstätten (Preaching houses) — waren rechtlich J. Wesleys Eigentum (Tyerm. I, 270 f.). Seit 1746 aber arrangierte J. Wesley die Dinge anders. Er ließ 40 zunächst für die Kapellen in Bristol, Kingswood und Newcastle, danach auch für alle späteren Kapellen, ein „Trust“-Verhältnis eintreten, d. h. ein Verhältnis, „bei dem der Inhaber des Vermögens gegenüber seinem Auftraggeber (d. h. gegenüber dem, der das betreffende Vermögen oder Vermögensobjekt ihm in „trust“ giebt) nur Verwalter fremden Vermögens, nach außen jedoch Eigentümer ist“ (Makower S. 278 Anm. 14). Die 45 „Predigtstätten“ wurden urkundlich einzelnen Männern an den betreffenden Orten, einzelnen „Trustees“ (7 war die Normalzahl), als Eigentum überwiesen, jedoch „in dem Vertrauen und unter der Bedingung“ (upon special trust and confidence and to the intent), daß sie John Wesley und seinem Bruder, sowie denen, welche sie senden würden, freien Gebrauch des betreffenden Hauses zum Predigen einräumen und nach dem Tode der Wes- 50 leys ein oder zwei geeignete Männer in der gleichen Weise dort predigen lassen würden (Tyerm. I, 519 f.; vgl. J. W. Journal 23. Juni 1746. II, 14 u. 14. Juni 1752. II, 254, sowie die spätere Form des Vertrags Min. I, 214 f.). Später waren die Verträge mit den Trustees, die „Trust-deeds“, so abgefaßt worden, daß den Trustees die Pflicht, nach dem Tode der Wesleys selbst für Prediger zu sorgen, genommen (vgl. Min. I, 136 55 qu. 22) und dafür gesagt war, daß nach dem Tode der Wesleys die betreffenden Häuser denen zum Gebrauch zu überlassen seien, welche „die Konferenz der sog. Methodisten“ (the conference of the people called Methodists) bezeichnen werde. Dies hielten J. Wesleys juristische Freunde für ungenügend. J. Wesley ließ sich deshalb auf der Bristoler Konferenz von 1783 beauftragen, eine gerichtliche Urkunde aufnehmen zu lassen, welche 60

eine rechtsgiltige Erklärung der Redeweise „Conference of the people called Methodists" geben sollte. Das hat sein Deed of declaration vom 28. Februar 1784 gethan, und zunächst diesem Zweck allein will die Urkunde dienen. Sie knüpft mit reichlicher „Juristen-Tautologie" (J. W. Journal 8. Juni 1790 IV, 467: villanous tautology of lawyers, which is the scandal of our nation) an an den Wortlaut der bisherigen trust-deeds, weist dann zur Erklärung der Worte „Conference etc." darauf hin, daß die Konferenz, seit sie bestehe, die Versammlung der in Gemeinschaft mit und unter der Aufsicht von J. Wesley stehenden Prediger des Wortes Gottes, der sog. Methodistenprediger, gewesen sei, die er zusammenberufen habe, um in Gemeinschaft mit ihnen die so Zusammenberufenen und die anderen Methodistenprediger für die Benutzung der betreffenden Gebäude zu autorisieren und um die Neuaufnahme neuer Prediger und die Ausstoßung Unwürdiger vorzunehmen, wie die Minutes of conference es nachwiesen, und erklärt endlich, folgende 100 namentlich genannte Prediger seien im Sinne der Trust-deeds die Mitglieder der Konferenz gewesen und seien es noch. Sie und ihre nach dem nachfolgenden Reglement gewählten Nachfolger seien als die Conference of the people called Methodists anzusehen und zwar unter Geltung der folgenden (15) Bestimmungen: Die Konferenz versammelt sich jährlich [am letzten Dienstag des Juli] (1); sie beschließt per majora (2); sie füllt zunächst die Lücken aus (3); erst wenn die Hundert wieder voll sind, ist die Konferenz beschlußfähig, und bei jedem Beschluß müssen mindestens 40 gegenwärtig sein (4); die Konferenz soll nicht weniger als fünf Tage, nicht länger als drei Wochen dauern (5); sie hat nach Ausfüllung der Lücken einen Präsidenten (der zwei Stimmen hat) und einen Sekretär zu wählen, die in ihrer Stellung bleiben, bis die nächste oder [im Falle der Wiederwahl] eine folgende Konferenz andere wählt (6); ein Mitglied, das zwei Jahre ohne Dispens wegbleibt, gilt vom ersten Tage der dritten Konferenz an als ausgeschlossen (7); die Konferenz hat das Recht, von ihrer Mitte oder von der Gemeinschaft mit sich auszuschließen (8); sie hat das Recht, geeignete Personen als Prediger in ihre Gemeinschaft (connexion) oder auf Probe zuzulassen (9); niemand soll Mitglied der Konferenz sein können, der nicht in Gemeinschaft mit der Konferenz zwölf Monate Prediger gewesen ist (10); nur von der Konferenz in ihre Gemeinschaft oder auf Probe Zugelassene dürfen die Kapellen u. s. w. benutzen, und niemand mehr als drei Jahre dieselbe, er sei denn ein ordinierter Geistlicher der Kirche von England (11); die Konferenz kann den Ort ihrer Tagung bestimmen (12); behufs leichterer Verwaltung der Kapellen u. s. w. in Irland und sonst außerhalb Großbritanniens kann die Konferenz eines oder mehrere ihrer Mitglieder mit all ihren Vollmachten dahin delegieren (13); alle Beschlüsse der Konferenz sollen in den Minutes of the Conference protokolliert und vom Präsidenten und Sekretär unterschrieben werden; alle so beglaubigten Beschlüsse und nur solche sollen als Handlungen der Konferenz gelten (14); wenn die Zahl der Konferenzmitglieder drei Jahre lang sich unter 40 hält, oder wenn die Konferenz drei Jahre nicht zusammentritt, gilt sie als aufgelöst; die trustees sollen dann Prediger bestellen (15). — Daß diese nicht als Verfassungsgrundlage für die späte Zukunft, sondern zur Beseitigung aktueller juristischer Schwierigkeiten getroffenen Bestimmungen durch die Bezeichnung von nur 100 Konferenzmitgliedern den neunzig nicht in ihre Zahl aufgenommenen Predigern kein Mißtrauensvotum geben wollten, wird man J. Wesley (Tyerm. III, 425 f.) gern glauben. Dennoch regte sich Unzufriedenheit, als J. Wesley der Konferenz in Bristol am 27. Juni 1784 die Erklärungsurkunde vorlegte. Durch Fletchers Bemühungen schienen die vier vornehmlich Unzufriedenen beruhigt zu sein (J. W. Journal 27. Juni 1784. IV, 273); aber es schien nur so, — sie schieden aus. J. Wesleys ältester Biograph John Hampson jun. war einer von ihnen; er wurde Geistlicher der Staatskirche (Jackson, Introd. zu J. W. Journal p. I). Auch unter den Bleibenden schwand nicht aller Mißmut; man fürchtete, künftig der Willkür der Hundert preisgegeben zu sein. J. Wesley hat dem vorgebeugt durch den Brief, den er am 7. April 1785 an die nächste Konferenz nach seinem Tode richtete (Min. I, 242 f.); sein Inhalt wird unten (S. 782, 44) besprochen werden. — Der Tod, mit dessen Nähe der 81jährige John Wesley bei Abfassung seiner Erklärungsurkunde rechnete, hat ihn noch volle sieben Jahre verschont. John Wesley hatte eine vortreffliche Gesundheit; noch an seinem 81. Geburtstage (17. Juni a. St. = 28. Juni n. St. 1784) schrieb er in sein Tagebuch: „Heute trat ich in mein 82. Jahr und fand mich ebenso stark zum Arbeiten und ebenso geschickt für jegliche körperliche oder geistige Anstrengung, wie ich es vierzig Jahre früher war . . . Ich bin mit 81 Jahren ebenso kräftig wie mit 21, aber sehr viel gesunder, weil ich weniger mit Kopfweh, Zahnweh und anderen Unpäßlichkeiten zu thun habe, die mich in meiner Jugend befielen" (28. Juni 1884. IV, 270). Seit 1785

begann er leise sein Alter zu fühlen (28. Juni 1785. IV, 302), aber noch an seinem 83. Geburtstage schrieb er, seit zwölf Jahren habe er ein Gefühl von Ermüdung nicht gefühlt, weder das Schreiben, noch das Predigen, noch das Reisen greife ihn an (28. Juni 1786. IV, 321). Im Jahre 1788 ist sein Eintrag einigen Altersleiden zum Trotz in Bezug auf das Reisen und Predigen noch ganz auf den gleichen Ton gestimmt; sein Na- 5 mengedächtnis lasse nach, schreibt er; aber nicht sein Gedächtnis in Bezug auf das, was er vor 20, 40 oder 60 Jahren gehört und gelesen habe (28. Juni 1788. IV, 410). Erst seit August 1789 begann er, obwohl ohne alles Leiden, sich gebrechlich zu fühlen (28. Juni 1790. IV, 470); aber noch im Jahre 1790 reiste er trotz seiner 88 Jahre sieben Monat (28. Februar bis 2. Oktober 1790. IV, 460—475). Am 7. Oktober 1790 hielt er seine 10 letzte Predigt im Freien, in Winchelsea (7. Oktober 1790. IV, 475); sein Tagebuch schließt am 24. Oktober 1790; aber noch während des ganzen Winters predigte er in London — in Staatskirchen und in der City-Road-Kapelle, neben der er wohnte, und in der Umgegend. Am 23. Februar 1791 hielt er in Leatherhead, eineinhalb Stunden von London, seine letzte Predigt; am nächsten Tage schrieb er seinen letzten Brief, einen Brief an Wilber- 15 force, mit dem er in der Verwerfung der Sklaverei von Herzen eins war (Tyerm. III, 650). Am Freitag den 25. Februar begann er zu kränkeln, am Morgen des 2. März ist er, umgeben von mehreren derer, die ihm nahe standen, sanft entschlafen. Auf dem Friedhof der City-Road-Kapelle fand er sein Grab. Es war am 9. März, morgens zwischen 5 und 6 Uhr, als man ihn bestattete — man hatte den Zulauf der Menschen abschneiden wollen —; 20 aber mehrere Hunderte hatten trotzdem sich eingefunden, und als Prediger Richardson bei der Einsenkung des Sarges, die Worte der Liturgie leise ändernd, sagte: „Nachdem es dem allmächtigen Gott nach seiner großen Barmherzigkeit gefallen hat, zu sich zu nehmen die Seele dieses unsers geliebten abgeschiedenen Vaters" (statt: „Bruders"), brach die große Versammlung in lautes Schluchzen aus. Ein „Vater" der Methodisten war er gewesen. 25 Aber nicht nur ihnen ist er verehrenswert. Seine Fehler — ein gewisses Maß von Härte, Eigenwilligkeit und Herrschsucht — waren die Kehrseite seiner staunenswerten Energie, seiner Willensstärke und seiner eminenten praktischen Klugheit. Dabei war er schlicht und wahr, ohne Furcht und nie ein Knecht der Menschen und der Verhältnisse. An Arbeits- kraft und Arbeitsleistung sind wenige Menschen ihm gleich gewesen, an Vielseitigkeit der 30 Bildung und nie erlahmendem Wissensinteresse sucht er unter den Erweckungspredigern aller Zeiten seines Gleichen. Seine Frömmigkeit war von abergläubischen Anwandlungen nicht frei, aber sonst ohne Exzentrizitäten, wahr und warm, fröhlich und doch ernst, allem frommen „Genießen" wie allen Phrasen abhold, aber aufs innigste verankert mit seinen sittlichen Zielen und seiner Arbeit an sich selbst. 35

8a. Eine dunkle Folie, auf der die Persönlichkeit John Wesleys und seine Bedeutung für die methodistische Gemeinschaft hell sich abhebt, bildet die Geschichte des Methodismus in den beiden nächsten Generationen nach J. Wesleys Tod. Zum Teil freilich sind die Wirren, die entstanden, durch die Verhältnisse bedingt. Die Verfassung, die Wesley dem Methodismus gegeben hatte, paßte für eine Gesellschaft, an deren Spitze ein alle 40 Mitglieder überragender Mann stand, dem jene Verfassung ein Mittel war zur Geltend- machung seines nicht durch egoistische Motive bestimmten persönlichen Einflusses; aber sie paßte nicht für eine werdende Kirche, die keinen zweiten John Wesley in ihrer Mitte hatte. Daneben aber haben persönlicher Ehrgeiz und persönliche Feindschaften mehrfach eine betrübende Rolle gespielt. Daß gleichzeitig in den Konferenzprotokollen und Konfe- 45 renzschreiben die erbauliche Phrase, die J. Wesley haßte, sich bemerkbar zu machen be- ginnt, ist auch kein Zeichen der inneren Gesundheit. Wie J. Wesley sich die Gestaltung der Dinge nach seinem Tode gedacht hat, kann niemand sagen (Encyl. Brit. XVI, p. 188b). Die Bestimmung der Erklärungsurkunde, daß der Präsident und Sekretär der Konferenz „dies bleiben sollen bis zur Wahl eines anderen Präsidenten oder Sekretärs in 50 der nächsten oder einer anderen folgenden Konferenz", weist m. E. darauf hin, daß J. Wesley es für möglich gehalten hat, daß ein Mann als stets wiedergewählter Präsident der Kon- ferenz für längere Zeit in eine der seinigen vergleichbare Stelle einrücke. Vielleicht hat auch Dr. Coke so gedacht: er verließ Amerika, sobald er Wesleys Tod erfuhr und hat, obwohl er noch mehrmals in Amerika „visitierte", in der Geschichte des englischen Methodismus 55 der nächsten 15 Jahre eine bedeutende, aber seinen Ehrgeiz schwerlich ganz ausfüllende Rolle gespielt. — Zwei große Fragen waren es, die zunächst und für längere Zeit die Ent- wickelung bestimmt haben, die Verfassungsfrage und die Frage nach der Berechtigung eigener Sakramentsspendung und der Benutzung der „Kirchenstunden" für die methodistischen Gottesdienste. Die zweite Frage war keine geringere als die, ob der Methodismus eine 60

innerkirchliche Gesellschaft bleiben, oder eine Dissenterkirche werden sollte. Die erstere Frage
schloß eine Menge von Unterfragen in sich. Wesleys Deklarationsurkunde hatte die Kon-
ferenz der Hundert an die Spitze des Ganzen gestellt. Doch wer sollte in der Zeit
zwischen den Konferenzen die entscheidende Instanz sein? Und sollten neben den Hundert
die übrigen „Prediger“, die class-leaders und die stewards der einzelnen societies
und die trustees der Kapellen nur die Regierten sein? Wer sollte leaders und ste-
wards und trustees bestellen? Sollten die gewöhnlichen Glieder der Societies nur
die Geleiteten sein, oder sollten auch sie Rechte haben? Wie sollten die Fonds (für Pre-
diger, für Predigerwitwen, für die Schule in Kingswood) verwaltet werden? Wie weit
war überhaupt — auf diese Frage lief alles hinaus — die bisherige überall mit den
direkten und indirekten persönlichen Einfluß John Wesleys rechnende Verwaltung unter
den neuen Verältnissen beizubehalten? — Unter den Gliedern der Societies war das
Verlangen nach eigener Sakramentsspendung längst verbreitet; die „Selbstständigkeit“ hatte
manche Freunde; independentistische Neigungen fehlten nicht; allein von den „Predigern“
oder gar nur von den Hundert abhängig zu sein, gefiel vielen nicht. Einer der lautesten
Wortführer der auf volle Selbstständigkeit der methodistischen Gemeinschaft (Methodist
Connexion) drängenden Kreise und zugleich ein Anwalt minder aristokratischer Verfassungs-
formen war ein junger Prediger in Newcastle, der zu den hundert von Wesley ernannten
Konferenzmitgliedern nicht gehörte, Alexander Kilham (1762—1798; DNB XXXI, 102 f.).
Von denen die Wesley am nächsten gestanden hatten — Dr. Coke, Dr. med. Whitehead
und Henry Moore waren nach seinem Testament (Journal IV, 479) die Erben seines
litterarischen Nachlasses —, war Dr. Whitehead, der oben (S. 748, 20) als Verfasser eines
Lebens Wesleys genannt ist, ein eifriger Vertreter engsten Zusammenhaltens mit der Kirche
von England, Henry Moore (1751—1844; DNB XXXVIII, 355—57) nahm eine Mittel-
stellung ein, und dem Thomas Coke, der gleichfalls zu einem teilweisen Entgegenkommen
gegenüber den Wünschen nach kirchlicher Selbstständigkeit geneigt war, aber später (nach
dem Scheitern seines Planes einer bischöflichen Ausgestaltung der methodistischen Gemein-
schaft nach amerikanischem Muster) in wachsendem Maße eine organische Verbindung der
Methodist Connexion mit der Kirche von England für das Ideal hielt, — diesem sonst
ehrenwerten und um die methodistische Mission hochverdienten Dr. Coke, wird man schwerlich
Unrecht thun, wenn man seine Haltung sehr wesentlich mit durch seinen persönlichen Ehr-
geiz bedingt denkt. Entscheidend ward der Vorschlag einer anderen Seniorengruppe, zu
der W. Thompson, der Präsident der ersten Konferenz nach J. Wesleys Tod, gehörte.
Sie riet in einem in Halifax vereinbartem Cirkular, da es unmöglich sei, „einen anderen
König für Israel zu wählen“, durch die Konferenz die Gemeinschaft so zu regieren, daß
die Lücken der 100 nach der Anciennetät ausgefüllt, alljährlich ein neuer Präsident ge-
wählt und durch Distriktskomités die Verwaltung von einer Konferenz zur andern be-
sorgt werden sollte (Smith II, 85 f.). Die danach, am 27. Juli 1791, in Manchester
zusammentretende Konferenz, der an 300 Prediger anwohnten, hat in Bezug auf die Ver-
fassungsfrage sich in den Bahnen des Halifax-Cirkulars bewegt. Indem sie Thompson zum
Präsidenten wählte, Dr. Coke und den von Wesley zum „Superintendenten“ für England
geweihten Alexander Mather also überging, entschied sie gegen eine personell-monarchische
Leitung der Gemeinschaft. In die Bahnen des Halifax-Cirkulars wies sie dann auch der
schon erwähnte Brief Wesleys vom 7. April 1785. Wesley hatte in diesem Briefe darauf
hingewiesen, daß einige der Reiseprediger die Furcht geäußert hätten, die Konferenz könne
sie von der Predigt in Gemeinschaft mit der Konferenz oder von andern ihrer gegenwär-
tigen Vorrechte ausschließen. Deshalb hatte er die Konferenz gebeten, daß ihre Mitglieder
sich nie die Deklarationsurkunde dahin zunutze machen sollten, eine Superiorität über ihre
Brüder für sich in Anspruch zu nehmen. Die Konferenz erklärte deshalb, daß alle voll-
rezipierten Prediger (preachers in full connexion) die gleichen Rechte haben sollten,
wie die Mitglieder der Konferenz (Min. I, 243). Es durften also auch solche, die nicht
zu den gesetzlichen Hundert (the legal hundred) gehörten, soweit sie abkömmlich waren
(vgl. Min. I, 361 qu. 21, 2), der Konferenz anwohnen (vgl. Min. I, 273, 288. 311):
die „gesetzlichen Hundert“ wurden zu einem Ausschuß, der behufs rechtlicher Giltigmachung
der Beschlüsse existierte, aber nicht allein beriet. Eine interimistisch entscheidende Instanz
wurde sodann dadurch gebildet, daß man ganz England, Schottland und Irland in
19+2+3 „Distrikte“ teilte und die Prediger anwies, für jeden Distrikt in ihrer Gesamt-
heit ein district-committee zu bilden und einen Obmann (chairman) für dasselbe
zu wählen (Min. I, 249). Dies Distrikts-Komité sollte [als ein Komité der Kon-
ferenz] endgiltig entscheiden je bis zur nächsten Konferenz, und ein Ausschuß aller

Distrikts-Komités sollte alljährlich am Konferenzorte in der Woche vor der Konferenz den Plan für Stationierung der Prediger vorbereiten. Die Wahl der Obmänner für die Distrikt-Komités mußte 1791 natürlich nach der Konferenz in den Distrikten selbst vorgenommen werden, ist aber schon 1792 in die Konferenztagung verlegt worden (Min. I, 269). — Die erste der oben genannten Fragen hat zuerst die Konferenz von 1792 (in 5 London) angerührt. In der Verlegenheit griff man zum Lose; es entschied gegen eigene Sakramentsspendung für das nächste Jahr (Min. I, 273 f.). Selbst die Kleriker der Kirche von England sollte dieser Beschluß binden (ib. 274 u. 270). Auch Gottesdienst während der Kirchenstunden ohne Genehmigung der Konferenz ward untersagt; — die „kirchliche Partei" hatte Oberwasser bekommen; Alexander Kilham, der, von einem von 10 Wesley Ordinierten schon 1791 — illegal (vgl. Min. I, 270 qu. 23, 2) — geweiht, seit 1792 in Newcastle das Abendmahl auszuteilen begonnen hatte, und die zahlreichen Gesinnungsgenossen, die er in Bezug auf diese Frage hin und her auf methodistischem Gebiete hatte, waren desavouiert. Aber die Entscheidung der Konferenz beseitigte die Frage nicht. Die Konferenz von 1793 (in Leeds) sah sich deshalb zu einem Entgegenkommen 15 genötigt. Sie betonte, daß Wesley im Leben und Sterben ein Glied und ein Freund der Kirche von England gewesen sei, versicherte, daß die Methodist Connexion mit der Kirche von England geeint bleiben wolle, gestattete aber Abendmahlsausteilung denjenigen Societies, die sie einstimmig wünschten (Min. I, 291 f.). Das erregte die Gegenpartei. Die Bristoler Konferenz von 1794 verbot deshalb die Abendmahlsausteilung da, wo ohne- 20 dies die Eintracht gewahrt werden könnte, und schärfte das generelle Verbot des Predigens in „Kirchenstunden" wieder ein (Min. I, 314). Erst die Konferenz von 1795 (in Manchester) hat die Streit*frage* definitiv entschieden, ohne den *Streit* damit aus der Welt zu schaffen. Der „Plan of pacification" (Entwurf einer Verständigung), der hier angenommen wurde, bestimmte, daß das Abendmahl nur gefeiert werden dürfe in den Ka- 25 pellen, wo die Majorität der trustees auf der einen Seite und die der stewards und [class-]leaders auf der anderen Seite, und nur in den Gemeinden ohne Kapellen, wo die Majorität der stewards und leaders dafür sei (Min. I, 340). Abendmahlsfeier an den Abendmahlssonntagen der Parochialkirche ward verboten (ib.); — Trennung von der Kirche von England wollte die Konferenz noch jetzt nicht. Aber solche Trennung ist 30 die Folge dieses Beschlusses gewesen. Nicht sogleich. Die Praxis gestaltete sich nun verschieden und blieb eine verschiedene, bis nach einem Menschenalter die eigene Sakramentsspendung sich überall durchgesetzt hatte. Die der englischen Konferenz in eigenartiger Weise (vgl. unten S. 790, 82) affiliierte und subordinierte irische Konferenz ließ den Plan of pacification erst 1816 wirksam werden. Aber schon 1818 lagen die Dinge so, daß der irische 35 Methodist Adam Averell (1754—1847; DNB II, 274), der als anglikanischer Kleriker 1796 methodistischer Prediger geworden war und der „kirchlichen", konservativen Gruppe angehörte — „Die Methodisten sind keine Kirche, sondern eine religious society", so erklärte er —, von der Gemeinschaft mit der Konferenz sich trennte und eine Gemeinschaft „Primitiver Wesleyaner" gründete, welche die innerkirchliche Stellung des Methodismus streng 40 festhielt. Auch diese Gemeinschaft richtete sich eine Konferenz ein, Averell ward als ihr Präsident erwählt und, bis 1841 sein Alter ihn hinderte, immer wieder gewählt; — vielleicht war auch diese Stellung des Konferenzpräsidenten „ursprünglich wesleyanisch" (vgl. oben S. 781, 49). Übrigens haben diese „Primitiven Wesleyaner" Irlands (die mit den unten zu erwähnenden „Primitiven Methodisten" Englands nicht zu verwechseln sind) 1878 45 mit den übrigen Wesleyanern sich wieder vereint (Encyc. Brit. XVI, 191a). — Zwei Jahre nach dem „Plan of pacification", auf der wichtigen Konferenz von Leeds (1797), fand dann die Verfassungsfrage ihre für lange Zeit maßgebende Erledigung. Um diese Erledigung verständlich zu machen, muß ich etwas weiter ausholen, obgleich ich für diesen Exkurs die gleiche Nachsicht erbitten muß, die ich oben S. 769, 31 f. in Anspruch nahm. Seit 50 die Laienpredigt im Kreise der Methodisten geduldet war, waren die Laien, die als Wesleys „assistants" (Min. I, 23) wirkten, bezw. — seit 1749 (vgl. oben S. 773, 5) — die assistants und ihre „helpers", wahrlich nicht die einzigen Laien, die predigten. Innerhalb der einzelnen Societies fand sich für das „Ermahnen" oder Predigen seitens der Laien mannigfache Gelegenheit. Selbst Frauen — so Grace Murray (Tyerm. II, 46; 55 vgl. oben S. 768, 5) und andere (vgl. z. B. Tyerm. III, 41) — predigten; ja, Grace Murray war, auch als sie 1749 mit Wesley in Irland *reiste*, den Frauenversammlungen gegenüber sein „Genosse in der Arbeit am Evangelium" (Tyerm. II, 50). Eine prinzipielle Unterscheidung zwischen *berufsmäßigen* Laienpredigern und anderen Laien, die predigten, ist bis in die sechziger Jahre hinein nicht zu machen. Auf der Konferenz von 60

1755 waren nach einer nicht offiziellen Mitteilung (Min. I app. p. 710) unter 63 (richtiger 61) gegenwärtigen „Predigern“ 34 „itinerant preachers“, 12 „half itinerants“ und 15, die als „our chief local preachers“ (unsere vorzüglichsten Ortsprediger) bezeichnet werden. Aber diese Unterscheidung nimmt lediglich auf den Schauplatz der Predigt Rücksicht (vgl. Min. 1747 I, 37: assist chiefly in one place, oben S. 773,1) und hat mit der späteren begrifflichen Differenzierung der „travelling preachers“ (Reiseprediger) und der local preachers nichts zu thun; denn einen Maxfield und einen Alexander Mather finden wir hier unter den local preachers, und doch werden diese damals schon berufsmäßig Prediger gewesen sein, während unter den „itinerants“ noch solche waren, die wenigstens zu Zeiten ebensogut eine bürgerliche Nebenbeschäftigung hatten, wie die Gesamtheit derer, die in den societies gelegentlich predigten (vgl. Smith I, 251). Überdies gaben manche Reiseprediger das Reisen auf und kehrten zu ihrem bürgerlichen Beruf zurück (Tyerm. I, 10). Erst das Verbot der bürgerlichen Nebenbeschäftigung für die „itinerant“ oder „travelling“ preachers (1768 Min. I, 78 f. und 1770 p. 90) schuf einen berufsmäßigen Laien-Prediger-Stand. „Reiseprediger“ ward nun terminus technicus für diese ausschließlich der Predigt lebenden Laien; und der Terminus hatte sein Recht, weil Wesley die berufsmäßigen Prediger nicht einem Orte, sondern einem Circuit zuwies und bei jeder Konferenz sie neu stationierte, so daß in der Regel niemand mehr als zwei Jahre in demselben Circuit blieb. Aber unter den „preachers“ blieben während Wesleys ganzer Lebenszeit auch solche mitbegriffen, die innerhalb der societies, in bürgerlichem Berufe stehend, nebenbei eine mehr oder weniger regelmäßige Predigtthätigkeit ausübten. Die „Hundert“ der Wesleyschen Erklärungsurkunde waren freilich außer drei Klerikern nur „Reiseprediger“; aber unter den „mehr als 300 Predigern“, die bei der Konferenz von 1791 sich einfanden (Jacoby I, 199), müssen auch andere, als Reiseprediger, gewesen sein. Die Grenze zwischen Reisepredigern und anderen, die auch „preachers“ genannt werden konnten, war noch nicht sicher gezogen und war um so schwerer zu ziehen, weil manche, die „travelling preachers“ gewesen waren, später, in bürgerlicher Lebensstellung seßhaft geworden, gelegentlich als Prediger an ihrem Orte verwendet wurden (Min. I, 289 qu. 27). Aber bald nach 1791 setzte eine prinzipielle Scheidung zwischen travelling preachers und local preachers sich durch. Auf der Konferenz von 1793, in deren Protokoll zuerst „local preachers“ erwähnt werden, bestimmte man, daß Prediger, die das Reisen aufgegeben haben, nur vier Jahr als „Supernumeräre“ geführt werden und daß alle „local preachers“ — früher „travelling preachers“ nicht ausgenommen — wie alle Gemeindeglieder [außer den Reisepredigern] einer Klasse angehören und mit ihr sich versammeln sollten (Min. I, 288. 289). Der Plan of pacification bestimmte dann, daß das Abendmahl nur verwaltet werden sollte von dem „assistant und seinen von ihm dazu bestimmten Helfern“ (Min. I, 337), — die „local preachers“ sind also [wie später auch ausdrücklich gesagt ist, Min. III, 221], von der Sakramentsverwaltung ausgeschlossen —; und 1796 wurde das Predigtrecht der local preachers auf den Bezirk, in dem sie wohnten, beschränkt und von der [generellen] Genehmigung des Superintendenten — so heißen von nun an die assistants — abhängig gemacht (Min. I, 361). Man sieht: wenn auch eine Ordination der „Reiseprediger“ nicht vorgenommen wurde — erst 1836 ist sie aufgekommen (Smith III, 358 ff.) —, ein methodistischer Klerus war doch bereits da: die Reiseprediger bildeten ihn, die local preachers aber behielten ihren Platz unter den Laien. Daß man auf der Konferenz von 1793 „den Unterschied zwischen ordinierten und nicht ordinierten Predigern abgethan“, und den Titel Reverend nicht gebraucht wissen wollte (Min. I, 290), ist nur scheinbar ein Widerspruch gegen das oben Gesagte, in Wirklichkeit eine Bestätigung desselben. Denn dieser Beschluß kehrt sich gegen Prärogativen der anglikanisch-geweihten Methodisten, stellt die nicht ordinierten methodistischen Kleriker ihnen gleich. Es ist auch die Titulierung aller „travelling preachers“ — oder „ministers“ (so schon 1797, Min. I, 678 qu. 4) — als „Reverends“, die bald üblich wurde, schon 1818 in den offiziellen Sprachgebrauch übergegangen (Smith III, 41). — Hiernach wird es verständlich sein, wenn man bei Besprechung des Abschlusses, den die alt-methodistische Verfassungsentwickelung auf der Konferenz von 1797 fand, die Begriffe „Laien“ und „Kleriker“ anwendet. Die Konferenz brachte den Abschluß teils durch eine Reihe neuer Bestimmungen, die sie traf, teils durch die Redaktion, Revision und Publikation der zumeist auf älterem Wesleyschen Material ruhenden „Form of discipline“ (auch Code of laws genannt), die noch heute jeder wesleyanische Geistliche unterschreiben muß (Encyc. Brit. XVI, 189b; Text Min. I, 676—706 und Wandsbrough S. 239

bis 282). Die so zum Abschluß gekommene Verfassung ist eine wesentlich hierarchische: die jährliche Konferenz und ebenso jedes [gleichfalls jährlich kurz vor der Konferenz zu einer regelmäßigen Tagung zusammentretende] Distrikt-Komité besteht nur aus „Reisepredigern" (Min. I, 395), in den Distrikt-Komités sitzen sie alle, in der Konferenz als legale Mitglieder nur die nach der Anciennetät ältesten Hundert (I, 694, 6); nur die Konferenz stationiert auf Grund der Vorschläge einer Kommission der Distrikt-Komités (vgl. oben S. 783, 1) die [Reise-]Prediger, nur sie nimmt Prediger „auf Probe" und in volle Gemeinschaft auf, nur sie schließt Prediger von der Gemeinschaft aus, — lediglich in besonderen Ausnahmefällen steht eine Suspension eines Predigers den Predigern, trustees, stewards und leaders eines Distrikts, die Neubesetzung des Postens interimistisch dem Distriktskomité zu (I, 693, II, 2); nur der Superintendent bestellt local preachers, leaders und stewards, wenn auch erstere nach Approbation durch das vierteljährliche local preachers meeting (I, 681, VII), letztere unter Mitwirkung des der Regel nach allwöchentlichen Leaders meeting (I, 391, IV); nur er nimmt neue Mitglieder auf und schließt Unwürdige aus, nur er giebt die society-tickets, wenn auch nach Vorschlag bezw. Untersuchung des leaders meetings (I, 695, IV, 2 u. 703, III). Erst in den letzten beiden Verwaltungsinstanzen, den „quarterly-meetings" der circuits und den wöchentlichen „leaders meetings" der societies hatten auch die Laienbeamten (local preachers) Sitz und Stimme; und das vierteljährliche local preachers meeting hatte bei der Bestellung von local preachers und Leaders ein Recht der Begutachtung. Es war demnach, obwohl man den quarterly meetings in Bezug auf neu durch die Konferenz eingeführte Ordnungen ein bis zur nächsten Konferenz geltendes Suspensionsrecht gab (I, 704, VII) und die finanzielle Verwaltung in mancher Hinsicht decentralisierte, doch Selbsttäuschung, wenn die Konferenz von Leeds in einem Briefe an alle societies meinte, daß sie den größten Teil ihrer Exekutivgewalt in die Hände der Brüder in den societies gelegt habe (I, 393). Oder vielmehr, es war eine captatio benevolentiae, welche der Rücksicht auf die Opposition entsprang. Denn Alexander Kilham, der schon in der vorjährigen Konferenz (in London 1796) wegen seiner für die Wesleys und die Gesamtheit der Prediger beleidigenden Pamphlete ausgestoßen war (Smith II, 61—77), machte energisch Propaganda für seine Ideen, welche auf eine demokratische Umgestaltung der Verfassung hinausliefen (Laienvertretung in der Konferenz, Wahl der leaders und stewards durch die Klassen u. s. w.). Und schon als der citierte Konferenzbrief geschrieben wurde, hatte einer der Prediger, der die Beschlüsse nicht billigte, sich der Gemeinschaft der Konferenz entzogen; zwei andere folgten, noch ehe die Konferenz zu Ende ging (Min. I, 392). Diese drei schlossen Kilham sich an, der kurze Zeit vorher (im Mai) die Eben-Ezer-Kapelle in Leeds gekauft hatte. In dieser Kapelle gründete dann Kilham im Verein mit ihnen und einigen Laien am 9. August 1797 die Methodist New Connexion, die der Anschauung Kilhams gemäß natürlich in völliger Dissenter-Selbstständigkeit neben die Kirche von England trat. Diese erste Absplitterung von dem Hauptstamm der englischen Methodisten hat dem Hauptstamme wenig Kraft entzogen: sie zählte 1798 nur 5037 Mitglieder und erreichte erst 1806 die Mitgliederzahl 6000 (Encycl. Brit. XVI, 189 b), die alte Gemeinschaft aber nahm selbst während des ersten Jahres der New Connexion nicht ab, sondern wuchs in England um 2342 Mitglieder (Min. I, 389 und 424: 82 713 u. 85 055). Aber der friedliche Fortschritt dieser alten Gemeinschaft in den nächsten ca. 30 Jahren ließ sie in vieler Hinsicht immer weniger die „alte" bleiben. Wie Averells „Primitive Wesleyaner" (1818) dies in Bezug auf ihre Stellung zur Kirche von England beleuchten (vgl. oben S. 783, 40), so zeigen es in Bezug auf ihre inneren Zustände zwei acht Jahre ältere englische Abzweigungen, die zu der alten Gemeinschaft sich verhalten, wie die Franziskanerspiritualen zur Kommunität oder wie gemäßigte Montanisten zur werdenden Großkirche des zweiten Jahrhunderts: die Primitive Methodists und die Bible-Christians. Erstere entstammen den mittleren Grafschaften Englands, Stafford, Chester und Lancaster, letztere Cornwall. In ersteren Gebieten hatte in der Zeit vor 1807 eine energische Erweckungsbewegung begonnen und 1807 ward sie durch einen amerikanischen Methodisten, den exzentrischen Lawrence Dow (vgl. Buckley S. 312 u. 613 f.), der 1803 in der Wildnis von Alabama der erste evangelische Prediger gewesen war, unterstützt. Dow führte dabei die in Amerika längst üblichen camp-meetings (vgl. Bd I, 198, 6—8) in England ein. Einige der wesleyanischen Geistlichen griffen dies wirksame Excitationsmittel auf. Aber die Konferenz von 1807 erklärte, daß die camp-meetings, wenn sie auch vielleicht in Amerika an ihrem Platze wären, für England unschicklich seien und vermutlich beträchtliches Unheil anrichten würden; sie wolle

mit ihnen nichts zu thun haben (Min. II, 403 nach Blunt 325[b]). Die Geistlichen (die travelling preachers) ließen nun von den camp-meetings ab. Aber zwei „local preachers", Hugh Bourne, zeitlebens ein strengster Abstinenzler (1772—1852; DNB VI, 29), und William Clowes (1780—1851; DNB XI, 135), traten trotz der Konferenz in der Presse für die neue, auch von ihnen befolgte Evangelisationsmethode ein. Daraufhin wurde Bourne 1808, Clowes 1810 aus der wesleyanischen Gemeinschaft ausgestoßen. Noch in demselben Jahre 1810 gründeten dann beide durch erfolgreiche Erweckungspredigt die Primitive Methodist Connexion, die gleich anfangs nicht wenige Mitglieder gewann und, obwohl sie erst 1820 ihre erste jährliche Konferenz abhielt, nächst der Muttergemeinschaft die stärkste methodistische Gemeinschaft in England geworden ist, auch außerhalb Englands Anhänger gefunden hat. Die verschiedene Beurteilung der camp meetings durch die wesleyanische Konferenz von 1807 und durch die „Primitiven Methodisten" war, wenn auch der Ausgangspunkt für die Neugründung, doch nur von nebensächlicher Bedeutung; die „Primitiven" fanden, wie schon ihr [seit 1812 angenommener] Name besagt, daß, wie in diesem, so in manchem anderen Punkte die Praxis und die Zustände der Zeit Wesleys und Whitefields durch die Methodist Connexion verleugnet würden. Sie lenkten, z. B. auch in Bezug auf die Frauenpredigt (vgl. Blunt 325[b] Anm.), zu den alten Verhältnissen zurück, haben auch die pastorale Entwickelung des Amtes der „Reiseprediger" zunächst nicht gutgeheißen. Ihre Konferenz hat von Anfang an Laienvertretung zugelassen; jetzt besteht sie (vgl. Min. 1902 S. 57 u. 115) etwa zu zwei Dritteln aus Laien, zwölf der Mitglieder sind ständig, vier werden von der vorangehenden Konferenz, die übrigen (z. Z. 64 Geistliche und 125 Laien) von den Distriktkomités delegiert. Vom Volke sind diese „Primitiven Methodisten", wenigstens früher, mit einem schon im 17. Jahrhundert gebrauchten Spottnamen als „Ranters" (Schwärmer) bezeichnet worden. — Auch die verwandte Bewegung in Cornwall ist von einem 1810 ausgestoßenen local preacher, O'Bryan (1778—1868; DNB XLI, 339 f.) ausgegangen. Die Gemeinschaft, die um ihn sich sammelte — Bryanites nannte man sie zunächst —, konstituierte sich 1816 unter dem Namen der „Arminian Bible Christians" und hielt 1819 ihre erste Konferenz ab. Zehn Jahr später zerfiel O'Bryan mit seiner ihn übrigens noch heute hochschätzenden Gemeinschaft, 1831 wanderte er nach Amerika aus und ist, obwohl er England noch mehrfach besucht hat, dort (in Newyork) 1868 gestorben. Die von ihm begründete Gemeinschaft hat, ohne dazu durch dogmatische Gründe bestimmt zu sein, in ihrem Namen das „Arminian" fallen lassen. Sie ähnelt der der „Primitiven Methodisten", hat auch von Anfang an Laienvertretung in der Konferenz gehabt (jetzt nach Min. 1902 S. 3 ff.: 82 Geistliche, 75 Laien), ist aber, obwohl sie auch außerhalb Englands Fuß gefaßt hat, in ihrer Propaganda nicht annähernd so erfolgreich gewesen, wie die Primitive Methodists.

8 b. Die nächste Periode der Geschichte des englischen Methodismus (ca. 1827—1857) fällt zusammen mit der Zeit, da bei den Wesleyanern der Einfluß des Dr. Jabez Bunting (13. Mai 1779 bis 16. Juni 1858; DNB VII, 273[b]—275[a]) auf seiner Höhe stand. Bunting war ein homo novus, wie viele der bedeutenden Methodisten im ersten Jahrhundert der methodistischen Geschichte; sein Vater war Schneider gewesen. Im Jahre 1799 als Probeprediger und 1800 in volle Gemeinschaft aufgenommen, zeichnete er so früh durch Gewandtheit und Energie sich aus, daß er 1814 als erstes „junior member" in die Zahl der „gesetzlichen Hundert" gewählt wurde. Die Konferenz von 1814 nahm nämlich zwei wichtige Modifikationen der Verfassung vor: sie bestimmte 1. daß Präsident und Sekretär nicht nur von den „gesetzlichen Hundert", sondern von allen anwesenden Predigern mit mindestens 14 Dienstjahren gewählt werden sollten — die Hundert eigneten sich pro forma das Wahlresultat an —, und sie änderte 2. den bisher lediglich an die Anciennetät sich haltenden Modus der Ergänzung der „gesetzlichen Hundert" dahin ab, daß von vier Vakanzen nur drei nach der Anciennetät, die vierte durch freie Wahl ausgefüllt werden sollte (Smith II, 558 f.). Die zweite dieser Modifikationen, die bei einer Gesamtzahl von damals 842 [Reise-]Predigern dringend nötig war, wenn die „gesetzlichen Hundert" nicht zu einer Greisengruppe werden sollten, ermöglichte es, den damals erst 35jährigen Bunting in die Zahl der gesetzlichen Konferenzmitglieder hineinzuwählen; ja vielleicht ist die Zweckmäßigkeit dieser Wahl der Anstoß zur Abänderung der bisherigen Praxis gewesen (Smith II, 560). Schon auf dieser Konferenz von 1814 ward Bunting Sekretär der Konferenz. Zum Präsidenten ward er zum ersten Male schon 1820 als 41jähriger erwählt. Derselbe Mann durfte nach einer Bestimmung bereits der Konferenz von 1792 (Min. I, 269) erst nach acht Jahren wiedergewählt werden; eine solche Wiederwahl ist anfangs (vgl.

die Liste der Präsidenten in den Minutes von 1901 S. 535 ff.) häufiger vorgekommen (1791—1850: fünfzehnmal), später seltener geworden (1850—1900: fünfmal); im Ganzen dreimal ist nur ein Mann gewählt worden: Adam Clarke (1762?—1832; DNB X, 413 f.), der bekannteste Exeget des Methodismus und neben Richard Watson (gest. 1833; vgl. d. A.; DNB LX, 27 b—29 a) sein bedeutendster Theologe während der in Nr. 8a be- 5
sprochenen Zeit. Bunting ist viermal (1820, 1828, 1836 und 1844) Präsident der Konferenz gewesen. Die gleiche Auszeichnung hat außer ihm nur sein naher Freund Robert Newton (8. Sept. 1780 bis 30. April 1854; DNB XL, 401) erfahren und wohl nur, weil er Bunting so nahe stand. Denn wenn auch Newton als Prediger berühmter war als Bunting und treu ihm zur Seite gestanden hat, — der zweifellos bedeutendere war 10
doch Bunting. Man hat ihn „den zweiten Gründer des Methodismus" genannt und von ihm gesagt, er habe eine society vorgefunden und sie in die dauerhaftere Form einer Kirche gebracht (vgl. DNB VII, 274a). Nicht nur das Erste, sondern auch das Zweite ist eine Übertreibung: die Entwickelung des Methodismus zu einer [Dissenter-]Kirche, zu deren Hauptförderern Bunting gehört hat, war schon im Gange, als Bunting aufgenommen 15
ward, vollends als er maßgebenden Einfluß gewann. Auch das Verdienst, das Bunting nachgerühmt wird, daß er dem Laienelement den Weg in die wesleyanisch-methodistischen Verwaltungskörper gebahnt hat — für die Konferenz ist das Ziel erst 20 Jahr nach ihm erreicht (vgl. Nr. 9a) — war kein rein individuelles. Denn die erste gemischte Kommission war schon das „Privilegien-Komité" von 1803 (Encycl. Bibl. XVI, 20
190a), und zu weiterer Ausdehnung der Beteiligung der Laien an der Verwaltung ist der Methodismus seit Kilhams Secession immer energischer gedrängt worden; Bunting hat arge Kämpfe erlebt, die nach dieser Seite schoben. Aber trotz alledem ist seit John Wesley kein einzelner Mann im wesleyanischen Methodismus von solchem Einfluß gewesen wie Jabez Bunting; er leitete seine Geschichte in dem kritischen Menschenalter, 25
um das es hier sich handelt, — „wie ein Ordensgeneral seinen Orden" (DNB VII, 274 b). Und so oft ihm auch Herrschsucht, Ehrgeiz u. dgl. vorgeworfen sind, — Selbstsucht im groben Sinne hat ihn nicht bestimmt. An der Spitze einer Gemeinschaft, die im Jubiläumsjahre (1839) 220000 £ (= 4,4 Millionen Mk.) freiwilliger Gaben aufbrachte (Jacoby I, 224 u. 226 Anm.), hat Bunting zeitlebens nicht mehr Gehalt (150 £) 30
gehabt, als John Wesleys Vater von seiner Pfarrpfründe Epworth (Tyerm. S. W. 333 u. 388 f.). — Drei Secessionen haben in der Zeit zwischen 1827 und 1857 den wesleyanischen Methodismus betroffen; drei mit ihnen zusammenhängende Perioden sich steigernder Erregung sind innerhalb dieser Zeit abzugrenzen: 1827—28, 1834—37 und 1849—1856. — Die erste dieser Secessionsbewegungen hatte in Leeds ihren lokalen 35
Mittelpunkt. Die geplante Aufstellung einer Orgel in der dortigen Brunswick-Kapelle ward seit 1827 der Anlaß zum Streit (Smith III, 117 ff.). Bedenkt man nun, daß das Singen ohne Orgel der alte, wenn auch schon vielfach und mit Zustimmung der Konferenz durchbrochene, methodistische Brauch war, und erfährt man, daß die Unzufriedenen auch gegen die Autoritätsstellung sich kehrten, welche die „ministers" erlangt hatten, und daß 40
sie die „local preachers" neben den „itinerants" zu größerer Bedeutung zu bringen wünschten (Smith III, 134. 139), so könnte es scheinen, als handle es sich hier um eine reaktionäre Bewegung ähnlich der, welcher die „Primitiven" und die „Bibelchristen" entsprungen waren. Allein der Schein trügt. Nicht reaktionärer Konservativismus war das Treibende, sondern fortschrittlich-liberale Ideen, die nicht außer Zusammenhang standen 45
mit dem unter tiefgehender Erregung im Volke sich vollziehenden liberalen Umschwunge im politischen Leben des damaligen England. Wie die liberalen Politiker das veraltete Wahlrecht zum Unterhause und die Opposition des Oberhauses gegenüber allen Reformwünschen beurteilten, so standen die Kreise der Opposition in Leeds zur „Tyrannei" der zumeist politisch konservativ gesinnten Geistlichen und zur Konferenz; der gleichfalls gut konserva- 50
tive Bunting, den sie mit einer für seine Bedeutung charakteristischen Übertreibung als eine Verkörperung der Konferenz und als den Herrn der Konferenz bezeichneten, war ihnen ein Gegenstand ihres besonderen Unwillens; ihre Verfassungsreformwünsche (Smith III, 139) liefen auf independentistische Decentralisation hinaus. Die Majorität in der Gemeinschaft stand, wie Buntings Wahl zum Konferenzpräsidenten im Jahre 1828 bewies, diesen radi- 55
kalen Reformwünschen durchaus entgegen. Und den Reformern fehlte ein geistig bedeutender Führer. Daher hat die Secession, in welche die Bewegung 1828 ausmündete, die Secession des „Protestant Methodists" nur den Bezirk von Leeds in empfindlicher Weise geschädigt (Smith III, 133), ohne größere Dimensionen anzunehmen. — Aber eben deshalb blieb die liberale Opposition in der Gemeinschaft unüberwunden, und die 60

Erfolge, die der durch die französische Julirevolution (1830) gestärkte Liberalismus im öffentlichen Leben durch die Parlamentsreform (1832) und seit derselben errang, steigerten ihre Begehrlichkeit. Ein Anlaß zu erneuten Angriffen auf die Konferenz und ihre Führer bot sich, als die Konferenz von 1834 die Begründung einer theologischen Schule zur Ausbildung junger Prediger genehmigt hatte; — die Anstalt wurde interimistisch in Hoxton, später in Richmond bei London eingerichtet, Bunting ward ihr Präsident. Daß dieser Konferenzbeschluß, obwohl er Verhandlungen zum Abschluß brachte, die seit 1816 im Gange waren, ja nach einer Mitteilung Watsons (Smith III, 146) schon von J. Wesley selbst auf der ersten und zweiten Konferenz einmal angeregt sein sollen, den ganz konservativen Alten (wie Henry Moore) ärgerlich war, ist begreiflich. Für die liberale Opposition war er, ebenso wie in Leeds 1834 die Einführung der Orgel, nur ein Vorwand, und Dr. Samuel Warren (1781—1862; DNB LIX, 423 b—424 a), der auf der Konferenz der heftigste Gegner der angenommenen Beschlüsse war, scheint mehr noch, als durch irgendwelche prinzipielle Gründe, dadurch bestimmt gewesen zu sein, daß er sich zurückgesetzt glaubte und auf Buntings Einfluß neidisch war. Die wahren Motive der Unzufriedenheit zeigten sich bald. Während das Distrikts-Komité von Manchester, dem Warren angehörte, ihn wegen seiner nach der Konferenz in unziemlicher Weise fortgesetzten Opposition gegen den Konferenzbeschluß ausstieß (22. Oktober 1834; Smith III, 263 ff.), gründete Warren — die Sache kam am 7. November 1834 zum Abschluß — mit vielen anderen Unzufriedenen einen Verein (The grand central association), der eine Revision der methodistischen Verfassung in liberalem Sinne anstreben zu wollen erklärte und für all seine Mitglieder bis zur Erreichung seines Zieles die Beitragszahlungen zu allen von der Konferenz beaufsichtigten Fonds sistierte (vgl. die Urkunden bei Smith III, 577 u. 591 f.). Der weitere Verlauf der Bewegung kann hier nicht verfolgt werden. Nur das sei bemerkt, daß eine Klage Warrens gegen die trustees der Kapelle, die ihm anvertraut gewesen war, das für die Methodisten sehr wichtige Resultat hatte, daß vor dem königlichen Kanzleigerichtshofe (Court of Chancery) die Deklarationsurkunde von 1784 und die Form of discipline von 1797 (vgl. oben S. 784, 57) als die gesetzliche Grundlage des wesleyanischen Methodismus anerkannt wurde (vgl. die Urteile bei Smith III, 578—590 mit ihrer auch bei Jacoby S. 218 f. abgedruckten, für Wesley und den Methodismus höchst ehrenvollen Einleitung). Ebenso erfolglos wie diese Civilklage, war eine Appellation Warrens an die Konferenz. Die Konferenz von 1835 stieß ihn aus und hielt in sachlicher Erörterung der Verfassungsfrage die alten Ordnungen im wesentlichen fest; doch wurden in die Komités der einzelnen Fonds der Gemeinschaft jetzt allgemein Laien aufgenommen, auch Sicherungen getroffen gegen vorschnelle Ausstoßung von Mitgliedern, und außerordentliche die Laienbeamten einschließende Vierteljahrsversammlungen der circuits gestattet, die eventuelle Reformwünsche der Konferenz unterbreiten könnten (Smith III, 595—606). Diese Beschlüsse hielten die Secession nicht auf: binnen zweier Jahre (1835—37) fanden sich mit Warren etwa 20 000 Unzufriedene in der neuen Gruppe der „Wesleyan Methodist Association" zusammen. Die Zahl der [wesleyanischen] Methodisten zeigte insgesamt schon 1835 und für England noch 1837 eine unter diesen Umständen begreifliche, übrigens geringe Abnahme. Der neuen Denomination schlossen auch die Protestant Methodists von 1828 sich an; Dr. Warren selbst aber schied aus der Gemeinschaft der „Warrenites" — wie die Secessionisten von ihren Gegnern zunächst genannt wurden — aus und ward (1838) Geistlicher der Staatskirche. — Die nächsten Jahre nach 1837 haben die Verluste der Jahre 1835—37 bald wett gemacht. Die Jahrhundertfeier von 1839 zeigte, welche Macht der Methodismus erlangt hatte. Die große Summe, die gesammelt war, ermöglichte es, viele Kapellenschulden zu decken, den Pensions- und Witwenfonds zu verstärken u. s. w. Es wurde auch der schon bestehenden theologischen Schule in Richmond ein Haus gebaut (eröffnet 1843) und ein neues Seminar in Didsbury bei Manchester begründet (1842), ein Missionsschiff ward gekauft, und ein neues Missionshaus nebst Versammlungsräumen in der „Centenary-Hall" eingerichtet. Aber zu der glücklichen äußeren Entwickelung paßte es schlecht, daß der Friede im Innern ein mangelhafter war; die Unzufriedenheit der nicht sämtlich ausgeschiedenen Reformfreunde glich einem unter der Asche glimmenden Feuer. Seit 1844 machte der Unwille sich Luft in zahlreichen anonymen Flugschriften, die namentlich Bunting in rücksichtslosester Weise angriffen. Er ward getadelt, daß er und seine Freunde alle Macht an sich gerissen hätten, alles in London konzentrieren wollten u. s. w. Die Konferenz von 1847 mußte eine durch Auswanderungen bedingte, aber infolge der unerquicklichen Verhältnisse nicht durch Zuwachs ausgeglichene Abnahme der Mitgliederzahl konstatieren, 1848 wiederholte sich die unangenehme Erscheinung. Anfangs 1849

erreichte die Gärung den Höhepunkt: zwei oppositionelle Organe — um von ephemeren anderen zu schweigen — „The Wesleyan Times“ und „The Wesleyan Banner“ traten dem Organ der Konferenz („The Watchman“) gegenüber. Die Konferenz von 1849 griff nun mit rücksichtslosen Disziplinarmaßregeln ein: der Prediger James Everett (1784—1872; DNB XVIII, 87 f.), der im Verdacht stand, der Verfasser der Flugschriften 5 zu sein, ward, weil er eine Antwort auf eine dahingehende Frage verweigerte, ausgestoßen; zwei andere, Samuel Dunn (1798—1882; DNB XVI, 212 f.) und William Griffith, die sich mit ihm identifizierten, gleichfalls. Aber diese Disziplinarmaßregeln wirkten wie ein Schlag gegen einen Bienenstock: eine wüste Agitation folgte, Austritte und Ausstoßungen häuften sich. Die statistischen Aufstellungen für die Konferenz von 1851 konstatierten 10 einen Ausfall von 50 068 Mitgliedern (Smith III, 521). Freilich begannen die führenden Männer nun nachzugeben: die Konferenz von 1851 (in Newcastle on Tyne) setzte ein Komité ein, das unter Prüfung der mancherlei Wünsche eventuelle Reformen der Verfassung vorbereiten sollte, und die nächste Konferenz (in Sheffield, 1852) hat dann die quarterly meetings zu den wichtigen Repräsentativversammlungen der Geistlichen, der 15 Ortsprediger, der Klassenführer, stewards und trustees gemacht, als welche sie seitdem wirken. Aber diese Maßregeln kamen zu spät, waren auch noch nicht weitgehend genug. 1852 noch wurde eine Abnahme von 20 946 Mitgliedern, 1853 eine solche von 10 298 Mitgliedern festgestellt (Smith III, 526). Erst 1856 zeigte sich wieder eine kleine Zunahme (von 2977 Mitgliedern). Die 100 000, die ausgeschieden waren, sind z. T. dem Metho- 20 dismus ganz untreu geworden; einige Tausend schlossen der New-Connexion sich an; einzelne bildeten independente Gemeinden, von denen ein Teil sich zu der kleinen „Methodist Reform Union“ zusammengeschlossen hat; die übrigen Wesleyan Methodist Reformers haben 1857 sich mit der Wesleyan Association von 1835—37 und den in ihr aufgegangenen Protestant Methodists von 1828 zu den „United Methodist 25 Free Churches“ vereinigt.

9 a. Die letzten 45 Jahre (seit 1857) sind Jahre friedlicher Weiterentwickelung für den gesamten Methodismus gewesen; und anstatt durch weitere Secessionen sich zu zersplittern, haben die einzelnen Gruppen sich einander immer mehr genähert, ja in einzelnen Ländern sich zusammengefunden. Für beides ist wichtig gewesen, daß die innere Entwicke- 30 lung der einzelnen Gruppen in dieser Zeit eine Reihe von Verschiedenheiten ausgeglichen hat, und daß die Stellung aller Gruppen zum Staate und zur Staatskirche eine gleich klare geworden ist. In ersterer Hinsicht sei zunächst erwähnt, daß auch bei den Wesleyanern, die allein eine bis in die Konferenz reichende Laienvertretung noch nicht hatten, die Verfassungsreform seit 1877 (und in praxi 1878) Laien in die Konferenz gebracht 35 hat. Wie infolge dessen durch die Konferenzgesetzgebung der Verlauf einer Konferenz gestaltet ist, soll unten (S. 798, 20) gezeigt werden. Weiter hebe ich hervor, daß die Wesleyaner Englands, die 1868 eine dritte theologische Schule in Headingley bei Leeds und 1881 eine vierte in Handsworth, einer Vorstadt von Birmingham, eröffnet haben, nicht die einzigen geblieben sind, die hierdurch den klerikalen Charakter ihrer „travelling 40 preachers“ besiegelt haben: gegenwärtig haben alle größeren Gruppen des Methodismus Seminare für ihre „ministers“ (Oec. conf. 1901 S. 46) und auch bei den Primitive Methodists und den Bible-Christians sind die Ministers im Unterschied von den local preachers schon durch das „Rev.“ als Kleriker charakterisiert. Endlich sei erwähnt, daß die Einführung des Diakonissenwesens in den Wesleyanischen Methodismus 45 seit 1890 — im Juni 1901 gab es 54 völlig aufgenommene Wesleyanische Diakonissen mit 13 Probeschwestern (Min. 1901 S. 500) — auch bei den übrigen Gruppen Nachfolge gefunden hat (vgl. Oec. conf. 1901 S. 49 und die neuesten Minutes der nicht-wesleyanischen Gruppen). — Das zweite, die „kirchliche“ Selbstständigkeit des Methodismus, war freilich faktisch schon in der in Nr. 8b besprochenen Zeit bei fast allen Gruppen zu 50 deutlicher Ausbildung gekommen; nur die „Primitiven Wesleyaner“ Irlands standen bis 1878 in der Staatskirche. Auch die staatliche Gesetzgebung, welche Dissenter-Taufen und -Trauungen und damit die Entstehung eigentlicher Dissenter**kirchen** ermöglichte, fällt wesentlich schon in die Zeit vor 1857 (vgl. über die Heiratsakte und die Registrationsakte von 1836 oben Bd I, 531, 16 ff.). Allein schon das Noch-Bestehen der Primitiven Wes- 55 leyaner in Irland war ein Überrest der innerkirchlichen Zeit des Methodismus; Kirchensteuern zahlten, wie alle Dissenter, so auch die Methodisten bis 1868 (Bd I 531, 39 ff.); und erst die Marriage-Act von 1898 hat die Rechtsgiltigkeit einer Trauung in Dissenterkirchen von der Gegenwart des Registrar (des Standesbeamten) und der Einhaltung der 1836 vorgeschriebenen Zeit (8—12 Uhr; vgl. Bd I, 531, 29 f.) unabhängig gemacht; ja 60

noch 1900 hat die New Burial-Act die Rechte der Nonkonformisten erweitert: jetzt darf nach einer [48 Stunden] vorher zu machenden Anzeige bei dem Parochus jeder nonkonformistische Geistliche auf den kirchlichen Friedhöfen amtieren. Die Verhältnisse, wie sie in der neueren Zeit geworden sind, haben einen deutlichen Ausdruck dadurch erhalten, daß auch die Wesleyaner, die formell nie aus der Staatskirche ausgeschieden, sondern nur aus ihr hinausgewachsen sind, und deren rechtliche Grundlage, Wesleys Deed of declaration, ihre innerkirchliche Existenz thatsächlich, wenn auch nicht rechtlich, voraussetzt, sich unmißverständlich als selbstständige „Kirche" bezeichnet haben: die Konferenz von 1891 hat erklärt, der offizielle Titel den die Wesleyan Methodist Connexion in den Konferenzprotokollen führt (Minutes of ... the ... conference of the people called Methodists vgl. oben S. 797, 17) und aus rechtlichen Gründen — wegen Wesleys Deed of declaration — hier nicht ändern kann, widerspreche nicht dem „kirchlichen" Charakter der Connexion; die Konferenz billige daher ausdrücklich den generellen und populären Gebrauch des Titels „The Wesleyan Methodist Church" (Min. 1891 S. 321; 1901 S. 363). Die Methodisten aller Gruppen stehen also jetzt völlig neben der Staatskirche; die noch 1878 in einzelnen anglikanischen Kreisen gehegte Hoffnung auf Wiedergewinnung der Wesleyaner für die Staatskirche, die schon damals trotz John Wesleys „Kirchlichkeit" (Churchmanship) ein Phantom war (vgl. Rigg, The churchmanship of J. W.), würde jetzt vollends unsinnig sein. — Die gesteigerte innere Gleichartigkeit und die gleiche Selbstständigkeit aller Methodisten gegenüber der anglikanischen Kirche hat im Zusammenhang mit einer allgemeineren Unionstendenz der neueren Zeit und im Zusammenhang mit der Ausbreitung und Erstarkung des Methodismus außerhalb Englands die verschiedenen Gruppen des Methodismus einander genähert. Zwar bestehen noch heute alle in Nr. 8 erwähnten Gruppen, soweit sie nicht schon vor 1858 zusammengewachsen waren. Aber es hat nicht nur 1881 in London eine erste, 1891 in Washington eine zweite und 1901 in London eine dritte Oecumenical Methodist Conference stattgefunden, auf der Methodisten aller Gruppen sich brüderlich zusammengefunden haben; — es sind in einzelnen Ländern auch alle Gruppen in einer „Methodist-Church" aufgegangen. Dies letztere ist der Fall gewesen auf dem Gebiete einiger teils nur früher, teils noch jetzt dem wesleyanischen Methodismus Englands „affiliierter" Konferenzen. Was über diese affiliierten Konferenzen zu sagen ist, habe ich deshalb bis hierher aufgespart. Es handelt sich hier zunächst um die irische Konferenz, die noch enger als durch bloße Affiliation mit der englisch-wesleyanischen Konferenz verbunden war und ist, dann um die noch heute ihr affiliierten Konferenzen in Frankreich, Westindien und Südafrika, endlich um die einst in dem Verhältnis affiliierter Konferenzen stehenden, nun aber selbstständigen methodistischen Kirchen in Canada und in Australien. Daß der irische Methodismus in engem Zusammenhang mit dem englischen entstanden ist, zeigt das Leben John Wesleys; er ist auch bis heute in diesem Zusammenhange geblieben. Aber Wesley hat in Irland schon 1752 (J. W. Journ. 14 u. 15. Aug. 52. II, 262) und noch 1789 (3. Juli 89. IV, 445) mit seinen dortigen Predigern eine besondere Konferenz gehalten, und seine Erklärungsurkunde (Nr. 13; vgl. oben S. 780, 32) bestimmte, daß die englische Konferenz eines oder mehrere ihrer Mitglieder nach Irland mit all ihren Vollmachten delegieren könne, und daß, was von diesem oder diesen Delegierten dann amtlich gehandelt würde, als Akt der Konferenz in die Protokolle derselben käme. Zugleich hatte Wesley eine Reihe von Irländern als Mitglieder der englischen Konferenz bezeichnet. Dementsprechend haben sich die Dinge gestaltet: zur irischen Konferenz kommt ein Delegierter der englischen; er ist für sie, was die „gesetzlichen Hundert" für die englische Konferenz sind; und zugleich gehören zehn Geistliche der irischen Konferenz zu den „gesetzlichen Hundert" der englischen. — Sehr zahlreich ist der Methodismus in Irland nie gewesen, doch sind die Methodisten die einzige Kirchengemeinschaft in Irland, die trotz der starken Auswanderung und der dadurch bedingten Abnahme der Bevölkerung in stetem, wenn auch geringem Wachstum sind und gewesen sind. Die Gesamtzahl der mit der englisch-wesleyanischen Konferenz verbundenen Methodisten in Irland belief sich 1901 (vgl. Min. 1901 S. 304) auf 27 924 voll aufgenommene Mitglieder und 583, die „auf Probe" aufgenommen waren (= ca. $3\frac{1}{2} \times 28597$ d. i. 99 774 Seelen im Sinne landeskirchlicher Zählungen). Die Zahl der übrigen Methodisten in Irland ist verschwindend klein. Das kommt teils daher, daß Irland an den Secessionsbewegungen in England nur vermittelten und geringen Anteil gehabt hat — „Our only trouble has been from England", sagte ein Ire auf der ökumenischen Konferenz von 1901 (S. 57) —, teils daher, daß der irische Methodismus seit ca. 1878 sich als „unierter irischer Methodismus" fühlt; die „Irish Methodist Church" hat seit der Zeit

das partikulare Adjektiv „Wesleyan" [Methodist Church] aufgegeben (Oec. conf. 1901 S. 55). Die Methodist-New-Connexion, die einige wenige und schwache Gemeinden in Irland hat, ist bereit, diese Gemeinden in der Irish Methodist Church aufgehen zu lassen (Oec. conf. 1901 S. 57), zählt aber bis heute (Min. New-Conn. 1902 S. 105) noch ihre 1095 irische Mitglieder für sich. — Ähnlich wie die irischen Methodisten, wenn auch ohne fixierte Vertretung unter den gesetzlichen Hundert, haben lange Zeit die Methodisten in Canada gestanden. Doch ist die canadische Konferenz seit 1873 selbstständig geworden. Schon vorher, 1872, hatten sich die dortigen Wesleyaner mit der New-Connexion vereinigt, 1883 fanden die englischen und die amerikanischen Methodisten in Canada sich zusammen, 1884 schlossen die übrigen Methodisten („Primitive" und „Bibel-Christen") sich an; — der canadische Methodismus ist, abgesehen von den farbigen Methodisten, welche durch verschiedene Zweige des farbigen amerikanischen Methodismus gewonnen sind, ein einheitlicher. Und die „Methodist Church" in Canada hat im Laufe des 19. Jahrhunderts eine angesehene Stellung sich errungen; sie hat in dieser Zeit sich um das Hundertfache vergrößert und zählte 1901 unter ca. $5^1/_2$ Millionen Einwohnern (Hübner-Juraschek, Tabellen 1901, S. 23) einschließlich ihrer Mitglieder in Neufundland und auf den Bermuda-Inseln sowie ihrer Mission in Asien (mit 2465 Mitgliedern) 284901 voll aufgenommene Mitglieder, d. i. fast eine Million (997153) Anhänger (Oec. conf. 1901 S. 561). Sie hat provinziale jährliche Konferenzen und eine alle drei Jahre tagende Generalkonferenz; ihr Kirchenbesitz ist sehr reich; sie hat auch eine Universität, die Victoria-Universität, in Obercanada. — Drei Jahr nach der canadischen Konferenz, 1876, ward die 1854 als affiliierte Konferenz der englischen begründete australische Konferenz unabhängig. Und auch hier ist dem Selbstständigwerden im letzten Jahrzehnt eine Vereinigung der vier dortigen Methodistenkirchen (Wesleyaner, Primitive, Bibel-Christen, Free Churches) gefolgt: wie die sechs Provinzen Australiens seit 1. Januar 1901 zur Föderation des „Commonwealth of Australia" sich vereinigt haben, so hat schon 1901 in drei der Provinzen die Union der Methodisten sich vollzogen, die drei übrigen Provinzen sind am 1. Januar 1902 gefolgt (Oec. conf. 1901 S. 53; Min. Free Churches 1902 S. 97). In Neuseeland haben alle Methodisten, abgesehen von den Primitiven, sich zusammengeschlossen. Die „Methodist Church of Australia" zählte 1901 (Oec. conf. 1901 S. 562) 118984 Mitglieder (= ca. 416444 Seelen). — Affiliierte Konferenzen sind geblieben 1. die 1852 begründete französische Konferenz; sie zählte 1901 an Mitgliedern 1689 (Min. 1901 S. 310); ihr von der englischen Konferenz ernannter Präsident für 1902 ist der bei der Litteratur genannte Wesley-Biograph Lelièvre (Min. 1901 S. 311, vgl. 276 ff.); 2. die 1882 begründete südafrikanische Konferenz mit ca. 100000 Mitgliedern (= 350000 Seelen, Min. 1901 S. 310; Oec. conf. 1901 S. 562: 90124 Mitglieder; ein Südafrikaner auf der ökumenischen Konferenz selbst S. 59: 107000); 3. u. 4. die beiden westindischen (West Indian western und eastern) Konferenzen, in welche seit 1901 (Min. 1901 S. 450) die 1885 aus altem Missionsgebiet begründete (ib. S. 445) West Indian Connexion geteilt ist; sie zählte 1901 an Mitgliedern 45936 (Min. 1901 S. 310). — Die Missionsgebiete der Wesleyaner (vgl. den A. „Mission" und Min. 1901 S. 305 ff.), zu denen auch zwei italienische Distrikte und Circuits in Spanien, Portugal, Gibraltar, Malta und Ägypten gehören, während die seit 1830 durch einen in England für den Methodismus gewonnenen Württemberger in Süddeutschland begründete deutsche „Mission" (! —. Vgl. Palmer S. 139) seit 1898, da sie 2300 Mitglieder stark war, mit der amerikanischen, bischöflich-methodistischen Kirche in Deutschland vereinigt ist (Deutsch-amerikan. ZThK, herausgegeben von Addicks und Nuelsen II, 430, Warrenton 1899), zählten 1901 im Ganzen 62370 Mitglieder (Min. 1901 S. 310). In Großbritannien waren der Wesleyaner im Jahre 1901 (Min. S. 310) 491897 Mitglieder (= ca. 1721639 Seelen). Die Gesamtzahl der mit der englischen Konferenz in Zusammenhang stehenden Wesleyaner — die Wesleyaner der unierten Methodisten-Kirchen in Canada und Australien sind hier nicht mit zu rechnen — darf demnach auf 721078 Mitglieder (638660 volle Mitglieder, 82418 Probemitglieder), also auf fast $2^1/_2$ Millionen Seelen (2423773), berechnet werden (Min. 1901 S. 310). Dazu kommen noch 15000 Mitglieder (= 52500 Seelen) der Wesleyan Methodist Connexion der Vereinigten Staaten (Oec. conf. 1901 S. 561), einer seit 1843 entstandenen und im Abnehmen begriffenen Secessionsgruppe der Methodist Episcopal Church (vgl. Caroll, Religious forces of the United States 1893 S. 250 ff.), die manche Eigentümlichkeiten hat (eine vierjährige Generalkonferenz, 22 jährliche, keine Reiseprediger), aber doch den Wesleyanern zugezählt werden muß. — Die übrigen methodistischen

Gruppen — abgesehen von der sehr zahlreichen Methodist Episcopal Church Nordamerikas und ihren Abzweigungen (vgl. den A. Methodismus in Amerika) — bleiben an Mitgliederzahl hinter den Wesleyanern zurück (vgl. für 1901 die Generalstatistik der Oec. conf. S. 561 f.); die New Connexion zählt gegenwärtig (vgl. Min. New Conn. 1902 S. 105) an voll und auf Probe angenommenen Mitgliedern 42 929 (davon 1095 in Irland, 3479 in China), also etwa 150 251 Seelen; die Primitive Methodists, die durch die Union in Australien verloren haben, sind nach den neuesten Angaben (Min. Prim. 1902 S. 56 u. 189) im Osten (d. h. in England, Neuseeland und in den afrikanischen Missionsgebieten) 195 651, in den Vereinigten Staaten Nordamerikas (wo sie selbstständig sind) 6470, also im Ganzen 202 121 Mitglieder (= ca. 707 423 Seelen) stark; die neueste Statistik der Bible Christians (Min. Bible Christ. 1902 S. 24) berechnet die Mitgliederzahl der Denomination unter Einschluß von 2901 jetzt Unierten (in der Victoria-Provinz von Australien) und 40 Mitgliedern in China auf 31 778, ohne die 2901 Unierten also auf 28 877 (= 101 069 Seelen); in den United Methodist Free Churches, die gleichfalls in Australien verloren haben, sind nach den Angaben für 1902 (Min. Free Churches 1902 S. 95 f.) einschließlich der Missionsgebiete in China, Afrika und Jamaika 93 684 Mitglieder (= 327 894 Seelen) vorhanden; die lose verbundenen independenten Gemeinden Großbritanniens — es giebt independente Methodisten auch in Nordamerika — zählen 9091 Mitglieder, bezw. 31 818 Seelen (Min. Prim. 1902 S. 189); die Wesleyan Reform Union ist 7826 Mitglieder, bezw. 27 391 Seelen, stark (Min. Prim. 1902 S. 189). — Die Gesellschaftsschichten, in denen der englische Methodismus seine Anhänger hat, sind zumeist die mittleren Klassen; doch kümmert er sich auch jetzt noch mit Eifer um die niederen Volksschichten, hat Rettungshäuser, Arbeitsstationen, Herbergen und Waisenhäuser (Oec. conf. 1901 S. 48). Aber wie in der alten Aristokratie Englands die Methodisten keinen Boden gefunden haben, so ist der Methodismus auch in den ländlichen Distrikten Englands schwach vertreten; in Hunderten, wenn nicht Tausenden, von Dörfern fehlt er ganz (Oec. conf. 1901 S. 47). Doch sind die methodistischen Kirchen reiche Kirchen (Oec. conf. 1901 S. 50 f.), und die soziale Stellung des Methodismus hat sich im letzten Menschenalter sehr gehoben. Die University Test Bill (Bd I, 531, 45 ff.) ist auch dem Methodismus sehr zu nutze gekommen. Die Zahl methodistischer Studenten in Cambridge ist so groß, daß man im wesleyanischen Methodismus daran denkt, in Cambridge nahe den Colleges eine Kirche zu bauen, und Fürsorge trifft, diese Studenten dem Methodismus zu erhalten, ja womöglich geeignete für den Klerus zu gewinnen (Min. 1901 S. 111). Unter den wesleyanischen Geistlichen kam vor 30 Jahren *einer*, der einen akademischen Grad hatte, auf 51; jetzt ist das Verhältnis 1 : 15 (Oec. conf. 1901 S. 46). Die Unionsgesinnung wächst auch in England: ein United Methodist Hymnal (ein gemeinsames Hymnenbuch) wird vorbereitet (Min. New. Conn. 1902, S. 38 f.).

9b. Fast nur dem Namen nach gehört zu den methodistischen Kirchen auch die Welsh Calvinistic Methodist Church. Sie ist kein direktes Resultat der Wirksamkeit von Harris und Rowland. Die von diesen angefangene Erweckung kam zum Stillstande und lebte nur noch im Verborgenen (vgl. oben S. 776, 55). Aber Thomas Charles, anglikanischer Geistlicher in Bala in Nordwales (1755—1814; DNB X, 112 [a]—114 [b]), der dadurch bekannt ist, daß er die Gründung der Britischen und Auswärtigen Bibelgesellschaft anregte (vgl. Bd II, 692, 13 ff.), nahm Harris' und Rowlands Arbeit wieder auf: da die Kirchen der Staatskirche sich ihm wegen der Art seiner Predigt verschlossen, so begann er, zunächst in Nord-Wales, nach methodistischer Art als Reiseprediger zu wirken und schloß sich den noch vorhandenen — innerkirchlichen (vgl. oben S. 765, 41) — wallisischen Methodisten an. Schon 1790 hatte er soviel Erfolge erzielt, daß er Regeln für die vierteljährlichen Versammlungen („Rules regarding the proper mode of conducting the quarterly associations") herausgab; 1801 folgte ein Reglement namentlich für die Handhabung der Zucht („Order and form of church government and rules of discipline). Doch erst 1811 wagte es Charles einige seiner Laienprediger zu ordinieren und damit faktisch eine selbstständige Kirche zu begründen. Zwölf Jahr später (1823) erhielt sie ihr Glaubensbekenntnis (E. F. K. Müller, Bekenntnisschriften der ref. Kirche, Leipzig 1902, S. 871—899). Aber erst 1864, als die gleichgesinnten Gemeinden in Süd- und in Nord-Wales sich zusammenschlossen und ihre erste „General Assembly" hielten, ward die Kirche wirklich fertig. In der Verfassung dieser Welsh Calvinistic Methodist Church ist vom Methodismus noch etwas zu spüren; sie ist eine methodistisch modifizierte presbyterianische: jede Gemeinde verwaltet zunächst ihre Angelegenheiten selbstständig, doch sind die Monatsversammlungen (monthly meetings) der Grafschaften, die vierteljährlichen

Associations oder „Synoden" der Provinzen und die jährliche „General Assembly" Apellationsinstanzen über den Einzelgemeinden, und eine Reihe gemeinsamer Angelegenheiten werden durch die größeren Verwaltungskörper erledigt. Die Lehre aber ist ganz wie bei den Presbyterianern: das Bekenntnis von 1823 ruht auf der Westminster-Konfession (vgl. den A. Westminster-Synode). Die Kirche nennt sich daher mit Grund auch „The presbyterian church of Wales; sie gehört zu den Kirchen der „Alliance of the reformed churches holding the presbyterian system" (vgl. die Reports des Fifth General Council der Alliance, Toronto 1892, S. 10), während sie auf den oecumenical methodist conferences nicht vertreten war. Nach der Statistik von 1900 (Diary 1902, S. 98) zählte die Kirche einschließlich der englischen Diaspora (Almanack 1902 S. 22: 17 792 Communicants) 158 114 communicants. Das entspräche nach üblicher Berechnung 553 399 Seelen (= $3^1/_2 \times 158114$). Fast dieselbe Summe, genau 552 308, kommt heraus, wenn man die im Almanach von 1902 S. 22 gegebenen Zahlen für communicants (158 114), Kinder (72 470) und Probemitglieder (2363) und die der „hearers" (Hörer; 319 261) addiert; doch bezweifle ich, daß in die „Hörer" die Kommunikanten und Probemitglieder nicht mit einzuschließen sind. Die Kirche unterhält zwei theologische Schulen, eine in Bala, eine in Trevecca.

10 a. Abgesehen von dieser mehr presbyterianischen als methodistischen Welsh Calvinistic Methodist Church, differieren die verschiedenen [in Nr. 9 a erwähnten] methodistischen Kirchen in der Lehre (vgl. Nr. 11) gar nicht. In der Verfassung sind, obwohl die Laien jetzt überall mit in den Vertretungen sind, Verschiedenheiten vorhanden. Welcher Art sie sind, und daß sie nicht bedeutend genannt werden können, ist aus Nr. 9 a hinlänglich ersichtlich. Ich beschränke mich deshalb hier auf den Versuch, die methodistische Kirchenverfassung am wesleyanischen Methodismus verständlich zu machen (vgl. namentlich die aus älteren Konferenzbeschlüssen zusammengestellten Standing Orders in den Minutes 1901 S. 359—404 und das Compendium of later regulations relating to administration and discipline ebenda S. 519—533). Die Methodisten sind stolz auf ihre Kirchenverfassung. „Nächst dem Meisterstück der Organisation, welches die römisch-katholische Kirche darstellt, ist der Methodismus das größte", sagte ein Redner der ökumenischen Konferenz von 1901 (S. 56). Ich will dieses Urteil weder meinerseits wiederholen, noch angreifen; nur längeres Leben in methodistischer Gemeinschaft würde urteilsfähig machen. Jedenfalls aber ist die methodistische Kirchenverfassung so eigenartig, daß sie schon deshalb hervorragendes Interesse in Anspruch nehmen kann. — Die Verwaltungseinheiten (sie sind mehr als V e r w a l t u n g s einheiten, aber ich finde kein anderes Wort) innerhalb des durch die jährliche Konferenz repräsentierten Gesamtkörpers sind die Distrikte, die Bezirke (circuits), die Einzelgemeinden (societies) und ihre „Klassen". Aber als grundlegend charakteristisch muß angesehen werden, daß classes, societies und circuits sich zu einander nicht einfach so verhalten, wie Teile zum übergeordneten Ganzen; — in gewisser Weise ist der circuit die letzte Verwaltungseinheit. F ü r d e n c i r c u i t werden nach Vorschlag des „stationing committee" (vgl. oben S. 785, 6 und unten S. 798, 6) die ministers oder „travelling preachers" ernannt: sie haben ihren bestimmten Wohnsitz (ihre postal adress, wie es offiziell heißt), predigen auch in der Regel etwas häufiger in der Kapelle, der sie am nächsten wohnen; aber die für einen circuit ernannten ministers haben g e m e i n s a m die pastorale Fürsorge für den ganzen circuit. Wo, wie in Irland (Oec. conf. 1901 S. 58) und vollends außerhalb Englands, z. B. in der südafrikanischen Konferenz (ib. 59 f.), die circuits groß sind — in Irland giebt's noch circuits, die beinahe eine Grafschaft umfassen —, da hat also der Name der „t r a v e l l i n g preachers" noch ziemlich viel Wahrheit. In Schottland, wo der Methodismus wenig Boden gefunden hat — es giebt nur e i n e n Distrikt Schottland mit 23 circuits, 6840 society-Mitgliedern und ca. 45 ministers — und im Distrikt der Shetlands-Inseln (4 circuits, 5 ministers, 1537 Mitglieder) werden die Verhältnisse zum Teil ähnlich sein. In England aber sind die 763 circuits der 32 Distrikte (Min. 1901 S. 171—236) sehr klein; London allein hat mehr als 40 circuits. Die englischen circuits sind daher, selbst wenn mehrere Orte zu einem circuit gehören, was außerhalb der größten Städte die Regel ist, unseren Pfarreien vergleichbarer, als unseren Ephorien. Die Mitgliederzahl in den circuits variiert zwischen den Extremen von ca. 40 (Birmingham-Welsh, Min. 1901 S. 549) und 2643 (Leicester-Bishop-Street; S. 555); der Durchschnitt ergiebt 634 Mitglieder (= 2119 Seelen) auf den circuit. Der größte circuit hatte 1901 acht ministers, die kleinsten haben nur e i n e n; durchschnittlich kommen von den 2152 englischen ministers (vgl. Min. 1901 S. 538: 2202; davon 50 für Schottland und die Shetlands-Inseln) auf jeden Circuit

nicht ganz drei ministers. Unter diesen Umständen ist die Bezeichnung der ministers als „travelling preachers“ in England nur aus der Vergangenheit ganz verständlich. Doch sind in jedem circuit mehrere Kirchen oder Kapellen [im Folgenden sage ich nur „Kapellen“, weil der Ausdruck der offizielle ist] vorhanden — es giebt in Summa in England etwas mehr als elfmal soviel Kapellen als circuits —, und die Kapellen eines circuits werden von den ministers des circuit gemeinsam bedient, d. h. der superintendent [-minister] unter ihnen — Titel ist das nicht — stellt alle Vierteljahr einen „Circuit Plan“ auf, welcher der „Ordnung der Gottesdienste“ in unseren Kirchenkalendern entspricht, und verwendet dabei alle ministers des circuits so, daß jeder in verschiedenen Kapellen mit zu amtieren hat. Überdies erinnert an das „Reisen“ noch dies, daß kein Minister für dieselbe Kapelle oder dieselben Kapellen, also für denselben circuit, auf länger als auf drei aufeinanderfolgende Jahre ernannt werden kann. Da diese Praxis auf Wesleys Erklärungsurkunde ruht, werden die Bestrebungen auf Ausdehnung dieses Zeitraums auch künftig wohl ebensowenig Erfolg haben, wie bisher. Doch hat die Konferenz von 1896 den — jetzt offenbar wieder aufgegebenen (Min. 1901 S. 376 Nr. 44) — Versuch gemacht, schon nach einem Zwischenjahre eine Wiederernennung zuzulassen; auch umgeht man gelegentlich die Bestimmung dadurch, daß man einen minister, der drei Jahre in einem circuit war, dann „unter den chairman“ des Distrikts stellt, d. h. ihm nur faktisch, aber nicht formell seinen Wirkungskreis läßt (vgl. Min. 1899 S. 68 Nr. 17 mit 1901 S. 174 Nr. 16 u. S. 564 Mitte). Für ausländische Gebiete wird die Zeit sehr oft verlängert, weil rechtliche Bedenken da nicht entstehen können; und ministers, die zu besonderer, nicht pastoraler Arbeit „ausgesondert“ sind (set apart, „abkommandiert“), wie die Professoren der theologischen Schulen oder der Leiter des Buchgeschäfts (Book-room) in London, werden auf sechs Jahre ernannt und ohne Schwierigkeiten wiederernannt. — Für die Menge der Kapellen reicht, da Sonntags oft und in den größeren Kapellen stets zweimal Gottesdienst ist und Wochenabendgottesdienste (in kleineren Kapellen einer, in größeren zwei) dazukommen, die Zahl der ministers bei weitem nicht aus. Ihre Ergänzung bilden die „local-“ oder „lay-preachers“, und zwar in einer Weise, die man nur versteht, wenn man bedenkt, daß die Bezeichnung „local preachers“ ebenso wie der Terminus „travelling preachers“ nur aus der Vergangenheit ganz verständlich ist. Bei dem relativ geringen Umfang der circuits kann der Circuit-Plan die local preachers für verschiedene Kapellen des circuit verwenden; und das geschieht oft auch dann, wenn die Kapellen an verschiedenen Orten sich befinden, obgleich nicht annähernd in der Ausdehnung wie bei den ministers. Das, was ministers und local preachers unterscheidet, ist also nur in beschränktem Maße das „Reisen“ und das „Seßhaft-sein“; viel wichtiger ist erstens, daß die local preachers Laien sind, die [soweit sie nicht in der Ausbildung zum geistlichen Amte stehen; vgl. unten] ihren bürgerlichen Beruf haben — „lay-preachers“ ist deshalb passendere Bezeichnung als local preachers —, und zweitens der Umstand, daß diese „Laien-Prediger“ da, wo sie wohnen und wirken, wirken können, solange sie leben. Ein Circuit Plan von Carnarvon und Bangor (Min. 1901 S. 548), der mir vorliegt, erwähnt den Tod eines „Bruders“ der 54 Jahre local preacher gewesen war. Die Zahl dieser lay-preachers ist überaus groß. England hatte nach den Minutes für 1901 (S. 496) 18176 fest angenommene und 1687 noch auf Probe befindliche local preachers — bei einer „Mitglieder“-Zahl von 483520 (alle Preachers eingerechnet); es ist also durchschnittlich jedes 24. Mitglied, fast jedes 11. männliche Mitglied ein local preacher. Der circuit Louth (Distrikt Lincoln), dessen Circuit-Plan für die Zeit vom 27. Juli bis 24. Oktober 1902 mir vorliegt, weist bei einer Zahl von 1308 Mitgliedern im circuit 69 voll und 13 auf Probe aufgenommene local preachers auf. Von den 815 Gottesdiensten im Vierteljahr, welche dieser Circuit-Plan für 34 Kapellen verzeichnet (700 Sonntagsgottesdienste, 115 Wochenabendgottesdienste), werden zwar fast alle (113) Wochenabendgottesdienste, aber nur 99 Sonntagsgottesdienste von einem der drei ministers des circuit oder von gastweise mithelfenden ministers eines anderen circuit abgehalten. Von den 69 voll aufgenommenen local preachers kommen dabei 59, von den 13 auf Probe aufgenommenen 12 zur Mitwirkung, wenn auch in verschiedenem Maße (1—13 mal). — Aber auch so ist noch nicht für alle Gottesdienste gesorgt. Zu weiterer Aushilfe kommen im Louth-Circuit bei Sonntagabendgottesdiensten acht „exhorters“ mit in betracht. Diese bis in Wesleys Zeit zurückgehenden Laienhelfer sind aber im ganzen jetzt selten; sie dürfen nur mit Zustimmung des Superintendenten verwendet werden (Min. XX, 155). Gelegentlich, wenn auch sehr selten, finden hier auch bei den Wesleyanern noch Frauen Verwendung: der

Circuit-Plan von Carnarvon für Juli bis Oktober 1902 weist nur einen exhorter, ein Fräulein, auf. Weiter finden bei Gebetsversammlungen (prayer-meetings) im South-Circuit auch prayer-leaders und für die Dörfer als country prayer-leaders auch die nur generell (Mission Band x oder y) genannten Mitglieder der Home Mission Bands („Vereine für innere Mission") Verwendung. Die Regelung dieser ganzen komplizierten Gottesdienstordnung erfolgt, wie gesagt, durch den Circuit-Plan; jede society hört im Laufe des Jahres eine ganze Reihe von Predigern des circuit; — der circuit ist in gewisser Weise die letzte Verwaltungseinheit. Außer den bisher genannten Amts- oder wenigstens Funktionsinhabern sind als Circuit-Beamte noch die zwei circuit-stewards zu nennen, die von den society-stewards die Mitgliederbeiträge (Kirchensteuer) empfangen und sie weiter zu verwalten haben; weiter die Schatzmeister der verschiedenen Fonds für die im circuit gesammelt wird (Äußere Mission, Pensionsfonds, Witwenfonds u. s. w.) und die Sekretäre für eine Reihe von Vereinsbestrebungen (Temperenz, Mission u. s. w.), sowie der Sekretär des Quarterly-Meeting (vgl. unten S. 797, 56). Endlich haben die meisten circuits, wenn nicht alle, ihr Sonntagsschul-Komité. Die Zusammensetzung desselben und die ganze komplizierte Verwaltung des Sonntagsschulwesens im wesleyanischen Methodismus darf uns hier nicht aufhalten. Nur das bemerke ich, daß das Sonntagsschulwesen im gesamten Methodismus seit John Wesleys Zeit (Tyerm. III, 590 f.) warme Freunde gefunden hat. Ja, wäre es nicht thöricht, nach dem „Begründer" einer Institution zu suchen, die im England der Jahre 1780—90 unter allgemeinen Zeiteinflüssen an den verschiedendsten Orten sich zeigte — John Wesley schreibt am 18. Juli 1784, da er zuerst die Sonntagsschulen erwähnt: I find these schools springing up wherever I go (Journal IV, 272) —, so könnte mit dem Buchdrucker Robert Raikes, dem sog. „Begründer der Sonntagsschulen" (1735—1811; DNB XLVII, 168 a—170 a), der um 1783 seine Sonntagsschule in Gloucester einrichtete (Tyerm. III, 415), die Methodistin Miss Hannah Ball (vgl. DNB III, 73 u. Tyerm. III, 415), die schon 1769 in High Wycombe eine Sonntagsschule hatte, erfolgreich konkurrieren. Ja, Raikes soll (nach Tyerman III, 415) von einer Methodistin angeregt worden sein; jedenfalls erschien sein für weitere Kreise anregender Bericht über die Schule von Gloucester im Januar 1785 in Wesleys Amininian Magazine (Tyerman III, 415). Gegenwärtig haben alle Methodistengruppen Sonntagsschulen. Aber man verlangt nicht, daß alle Kinder, die teilnehmen, sich zum Methodismus halten oder methodistische Elementarschulen besuchen. Andererseits wirken manche Methodisten auch in nicht-methodistischen Sonntagsschulen mit; ja noch 1894 rechnete die wesleyanische Konferenz mit der Möglichkeit, daß eine wesentlich methodistische Sonntagsschule einen Leiter (superintendent) haben könne, der nicht Methodist sei (Min. 1901 S. 403, 6). In Wirklichkeit wird dieser Fall kaum vorkommen; denn normalerweise wird für die methodistischen Sonntagsschulen der superintendent alljährlich durch das Sunday-school-committee des circuits gewählt (Wandsbrough S. 209), und von den Lehrern und Lehrerinnen setzt man voraus, daß sie Mitglieder der Methodistenkirche sind, wenigstens dort den Gottesdienst besuchen (ib. 210).

Die nächsttiefere Verwaltungseinheit nach dem Circuit ist die society. Sie ist vielleicht diejenige Größe der methodistischen Kirchenorganisation, die am meisten zurücktritt. Zwar haben fast alle societies an einer Kapelle ihren Mittelpunkt, haben also auch ihre trustees und den von ihnen unter Zustimmung des Superintendenten gewählten chapel-steward (Min. 1869, XVII, 625; 1901 S. 531); zwar werden noch heute alle Vierteljahre society-tickets (vgl. oben S. 770, 27) ausgegeben, besondere society-meetings sind altmethodistischer Brauch (Min. 1825 VI, 65; 1901 S. 525), die love-feasts, „Liebesfeste", die durch gemeinsamen Genuß von Brot und Wasser, durch Singen und Ansprachen, gefeiert werden, sind ursprünglich Society-Feste, und dasselbe gilt von dem jährlichen covenant-service, bei dem die society ihren Bund mit Gott erneuern soll (Min. 1854, XII, 474; 1901 S. 526). Allein der Gottesdienst in den Kapellen wird von vielen besucht, die nicht society-members sind; die Neu-Ausgabe der society-tickets, die zur Teilnahme am Liebesfest und covenant-service berechtigen, daher auch „Liebesfestscheine" heißen, erfolgt bei der vierteljährlichen Visitation der Klassen, und die nur den society-members zugänglichen Versammlungen (society-meetings, love-feasts und covenant-services) sind im gegenwärtigen Methodismus im Vergleich mit dem 18. Jahrhundert sehr selten geworden. Die Konferenz von 1889 hat dies in Bezug auf society-meetings und love-feasts lebhaft beklagt (Wandsbr. 305 und 307), hat gefordert, daß society-meetings, wenn nicht an jedem Sonntag-Abend, so doch

allmonatlich oder wenigstens zweimal im Quartal gehalten würden, und hat gewünscht, daß man „wo es nur immer möglich sei, zurückkehre zu der frühern Praxis, Liebesfeste am Sonntag-Nachmittag zu halten" (a. a. O.). Jetzt giebt es societies, in denen jene Mindestforderung hinsichtlich der Abhaltung von society-meetings nicht erfüllt wird, ebenso wird manche society kein Liebesfest feiern. Aber man hat gelegentlich circuit-lovefeasts, in der Mitglieder verschiedener societies, ja verschiedener circuits sich vereinigen. Covenant-services scheinen regelmäßig fast nur noch in den größeren Kapellen stattzufinden (Min. 1893 S. 228; 1901 S. 390); in diesen größeren Kapellen — mannigfach wird ein Circuit nur eine solche größere Kapelle haben — hält man sie am ersten Sonntag im Jahre ab, mehrere societies vereinigen sich dann. — Der Circuit-Zusammenhang einerseits, und die Klassen andererseits haben die Bedeutung der societies in den Hintergrund geschoben.

Die „Klassen" existieren auf englisch-methodistischem Gebiete — in Amerika ist es anders — noch überall. Sie sind das eigentliche Rückgrat der methodistischen Gemeindeverfassung. In starken societies werden durchschnittlich etwa 20 Mitglieder in einer Klasse sein, in kleineren — im Circuit Plan von Louth ist eine society mit 7 Mitgliedern genannt — wird die society nur aus einer Klasse bestehen. Auch die local preachers müssen in einer Klasse sein. Neben den Mitglieder-Klassen, die zumeist sog. mixed classes sind, d. h. männliche und weibliche Mitglieder haben, giebt es jetzt überall Kinder-Klassen (junior classes), wie sie schon in Wesleys Zeit empfohlen wurden (Min, I, 43). Die Klassenführer (class-leaders) treten im Methodismus den Einzelnen näher als die Geistlichen; denn diese gehören dem circuit an, und mit einem unter ihnen ein seelsorgerliches Gespräch zu führen, haben manche Methodisten, von den Kasualien abgesehen, nur bei den vierteljährlichen Klassenvisitationen Gelegenheit (Min. 1885, Wandsbr. S. 286). Die Klassen aber sollen unter Leitung des class-leaders allwöchentlich zum Zweck der Förderung ihres inneren Lebens sich versammeln. Daß die class-meetings freilich sehr oft jetzt nicht mehr sind, was sie einst waren, ist zweifellos (Min. 1889; Wandsbr. S. 302); viele Mitglieder — zumal gebildetere — erscheinen nicht oder sehr unregelmäßig; und allein wegen Fernhaltung von dem class-meeting jemanden das society-ticket vorzuenthalten, ist ausdrücklich widerraten (Min. 1889, 409; 1901 S. 522; Wandsbr. S. 305). Wer gar nicht kommt, auch nicht zur Visitation der Klassen, schließt sich selbst aus, und auf diese Weise verlieren die Methodisten die größte Zahl derer, die sich von ihnen trennen (Min. 1869, XVII, 621; 1901 S. 522). Denen gegenüber, die zur Erneuerung der tickets sich einstellen, obwohl sie sonst selten ihr class-meeting besuchen, leidet der Methodismus unter seiner kirchlichen Selbstständigkeit: so lange er eine innerkirchliche society war, hatte eine Verweigerung des ticket nur pädagogische Bedeutung, jetzt käme sie einer Exkommunikation gleich (Min. 1889, 409; Wandsbr. 305). Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft ist aber nur nach vorgängiger genauer Prüfung des Falls in einem leaders-meeting (vgl. unten S. 797, 43) gestattet; und dem Ausgeschiedenen steht die Möglichkeit einer Appellation an eine außerordentliche (minor district synod) oder ordentliche Distrikts-Versammlung offen (Min. 1869, XVII, 621; 1898 S. 253; 1901 S. 523). — Die class-leaders sind bei einem sehr kleinen Bruchteile der Klassen die ministers selbst (vgl. Wandsbr. 305 und jeden Circuit-Plan); andere Klassen werden von local preachers oder exhorters geleitet, aber es giebt auch Klassenführer, die nicht preachers oder exhorters sind: an sich ist das Amt des Klassenführers ein selbstständiges, auch Frauen und Jungfrauen werden als Klassenführer — aber wohl nur für nicht „gemischte", sondern rein weibliche Klassen oder für Kinder-Klassen — gebraucht. Man sucht die neuen Klassenführer namentlich unter den jungen Leuten (Min. 1901 S. 109).

10 b. Daß der Methodismus die vielen Laienhelfer und — z. T. verantwortungsvollen — Laienbeamten findet, die er bedarf, erklärt sich eben dadurch, daß er in all seinen Versammlungs-Körpern und Komités die Laien wirklich gebraucht. Daher ist die Verfassungsreform, die auch im wesleyanischen Methodismus Laien selbst in die Konferenz brachte, erst der dem Methodismus homogene Abschluß seiner inneren Entwickelung gewesen. Der Methodismus ist jetzt alles weniger als eine „Hierarchie", die Methodistenkirchen sind keine „Pastorenkirchen", sondern Kirchen, in denen Evangelisation und Gemeinschaftspflege Laien und Kleriker überall zusammenführen. Von fundamentaler Bedeutung sind in dieser Hinsicht schon die class-meetings. In den Class-meetings einen Bibelabschnitt zu lesen und zu beten, ist den class-leaders geraten, und an die Schriftlektion kürzere Ermahnungen anzuschließen, ist ihnen unverwehrt. Aber die class-mee-

tings sollen nicht zu „bible-classes“ (Bibelkränzchen) werden (Min. 1889, Wandsbr. 307): ihr Hauptzweck ist, durch gegenseitige Aussprache geistliche Gemeinschaft (fellowship = *κοινωνία* AG 2, 42; 1 Kor 1, 9; Ga 2, 9 u. ö.) zu pflegen. Es wird daher oft (z. B. Min. 1889, Wandsbr. 307) eingeschärft, daß die Mitglieder sich aussprechen sollen. Das Beten und Zeugnis-Ablegen im class-meeting gilt mit Recht als die Schule für Vorbeter (prayer-leaders), Missionsarbeiter, Sonntagsschullehrer, local preachers und ministers (Min. 1889, Wandsbr. 306). Durch das class-meeting, durch prayer-bands und Sonntagsschul-Lehrer erzogen, beginnen die geeigneten jungen Leute in der Regel schon mit 20 oder 21 Jahren, ja gelegentlich schon mit 17 bis 18 Jahren mit Genehmigung des superintendent als local preachers zu wirken. Zunächst begleiten sie einen älteren local preacher und, eignen sie sich, so wachsen sie in die Arbeit hinein. Sie können erst dann „on trial“ im Circuit-Plan mit verwendet werden, wenn sie von dem superintendent (oder in seinem Auftrage) in der christlichen Lehre und in der biblischen Geschichte und, wenn es nötig ist, auch in der englischen Grammatik geprüft sind (Min. 1874. XIX, 455; 1901 S. 401). Und erst nach mindestens einjähriger Probezeit und nach abermaliger Prüfung, bei welcher der Kandidat auch seine Bekanntschaft mit J. Wesleys „53 Sermonen“ und seinen Notes on the New Testament nachweisen muß, dürfen sie „voll aufgenommen“ werden (Min. 1876. XX, 155; 1901 S. 401). Auch alle künftigen ministers müssen, ehe sie als Kandidaten für das geistliche Amt angenommen werden, als local preachers on trial wirken. Erweisen sie sich dann als geeignet, so werden sie — von Ausnahmefällen abgesehen — zu dreijährigem Studium auf eine der theologischen Schulen geschickt (Min. 1901 S. 360 ff.). Danach werden sie für vier Jahre Probeprediger (probationers; admitted on trial), helfen mit in einem circuit, dürfen aber die Sakramente noch nicht verwalten. In diese Zeit, in der sie unverheiratet zu bleiben genötigt sind, fällt auch ihr Examen vor einer der beiden Sektionen des Prüfungs-Komitées (Min. 1901 S. 332 ff.). Eine Konferenz hat sie dann „in volle Gemeinschaft“ aufzunehmen und zu stationieren. Vorher werden sie ordiniert (vgl. oben S. 784, 43); der Methodismus hat also einen theologisch gebildeten und geweihten Klerus. Aber der Klerus ist auf stetes Zusammenwirken mit „Laien“ angewiesen: der Hauptanteil an der Predigtarbeit fällt in vielen circuits den lay-preachers zu (vgl. oben S. 794, 50), und nicht nur in allen connexional-committees, sondern auch in den offiziellen Vertretungskörpern sitzen Kleriker und Laien zusammen. Einer dieser Vertretungskörper, das vierteljährliche local preachers meeting, besteht freilich nur aus Predigern (alle Ministers, Laienprediger und Probeprediger des circuit), aber diese Versammlung, welche die Lebens- und Amtsführung der Prediger überwachen und die Annahme von local preachers [und exhorters], die in der Hand des superintendent ruht, begutachten soll, hat keine Jurisdiktion, ist nicht eigentlich Verwaltungskörper. Ähnlich steht das mindestens einmal im Jahre in jedem circuit unter Vorsitz des superintendent zusammentretende trustees-meeting und die gemeinsame Tagung der trustees und der Kapellen-Schatzmeister während des quarterly-meeting im Dezember; hier handelt es sich um Sachen der Rechnungsführung. — Die eigentlichen Verwaltungsinstanzen sind das leaders meeting der society, das quarterly meeting des circuit, die Distrikts-Synode und die jährliche Konferenz. Das leaders-meeting, dem alle Minister und Prediger des circuit, die stewards und alle class-leaders der betreffenden society als Mitglieder angehören (Comp., Min. 1901 S. 529), soll eigentlich allwöchentlich zusammentreten, faktisch giebt es societies, in denen ein leaders meeting „nicht regelmäßig gehalten wird“ ((Min. 1872. XVIII, 656; 1901 S. 524), und da, wo es regelmäßig gehalten wird, tagt — auch hier zeigt sich das Zurücktreten der societies (vgl. oben S. 795, 43) — ein wirklich vollständiges meeting nicht mehr wöchentlich; „mindestens einmal im Quartal“ soll es gehalten werden (Min. 1889, Wandsbr. 306). Hier werden die Beiträge der classes eingezahlt, die Bestellung von leaders und society-stewards, die dem superintendent obliegt, wird eingeleitet (vgl. oben S. 785, 11) und alle Disziplinarfragen der classes werden in erster Instanz erledigt (vgl. oben S. 796, 49); daneben soll das leaders meeting den Minister über den geistlichen Zustand der Society unterrichten, es soll das geistliche Centrum der society sein (Min. 1889, Wandsbr. 306). — Viel wichtiger ist das quarterly-meeting des circuit, dem alle ministers und probationers, alle local-preachers, class-leaders, stewards und trustees des circuit, seit 1894 auch alle Sonntagsschul-Leiter und überdies je ein gewählter Vertreter der größeren Sonntagsschulen angehören. Es ist die erste eigentliche Verwaltungsinstanz in Bezug auf alle äußeren Verwaltungsgeschäfte; aber es muß auch gefragt werden, wenn

jemand als Kandidat für das geistliche Amt der Konferenz vorgeschlagen werden soll, es hat das Recht, an die Konferenz zu petitionieren und gegenüber neuen Ordnungen der Konferenz steht ihm ein suspensives Veto zu (vgl. oben S. 785, 20: zum Ganzen Comp., Min. 1901 S. 531 ff. und 519). — Das district-meeting oder die Distrikts-Synode besteht aus allen ministers der zum Distrikt gehörigen circuits und einer geringeren Zahl von Laien-Delegierten, sowie — bei den finanziellen Verhandlungen — den stewards der circuits und den Distriks-Schatzmeistern aller derjenigen von der Gesamtheit unterhaltenen Fonds, Stiftungen und Unternehmungen, die nicht, wie das Buchgeschäft und die 1748 (Tyerm. II, 7 ff.) von J. Wesley namentlich für Predigersöhne begründete [höhere] Kingswood-Schule, allein unter Verwaltung der Konferenz stehen. Die Distrikt-Synode unter Vorsitz des chairman (vgl. oben S. 782, 58), tagt als ein der Konferenz vorarbeitender Verwaltungskörper im Mai — eine besondere financial district-synod, der dieselben Mitglieder angehören, wird noch im September gehalten —; sie ist vorletzte Instanz in allen Finanz- und Verwaltungsfragen, sowie [gleich der nur im Bedürfnisfall zusammentretenden außerordentlichen oder minor district-synod] in allen Disziplinarangelegenheiten; sie wählt einen Geistlichen für das stationing-committee der Konferenz (Stand. Ord. Min. 1901 S. 374) sowie — doch wählen hier Geistliche und Laien getrennt (Min. 1877. XX, 420; 1901 S. 382) — die geistlichen und weltlichen Deputierten, die nach Anweisung der letzten Konferenz von dem Distrikt zur Konferenz zu delegieren sind. — Die jährliche Konferenz tagt jetzt in zwei Abteilungen, der pastoral-session (erste und dritte Woche) und der Representative Session (vgl. Wandsbr. S. 63—67), deren Mitglieder sich nicht decken: die Laien nehmen **nicht** an der Pastoral-Session teil, dafür aber 1½mal mehr Geistliche, als an der representative session beteiligt sind. Formell entscheidend ist noch heute der Beschluß der aus der Zahl der „gesetzlichen Hundert" Gegenwärtigen (durchschnittlich 78); die pastoral-session erledigt scheinbar die wichtigsten Konferenz-Angelegenheiten (u. a. die Stationierung der ministers und probationers und alle Disziplinarfragen — vgl. Wandsbr. S. 67 f.); allein in Spannung zur representive session, die über alle Finanz- und äußeren Verwaltungsfragen, aber auch über eine ganze Reihe mehr geistlicher Angelegenheiten zu beschließen hat, könnte sie schwerlich etwas durchsetzen: das Gleichgewicht des geistlichen und weltlichen Einflusses wird vollkommener sein, als es zunächst scheint. Zu der jetzt 300 Geistliche und 300 Laien zählenden representative session gehören (vgl. Min. 1901 S. 354 ff.) außer den „gesetzlichen Hundert", die aber natürlich nicht alle erscheinen (man rechnet auf 78), außer den chairmen und den Repräsentanten gesamtkirchlicher Unternehmungen, die nicht Mitglieder der „gesetzlichen Hundert" sind, sowie — auf der Laienseite — außer den Schatzmeistern der gesamtkirchlichen Unternehmungen und einer Anzahl von der vorangehenden Konferenz Erwählter (48) 184 Geistliche und 237 Laien, die von der Distriktssynode erwählt werden. — Weitere Details über die Gemeinde- und Kirchenverfassung haben hier keinen Raum. Über die kultischen Ordnungen bemerke ich nur, daß sie, obwohl der methodistische Geistliche im Gottesdienst kein Amtsgewand trägt, denen der Kirche von England, soweit nicht spezifisch methodistische Gottesdienste in Betracht kommen, noch immer sehr ähnlich sind. Der eigentliche Sonntags-Gottesdienst folgt dem abgekürzten Common-Prayer-Book J. Wesleys (vgl. oben S. 779, 8), und auch die Liturgie für die gemeinkirchlichen Kasualien hält sich, dieser Publikation Wesleys entsprechend, der anglikanischen Tradition nahe. Doch bietet „The pook of public prayers and services for the use of the people called Methodists" (London, Book-room der Wesleyaner) im Anhang eine revised form of offices von 1882.

11. Die Lehre der Methodisten ist nach einer Seite hin schon dadurch charakterisiert, daß J. Wesley bis an seinen Tod sich als Glied der anglikanischen Kirche fühlen konnte. Eigentliche Lehrdifferenzen hat der Methodismus im Vergleich mit universalistisch gerichtetem reformiertem Protestantismus **nicht**. Und manche Eigentümlichkeiten in der Färbung der allgemein-evangelischen Lehren, die ihm gelegentlich bei uns nachgesagt werden, werden mit Unrecht ihm zugeschrieben. Man wirft bei uns gelegentlich dem Methodismus eine Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung vor; man setzt voraus, es sei methodistische Lehre, daß jeder, wie J. Wesley, womöglich auf die Stunde oder Viertelstunde genau, die Zeit seiner Bekehrung angeben könne; und man nimmt nicht selten an, daß im Methodismus eine die objektiven Heilsthatsachen in den Hintergrund schiebende pietistische Mystik Raum finde. Daß die an zweiter Stelle erwähnte Voraussetzung einen Anhalt hat an einzelnen methodistischen Traktaten und an der Taktlosigkeit solcher methodistischer Prediger, welche Stellen wie Pf 95, 7 f. (Hebr. 3, 7 f.) dreschen, als hätten die Hörer nur auf sie

warten müssen, um „zum Durchbruch zu kommen", kann ich nicht leugnen. Und daß auch das an erster und dritter Stelle Genannte anknüpfen mag an Ungeschicktheiten, welche mangelhaft gebildete Arbeiter auf dem deutschen „Missions-Felde" des amerikanischen Methodismus sich haben zu Schulden kommen lassen, will ich nicht als unmöglich hinstellen. Aber die offiziellen und gebildeten Vertreter des Methodismus trifft keiner dieser Vorwürfe. 5 J. Wesleys eigene Lehre über das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung ist völlig korrekt, ebenso die der modernen methodistischen Theologen und Lehrbücher; Pope setzt in seinem Vortrage über die Peculiarities of Methodist doctrine (S. 12) bei Erörterung dieser Dinge mit Recht voraus, daß hier Differenzen zwischen Methodisten und anderen, die wirklich evangelisch denken, nicht vorliegen. Daß Wesley selbst zweifelhaft geworden 10 ist, ob er vor dem 24. Mai 1738 abends 8¾ Uhr wirklich „unbekehrt" war, ist schon oben (S. 758, 22) gesagt; und Pope definiert in seinem higher Catechism (S. 213) die Bekehrung als „den längeren oder kürzeren, mehr oder weniger von äußerlicher Erregung begleiteten Prozeß, da die Seele sich abwendet von der Sünde, vom Satan und von sich selbst hin zu Christo, ihrem Heiland. Wenn sie Eingang findet in das innere Heilig- 15 tum und mit Jesus geeint wird, so kann ihre Bekehrung als beendet bezeichnet werden". Vollends thöricht ist der dritte Vorwurf. J. Wesley schon hat „eben so scharf wie Ritschl oder Herrmann" (J. G. Tasker, Spiritual religion, London 1901 S. 135) jede mystische Verflüchtigung des Objektiven getadelt: „All the other enemies of christianity, sagt er im Rückblick auf seine eigene mystische Periode, are triflers; the mystics are 20 the most dangerous of its enemies. They stab it in its vitals" (Rigg, Churchmanship S. 26f.); über Jakob Böhme hat er 1782 so hart geurteilt, daß er auf Vorhalt selbst zugab, seine Worte seien zu stark gewesen (Tyerm. III, 389). — Dennoch hat der Methodismus „Eigentümlichkeiten" in seiner Lehre. Man kann, wenn man sie objektiv aufweisen will, von Wesleys Verkürzung der 39 Artikel ausgehen. Zwar gilt 25 diese nur in der Methodist episcopal church Amerikas (vgl. Bd II, 179, 60; mit Artikel VIII der 39 ist dort auch das Athanasianum weggefallen) — an den englischen Methodismus denkend, sagt Pope (higher Catechism S. 9): Methodism holds for the most part (diese Einschränkung entstammt der Rücksicht auf die Amerikaner) the three creeds and the doctrinal formulary of the Eng- 30 lish church —, aber auch der englische Methodismus hat weder die drei ökumenischen Symbole, noch die 39 Artikel als „Lehrnormen"; seine Lehrnormen sind J. Wesleys „53 Sermone" und seine „Notes on the N. T."; von den drei „sog. ökumenischen spielt nur das sog. Apostolikum in der Lehre, im Katechismus (Nr. II S. 7f.), eine Rolle. Faktisch bleibt daher bei J. Wesleys Bedeutung für den Methodismus auch 35 für die englischen Gruppen seine Abänderung der 39 Artikel charakteristisch. Übersieht man diese, so tritt zunächst ein Zwiefaches hervor, das der Methodismus nicht für sich allein hat, das aber doch von einzelnen Formen des anglikanischen Christentums ihn unterscheidet, — der Gegensatz zu allem Katholisieren und der Gegensatz zur Prädestinationslehre und dem, was mit ihr zusammenhängt: die Erwähnung der drei ordines fehlt 40 (art. 36 omiss.), die Taufwiedergeburt ist beiseit geschoben (art. 12 = angl. 16 handelt nicht de peccato post baptismum, sondern of sin after justification); art. 17 de praedestinatione ist ausgelassen und ebenso art. 13, der die opera ante justificationem als peccata charakterisiert (vgl. bei Pope, Peculiarities S. 9f. die Betonung der gratia praeveniens bei allen Menschen). Sodann fällt auf, daß Artikel 15 45 fehlt. Man wird schwerlich irren, wenn man annimmt, daß hier der Satz „nos reliqui (scil. neben Christus), etiam baptizati et in Christo regenerati, in multis tamen offendimus omnes et si dixerimus, quia peccatum non habemus, non ipsos seducimus" in Wesleys Augen irreführend schien. Denn die Erreichbarkeit völliger Heiligung (entire sanctification) in diesem Leben ist eine Sondermeinung J. Wesleys 50 gewesen und methodistische Sonderlehre geblieben. In seinen Notes erklärt J. Wesley 1. Jo 1, 8 von der Zeit, da Christi Blut uns noch nicht gereinigt hat. So anstößig diese „Vollkommenheitslehre" zunächst erscheint, man muß doch anerkennen, daß nicht nur die Definition, welche die völlige Heiligung in der im Herzen herrschenden Liebe findet (53 Sermone Nr. 43 S. 613, 9), sondern selbst die Formulierung, zu der J. Wesleys 55 Predigt über die christliche Vollkommenheit (53 Sermone Nr. 40, S. 563ff.) schließlich kommt: a Christian is so far perfect, as not to commit sin (S. 579), „schriftgemäß" ist (1. Jo 5, 18). Selbst bei J. Wesley finden sich Stellen, da deutlich gesagt ist, daß diese völlige Heiligung das Ziel ist, dem wir immer noch näher kommen müssen (vgl. 53 Sermone S. 568), und das Andauern von Unwissenheit, Mißgriffen, Schwachheiten und 60

Versuchungen lehrt er ausdrücklich (a. a. O.; vgl. Banks 7 ed. S. 187 f.). Vollends behutsam sind die modernen Wesleyaner (s. Pope, higher Cat. S. 262—275; ja selbst Jacoby II, 447—458; vgl. Pope, Peculiarities 17: The great point is to reach this state; not to declare, that we have reached it. The only confession it admits is the negative one: that of a life not inconsistent with the fact); ja Pope beantwortet die Frage, wie diese Vollkommenheit mit menschlicher Unvollkommenheit zu vereinigen sei, mit den Worten: By remembering, that (1) it is the perfection of the redeemed amidst all the limitations of sense and infirmity, and (2) that it is Christian or Evangelical perfection, that is perfection as so reckoned in the economy of grace, preserved in us, as it is imparted only through our faith in the atonement, and (3) that there is a future of unlimited progress, „when that which is perfect is come" (1 Ko 13, 10). Daß diese modernen Ausführungen nicht im Sinne J. Wesleys seien, wird man kaum behaupten dürfen. Um so mehr aber gilt jedem, der hier prinzipielle Lehrdifferenzen finden will, das, was Wesley schon 1741 bei einer Debatte über die Sache dem Grafen Zinzendorf sagte: Omnino lis est de verbis (Journ. 3. September 1741, I, 305). — Die weiteren Kürzungen der 39 Artikel durch J. Wesley werden aus seiner Scheu vor unnötiger Breite und aus der bewußten Absicht, nicht Nebensächliches (wie art. 3 anglic. de descensu Christi) mit Hauptsächlichem zu mischen, zu erklären sein. Beides einte sich in seinem Bestreben, den Menschen das Evangelium in seiner schlichten Größe so nahe zu bringen, daß es sich an ihren Gewissen bewähren könne. Und diese Tendenz zu einer Beschränkung auf die loci salutares, dies Interesse an der christlichen Erfahrung und ihrem Zeugnis für den Glauben, es ist noch heute ein Vorzug methodistischer Theologie. Es verbindet sich hiermit leicht und oft bei gebildeten Methodisten, wie bei Wesley selbst, eine echt ökumenische Weitherzigkeit gegen andere Christen. Ja neuerdings haben modern-theologische Einflüsse, ohne das alte Evangelium der Reformation zu alterieren, sich mit jener echt reformatorischen Tendenz zur Reduktion der Lehre auf die loci salutares bei mehreren methodistischen Theologen — zumal in Amerika — zusammengefunden. Die Oecumenical conference von 1901 hat an ihrem vierten Sitzungstage „über Bibelkritik und christlichen Glauben" in einer Weise verhandelt, wie es in einer Gesamtvertretung der preußischen Landeskirche leider nicht möglich sein würde. Der erste Referent knüpfte zustimmend an Äußerungen von S. R. Driver und W. Robertson Smith an und stellte neben alle äußere Kritik das testimonium spiritus sancti. This doctrine, so sagte er dann (S. 150), is no city of refuge, newly founded by theologians for whom the historical foundations have given way . . . It is no peculiar depositum, but it harmonizes with the genius of Methodism in its special emphasis upon Christian experience, and its assertion of that large liberty wherewith Christ makes all His people free (vgl. Ähnliches bei einem anderen Redner S. 161 f.). Es wird auch wohl überlegt sein, wenn in dem wesleyanischen Catechism Nr. II, S. 49 der Abschnitt über das Wort Gottes mit den beiden Fragen beginnt: In what is the Word of God contained? — In the Scriptures of the Old and New Testament. — In what sense are the Scriptures the Word of God? — Because through them He declares to all men His will. — Daß uns in manchem methodistischen Meeting enge Luft das Atmen schwer machen würde, daß der populären methodistischen Litteratur und der Volksfrömmigkeit vieles erbaulich ist, in das wir nur mit Überwindung uns fänden, ist freilich gewiß. Aber es giebt geistesverwandte Bibelstunden, Sonntagsblätter und Frömmigkeitserscheinungen auch bei uns. Der Methodismus muß m. E. jedem, der ihn nicht nach den kümmerlichen Sektenformen beurteilt, in denen er bei uns seine „Missions"-arbeit treibt, als eine höchst achtenswerte Kirche erscheinen. Auch der sittliche Ernst und die Opferfreudigkeit des Klerus verdient hohe Anerkennung. Die Temperenzbewegung ist überall auf methodistischem Gebiete weit verbreitet, und J. Weysleys Tabaksverbot für alle Prediger (Min. I, 337) ist, wenn es auch in England niemand mehr bindet, doch noch heute nicht ganz vergessen: Irland hat „a total abstinence and non-smoking ministry" (Oec. conf. 1901 S. 58).

12. Aber eines ist unleugbar: der Methodismus ist nicht geblieben, was er nach J. Wesley sein sollte, eine innerkirchliche Gemeinschaft, ein Salz der Nationalkirche. J. Wesley erzählt (Tyerm. III, 477), Bischof Gibson von London habe einst in Bezug auf ihn und seine Freunde gesagt „Weshalb verlassen diese Herren nicht die Kirche! Dann könnten sie kein Unheil mehr stiften" (do no more harm). „Lies: >kein Gutes<" (no more good), fügt J. Wesley hinzu. — Der Methodismus ist zwar trotz seines Selbst-

ständigwerdens für England ein Segen gewesen und ist es noch. Aber ich bezweifle nicht, daß er der Kirche von England noch mehr hätte sein können, wäre es ihm zur rechten Zeit möglich gemacht, eine innerkirchliche Gemeinschaft zu bleiben. Die hochkirchliche Richtung wäre schwerlich so stark geworden, wie sie jetzt ist. — Und der Methodismus selbst wäre Schwierigkeiten entgangen, die er schon jetzt fühlt und im Fortschritt der Zeiten noch mehr fühlen wird. Einst nahm man als Mitglieder nur solche auf, die mindestens zwei Monate „auf Probe" in einer Klasse gewesen und von einem Leader empfohlen waren (Min. I, 365). Jetzt gilt Mitgliedschaft in junior society classes als Probezeit (Min. 1894 S. 218; 1901 S. 520), d. h. Methodistenkinder wachsen in die society hinein, wie in Volkskirchen. Wie die Menschen einmal sind, müssen unter diesen zugewachsenen Mitgliedern nicht wenige sein, die innerlich in die Methodistenkirche nicht hineinpassen. Eine methodistische Volkskirche ist eine Unmöglichkeit. Der Methodismus mit seinem Ideal von Gemeinschaftsleben ist auf eine Existenz in christlicher Umgebung angewiesen. Er dürfte die vielen, die ihm untreu werden, nicht guten Gewissens laufen lassen, wüßte er nicht, daß sie von einer christlichen Gesellschaft, ja — das gilt namentlich in Amerika — von einer Menge anderer Denominationen umschlossen bleiben. Die Schwierigkeiten, die auf der Spannung zwischen seiner wachsenden Ausbreitung und seinem nicht ganz auszutilgenden Society-Charakter beruhen, wird der Methodismus nie überwinden, er hörte denn auf zu sein, was er ist. — Eine Ausscheidung der Evangelisations- und Gemeinschaftsbewegung würde auch bei uns weder unseren Landeskirchen, noch der Gemeinschaftsbewegung förderlich sein. Wir haben an ihr weniger zu tragen, als die Kirche von England an dem Methodismus der Anfangszeit. Daß Ruhe nicht die höchste Bürgerpflicht ist; daß vielmehr aus hochgradigster Erregung Gutes hervorgehen kann: das sollte die Geschichte des Methodismus den modernen Landeskirchen zeigen. Aber andererseits sollte auch die Evangelisations- und Gemeinschaftsbewegung von der Geschichte des Methodismus lernen. Sie würde mehr bei uns bedeuten, wenn sie so nüchtern, so praktisch und so wenig eng wäre, wie der Methodismus in seinen besten Vertretern es ist, — noch mehr, wenn sie der Geschichte der methodistischen classes die Lehre entnähme, daß eine lediglich auf die Pflege des inneren Lebens im altmethodistischen Sinne abgezweckte Gemeinschaftspflege in der modernen Welt nur wenig Anknüpfungspunkte findet. Wir brauchen Gemeinschaftspflege; und die Hilfslosigkeit unserer Laien gegenüber den die Sicherheit des Glaubens bedrohenden Mächten der Zeit, die kultische Gebundenheit und Feierlichkeit der Predigt, der mangelnde Zusammenhang der „Gemeinden" mit all den Liebeswerken, für die kollektiert wird, — das alles zeigt, woran sie einen Inhalt finden könnte. Aber von selbst und ohne „Ärgernisse" für ängstliche Politiker wird nicht wachsen, was wir nötig haben. Brächte das zwanzigste Jahrhundert einen neuen, modernen John Wesley, — er fände die Saat reif zur Ernte.

Loofs.

Koptische Kirche. — I. Geschichtliche Skizze. — Die griechischen Kirchenhistoriker u. Chronisten; Jean de Nikiou, ed. Zotenberg (Notices et Extr. XXIV), neue Uebersz. von Charles in Vorbereitung; Patriarchengesch. des Severus Bisch. v. Aschmunein (ca. 975, vgl. Bibl. Or. II. 143, Renaudot 367) und seiner Fortsetzer, bis 1243 (Textausg. von Evetts steht bevor); Annales des Eutychius, melkitischen Patriarchen, älteren Zeitgenossen d. Severus, ed. R. Pococke 1658 (hier nach Abdruck, MSG. 111, citiert); Al-Makîn, Hist. Saracenica, ed. Erpen 1625 (der vorislamitische Teil nur noch hschriftl.); Chron. Orientale von Abû Schâkir, ed. A. Ecchellensis 1648; Abû Ṣâliḥ, Churches and Mon., ed. Evetts 1895; Al-Maḳrîzî, Gesch. d. Copten, ed. Wüstenfeld 1845; das Synaxar (s. S. 814); Chronologisches u. Quellenkritik am besten bei Gutschmid, Kl. Schriften 2, 395 ff. E. Renaudot, Hist. Patr. Alex. 1713, hier als Ren. citiert (vgl. Lemm in Mémoires der kaiserl. russ. Akad. XXXVI, 1888), hat das Hauptsächlichste aus Severus entnommen, daher unentbehrlich; Le Quien, Oriens Christ. II. 329 ff.; J. M. Neale, Hist. of the Holy Eastern Church: Patr. of Alexandria 1847, unzuverlässig, beschränkt, parteiisch; Milne, Hist. of Egypt under Roman rule 1898; P. Rohrbach, in PJ. LXIX (1892), 50, 207, hauptsächlich nach Harnacks DGesch.; Art. Copt. Church von Fuller im DchrB. I, 664 ff.; S. L. Poole, Hist. of Eg. in the Mid. Ages 1901, meist nach Weil u. Wüstenfeld; Butcher, Story of the Ch. of Eg. 1897, brauchbar nur für die allerneueste Zeit; M. Fowler, Christian Eg. 1901, am Schlusse nützliche Statistik der letzten Jahre.

Glauben. — Renaudot bei A. Arnauld, Perpetuité de la Foi, 1711 Bd IV; moderner Katechismus vom Kummus Feltâûs 1885, engl. Übersetz. von N. Odeh, London 1892.

Moderne Darstellungen, Reisen u. s. w. — Abû Dakn, Hist. Jacobitarum ed. Haverkamp 1740; J. M. Wansleben (Vansleb), Dominikaner, Hist. de l'égl. d'Alex. 1677, ein wertvolles Buch, meist direkt nach arabischen Schriftstellern; desgl. 2 Reisebeschreibungen, in der Paulusschen Sammlg. übersetzt (III, 1 u. 123); Sicard (Jesuit) ebenfalls bei Paulus, 5 V, 1; J. S. Assemani bei Mai, Nov. Coll. V, 171; L. Stern, 2 reichhaltige Artt., „Kopten". „Kopt. Spr.", in Ersch u. Gruber, 39. T.; M. Lüttke (Missionar), Aegyptens Neue Zeit 1873, den Kopten ungünstig; Klunzinger, Bilder a. Oberäg. 1877; K. Beth, Orient. Christenheit (1902); „A Coptic Layman" [Markus Simaika] im Contemp. Review LXXI (1897), 734, beste Darstellung der neueren Ereignisse.

10 Bibliographie. — Benigni im Bessarione 1900|01; P. Renaud in Litt. chrét. de l'Eg. 1899; von mir jährlich seit 1893 im Archaeol. Report des Eg. Explor. Fund.

„Koptische Kirche" ist allmählig zur Bezeichnung der nachmuslimischen Monophysiten-(Jakobiten-)gemeinde Aegyptens geworden. Allein der Name kommt eigentlich der Kirche Aegyptens überhaupt zu; sind doch „Kopte", „Koptisch" einfach von Europäern (erst etwa 15 im 16. Jahrh.) abgeleitete Formen des arabischen Qibt, welches direkt auf Gr. [Αἰ]γυπτος zurückgeht.

Welche Schlüsse man auch aus AG. 2. 10, 8. 26 ff., 11. 20, 13. 1, 18. 24 auf die Wahrscheinlichkeit einer früheren Christianisierung ziehen mag, so huldigt doch die ägyptische Kirche, als ihrem ersten Stifter, dem hl. Markus (s. d. A.). Schon dem Eusebius 20 war die Überlieferung von seiner Predigt bekannt. Zuweilen erscheint er als erster Bischof Alexandriens, zuweilen als Stifter des Bistums. Doch sind auch noch Spuren anderer Apostel- bezw. Jüngermissionen zu finden: so von Lukas (vgl. Grenfell-Hunt, Papyri II 170, 171), Barnabas, Simon Klopas. Der Versuch Groffs, aus demotischen Texten eine unabhängige Mission (durch Philippus) zu erweisen, muß bis auf weiteres als ver-25 fehlt gelten (Bull. Instit. égypt. 1898, 192). Vom apostolischen Zeitalter bis in die 2. Hälfte des 2. Jahrh. hinein hören wir von den Christen Alexandriens, außer den Namen der elf ersten Bischöfe und der Leiter der Katechetenschule (s. d. A. Bd I S. 356), nichts. Beziehungen zwischen Schule und Kirche sind unklar; von den Lehrern der ersteren sind einige zu Presbytern, andere sogar zu Bischöfen geworden; ob letztere aber dann zu 30 lehren fortfuhren, wissen wir nicht. Andere Bischöfe gehören dieser gelehrten Klasse nicht an, so z. B. der 12., Demetrius. Nach dem Abschluß der arianischen und origenistischen Streitigkeiten (also ca. 400) hören wir von der Schule nichts mehr; die Kirche hat schon alle Erscheinungen religiösen Lebens in sich aufgenommen. Erst mit Demetrius beginnt der Inhaber des bischöflichen Stuhls, eine mehr katholische, anspruchsvollere Stellung einzu-35 nehmen; den Klerikerstand wollte er gegen Laieneingriffe verteidigen (Origenes), beim Osterstreit nahm er eine leitende Stelle ein, späterer Ueberlieferung zufolge verfaßte er die ersten Osterfestbriefe (Eutych. 989, vgl. Harnack, Litt. Gesch. 291), setzte er die ersten außeralexandrinischen Bischöfe ein und huldigte er dem Priestercölibat. Die Thätigkeit seiner origenistischen Nachfolger, Heraklas und Dionysius, lag mehr auf dogmatischem als 40 disziplinarischem Gebiet; des letzteren Einfluß wurde bei allen Streitfragen seiner Epoche fühlbar (s. d. A. Bd IV S. 685). Dionysius hat zwei Verfolgungen erlebt (von Decius 250, Valerianus 257). Schon unter Sept. Severus hatten einige Christen Alexandrias die Märtyrerkrone erlangt. (Orig. c. Cels. 3, 8, Eus. 6. 1, 4, 5); unter Decius gab es der Märtyrer gewiß viel mehr. Noch aber gehörte die Mehrzahl der Bestraften zu den 45 Griechen (Eus. 6. 41); die wenigen „Ägypter" bilden eine Ausnahme, ist doch die hellenistische Hauptstadt noch immer vom Lande isoliert. Nach 40jähriger Ruhe (seit Gallienus, 261) bricht jene Verfolgung aus, die alle früheren an Ausdehnung und Grausamkeit weit übertraf (303—312), und Diokletian, seinen Nachfolgern und Agenten den bittersten Haß der Ägypter eintrug (s. Amélineau, Actes 164, C. Schmidt in TU, NF 50 5. 4, 47). Gegen Ende der Verfolgung (310|11) fiel ihr der berühmte, wenn auch wenig würdige Bischof, Petrus „der letzte der Märtyrer", zum Opfer. Sein Verhalten hat zum ersten bedeutenden Schisma, dem des Meletius, Bischofs von Lykopolis (s. d. A. oben S. 558), den Vorwand gegeben; in Wahrheit haben wir in ihm vielmehr eine Erhebung gegen alexandr. Herrschaftsansprüche zu erblicken. Unter der Verfolgung des Licinius 55 hatten die Ägypter, wie es scheint, wenig zu leiden, und mit Konstantin (324) kam Frieden. Die Ausdehnung des Christentums in Ägypten z. Z. der Thronbesteigung Konstantins läßt sich schwerlich schätzen. Nach der weiten Verbreitung des Gnosticismus um die Mitte des 2. Jahrh., hauptsächlich allerdings im Delta (Epiph., Haer. 24. 1), ist auf eine ziemlich ausgedehnte Bekanntschaft mit der christlichen Lehre zu schließen. Im Süden dagegen 60 ist bis auf die großen Verfolgungen nichts davon bekannt (doch Epiph. 31. 7, Valentinianer

in der Thebais); erst dann machen sich auch in Oberägypten zerstreute Gemeinden bemerklich: zu Antinoe, Nilopolis, Hermopolis, im Fayyûm. Unter Diokletian, wo selbst Eusebius (HE. 8. 8) die Märtyrer auf „tausende" rechnet, begegnet man in den mehr oder weniger interpolierten Acta einer großen Anzahl Ortschaften, von denen viele die echte Überlieferung lokaler Martyrien bewahrt haben mögen. Als südlichste Grenze erscheint hier Latopolis (Esneh); die Stadt wird als schon ganz christlich geschildert (Amélineau, Actes 46). Vgl. im allgemeinen Harnack, SBA 1901, 810ff. und ders., Die Mission, 448ff.

Den Lauf der arianischen Streitigkeiten zu schildern ist an dieser Stelle nicht nötig (s. den betreff. A. Bd II S. 6ff.). Zu den das nicänische Konzil betreffenden koptischen Texten, vgl. Duchesne im Bull. Crit. I, 330, Batiffol in Rev. Hist. des Relig. XLI, 248. Beide schätzen ihren historischen Wert gering. Obwohl die Häresie einigermaßen das ganze Land durchdrungen hatte (Eus. VC. 2, 61, Sokr. 1, 6), so fand sie doch ihre Anhänger hauptsächlich im Delta bezw. in Libyen (Sokr. 1, 9, Soz. 1, 21), d. h. unter den Griechischredenden; am Lebensende des Athanasius (373) erhielt sie sich, sogar in der Hauptstadt, kaum mehr. Nicht allein für die allgemeine Orthodoxie war der Sieg des Nicaenums epochemachend gewesen; auch für Ägypten ward die von Athanasius errungene Machtstellung von weittragender Bedeutung. Von jener Grundlage aus gelangte die ägypt. Kirche zu der beherrschenden Rolle, welche sie während der nächsten 100 Jahre zu spielen bestimmt war. Bei allem Schwanken des Schicksals konnte Athanasius auf die begeisterte Unterstützung der Ägypter rechnen; endlich errang er auch seitens seiner heidnischen Gegner Achtung. Treuer war ihm niemand ergeben als die schon jetzt zu den geistlichen Führern des Volkes gewordenen Mönche (Soz. 6, 20, 27), bei denen er lange Monate der Verbannung zugebracht hatte.

Im Bund mit Rom hatte Athanasius für die katholische Kirche gekämpft; für den eigenen Stuhl erhob er bewußt kaum einen Anspruch. Indessen seinem Nachfolger, Petrus II., genügte das bisher Erreichte schon nicht mehr; er fühlte sich veranlaßt, in die Angelegenheiten fremder Sprengel gebieterisch einzugreifen (Fälle von Maximus Cynicus und Gregor. Naz. zu Kpel.). Indessen, gleich darauf mußte die alexandr. Kirche von der zentralisierenden Politik Theodosius des Großen einen schmerzlichen Schlag erdulden; sie wurde, von dem dem Kaiser ergebenen Konzil d. J. 381, der Kirche der neuen Reichshauptstadt nachgesetzt, erhielt also den 3., statt den 2. Rang in der ökumenischen Hierarchie. Der charakterlose Theophilus aber, der seit 385 den Stuhl inne hatte, war nicht der Mann, sich solch eine Erniedrigung ohne Protest gefallen zu lassen: s. seine Stellung (1) zur antiochenischen Bischofswahl 389, und (2) zu Chrysostomus 398. Schon jetzt stützte sich die alexandr. Bischofsmacht zunächst auf die Klöster, und wirkte dadurch auf das Volk; um seinen Einfluß auf die Mönche zu sichern, scheute Th. nicht, unter ihnen gegen die eigenen früheren Meinungsgenossen — die Origenisten — eine Hetzerei zu begünstigen, deren Folgen er dann zum Sturz des Chrysostomus zu benützen wußte. Liebevoll und häufig gedenkt die Klosterlitteratur des Namens Theophilus; denn einerseits gewann durch seine Gunst eben jene konservative, antihellenistische Mönchspartei definitiv die Oberhand, welche sie künftig behalten sollte, andererseits hatte er sich als Götzenstürmer beinahe sagenhaften Ruhm erworben. Durch die kaiserlichen Edikte darauf hingewiesen, vom Bischofe ermahnt und geleitet, schaarte sich der Klosterpöbel zusammen, um die alten Heiligtümer zu vernichten (Sokr. 5. 16, 17, Theod. 5, 22, V. Schultze 1, 259ff.). Die nunmehr mit Alexandrien identifizierte ehrgeizige Politik weiterzuführen war Theophilus Neffe und Nachfolger Cyrill (412—444) wohl geeignet. Gewaltthätig wandte er sich gegen Novatianer (Sokr. 7, 7) und Juden (ib. 7, 13); den ferneren Heidenverfolgungen — hier spielte Rivalität gegen den dem Hellenismus angeblich zugeneigten kaiserl. Statthalter mit — legte auch er keine Zügel an (Mord der Hypatia, ib. 7, 15). Vollen Spielraum aber bot dem Ehrgeiz Cyrills erst seine Bekanntschaft mit der Lehre des Nestorius von Konstantinopel (s. d. A.). Begierig auch den dogmatischen Primat seiner großen Vorgänger zu erneuern, trug er kein Bedenken, sich die Gunst Roms zu erbitten (Mansi IV, 1012ff.), dessen Verdammung der häretischen Doktrinen er, schon vor der Versammlung zu Ephesus (431), durchzuführen beauftragt wurde (a. a. O. IV, 1020, Evag. 1, 4). Auf dem Konzil kamen die von der konservativen Kirche Aegyptens approbierten, als treue Fortsetzung nicänischer Grundsätze verehrten Dogmen zum Siege. Allein eben daraus entwickelten die Nachfolger Cyrills jene verhängnisvolle Lehre, welche den Sturz ihrer Macht herbeizuführen bestimmt war. Zum koptischen Konzilsbericht (Miss. franç. VIII) s. Bolotov in Christ. Tschtenija 1892, 63ff., der den Text auf zum Teil zeitgenössische, bezw. verlorene, aber auch großenteils apokryphische Quellen zurückführen will. Zu Ephesus

stand dem Cyrill ein leidenschaftlich ergebener Gefährte zur Seite, der schon bei Lebzeiten als Prophet und Wunderthäter berühmte Archimandrit des sa'idischen Klosters zu Atrib (Athribis), Schenute (Sinuthius), der als origineller Redner und Schriftsteller in der koptischen Litteratur einzig dasteht. (Die Geschichtlichkeit seiner Reise bestätigen einige seiner Reden u. Briefe, s. Zoega, S. 459, Brit. Mus. or. 3581 A. 36).

Dem Cyrill an Ehrgeiz und Herrschsucht ebenbürtig, entbehrte Dioskorus (444–451) den nötigen diplomatischen Takt, um die erstrebte hierarchische Suprematie über den Orient zu verwirklichen. Indeß, von einer Hofpartei begünstigt, gelang es ihm zunächst die Angelegenheiten der antiochenischen Provinz zu lenken (s. Bd 5, 639), dann gab 449 zu Ephesus die sog. „Räubersynode", wo der Einfluß des Alexandriners überwog, dem Häresiarchen Eutyches wieder Recht, trotzdem seine (Cyrillisch-) monophysitischen Ansichten kurz vorher zu Rom und Konstantinopel verdammt worden waren (Leo, Ep. dogm., vgl. d. A. Eutyches). Dazu kamen mehrere antiochenische („nestorische") Verurteilungen, darunter selbst die des konstantinopolitanischen Patriarchen, und als Ergebnis für Dioskor, eine kurze Frist unbestrittenen Übergewichts. Dem machte aber der Tod des Theodosius' II. (450) plötzlich ein Ende. Bei Pulcheria und Marcianus machte sich der Einfluß Roms wieder geltend; auf der von ihnen nach Chalkedon 451 berufenen ökumenischen Synode mußte der Alexandriner ohne die gewohnte Schaar gehorsamer Bischöfe erscheinen — nur 17 werden genannt (Mansi VI, 571, vgl. Krüger, Monoph. Str. 65, dazu die koptische Erzählung, Zoega Nr. CLXV). Man war zu Konstantinopel entschlossen, den Stolz der Aegypter nun einmal definitiv zu brechen; auf Antrieb Leos also wurde Dioskor in den Kirchenbann gethan und zum Exil verurteilt.

Mit dem 4. Konzil erreichen wir den Wendepunkt der ägyptischen Kirchengeschichte. Bei jeder früheren Streitigkeit hatte sich der alexandrinische Bischof auf der Seite triumphierender Orthodoxie befunden; diesmal aber, vom nationalen Fanatismus angetrieben, sich nicht mehr auf eine aufgeklärte Theologie stützend, stand er, unter der Wirkung der äußeren politischen Umstände, statt als Sieger, als Besiegter da. Anstatt seine Glaubensregel der Welt auflegen zu dürfen, mußte er die verhaßte Formel Roms zur offiziellen gestempelt und den freilich nicht gar enthusiastischen Provinzen aufgezwungen, dagegen den Glauben des Athanasius und Cyrill, wie er ihn verstand, für schismatisch erklärt sehen. Die „Récits de Dioscore", nur koptisch vorhanden, werden von Amélineau, Bolotov, Krüger für apokryphisch gehalten; vgl. auch Krall, Mt. Rainer 4, 63. Die von Nau, Journ. As. 1903, herausg. syrische (koptische) Gesch. Dioskors mag die Grundlage der Récits bilden.) Von den Völkern, denen das Chalkedonense aufgezwungen wurde, sträubte sich keines dagegen heftiger als das ägyptische; das hatten seine Bischöfe schon während des Konzils vorausgesehen (Mansi VII, 52 ff.). So wurde die von den Synodikern und Großen bewirkte Einsetzung ihrer Kreatur Proterius (Liberat. XIV) an Stelle Dioskors, sofort zu Alexandrien das Zeichen blutigen Aufruhrs und, bei minder entschiedener Unterstützung vom Hofe (Leo des Marcianus Nachfolger, 457), folgte bald des Eindringlings Mord. Darauf setzte die große Mehrzahl der Alexandriner, wenn auch unter Zustimmung nur weniger Bischöfe (Evag. 2, 8, Mansi VII, 527), den schon als Parteiführer bekannten Priester, Timotheus Aelurus (Gesta de nom. Acac. § 4) auf den bischöflichen Stuhl. Allein dies konnten sich die siegreichen Chalkedonier nicht gefallen lassen; Aelurus wurde vertrieben, doch nicht ehe es ihm gelungen war, seine Anhänger in zahlreiche Sprengel einzuführen (Mansi a. a. O.). Kurz dauernden Ausgleich vertritt Timotheus Salofaciolus (460) auch der „königliche" (= später „melkitisch") genannt, (vgl. PSBA. XXIV, 81), bis der Aufstand des Basiliscus das Schwergewicht wieder auf die monophysitische Seite ziehend, die Zurückberufung des unversöhnlichen Aelurus herbeiführt (475), der nun gleich heftig gegen Eutychianer (Zachar. IV, 12, V, 4) und „Nestorianer" (= Chalkedonier) donnert. Beruhigung erzielte wieder, im Sinne des Henotikon Zenos, Petrus Mongus (477), dessen Communio auch von den meisten „königlichen" Bischöfen angenommen wurde (Evag. 3, 13, Zach. V, 7. Über den wohl gefälschten Briefwechsel Peters mit Acacius, s. Amélineau, Miss. franç. IV, XXXI ff.). Solch eine gemilderte Haltung nahm aber eine Anzahl der Mönche übel; unter Führung von zwei Bischöfen trennten sie sich zu einer neuen Partei (ἀκέφαλοι, Zach. VI, 1, Ren. 123. Auswanderung akeph. Mönche nach Syrien, ? Sachau, Verz. d. Syr. Hss. 586). Noch unter Anastasius, dessen Politik den Mehrheitskandidaten stets bevorzugte (Evag. 3, 30), folgen sich auf dem alexandrinischen Stuhl eine Reihe Monophysiten. Die Rückkehr des Hofs zur Orthodoxie, d. h. der Verzicht auf die Henotikonpolitik (Justin und Justinian), führte viele Verbannte nach Ägypten, darunter (518) einen der verehrtesten Vorkämpfer des Monophysitismus, den Patriarchen von Antiochien, Severus (Pseudozachar. VIII, 5,

Evag. 4, 4, Wüstenfelds Synax., S. 54). Jetzt wurde Alexandrien, wo die Monophysiten nunmehr zu unbestreitbarem Übergewicht gelangt waren (Walch, Ketzerhist. 7, 120), von den dogmatischen Zänkereien der von Severus geleiteten Moderaten und der extremen Anhänger eines zweiten Verbannten, Julians v. Halikarnaß, zerrissen. Die Lehre des letzteren verbreitete sich zeitweilig auch in den nitrischen Klöstern (Ren. 132). So mußte die monophysitische Gemeinde abermals eine Spaltung erleiden, um in den folgenden Jahren zu zahlreichen, minder bedeutenden Sekten weiter zersplittert zu werden (s. d. A. Monophysiten und Timotheus v. Konstantinopel, MSG 86), deren einige sich noch bis ins 8. Jahrh. hielten (Ren. 194, 195). Unter den Parteiführern tritt namentlich der Severianer Theodosius, der gleichzeitig mit Gaianus, einem julianistischen Nebenbuhler, 536 zum Patriarchen erwählt wurde, hervor. Von Justinian 540 verbannt, von Theodora aber begünstigt, wußte er seine Propaganda ungestört fortzutreiben; er mag ja der geistige Urheber der unifizierenden Mission des Jakobus Baradäus gewesen sein (vgl. Kleyn, Jac. Barad. 72). Während der nächsten 100 Jahre erweisen sich seine Nachfolger so wie die julianistischen (gaianistischen) Rivalen, bald als unbedeutende, bald als unwürdige Persönlichkeiten. Gelegentlich wurde seitens der Regierung ein Ausgleich versucht: so mit dem orthodoxen Paul, 541 (vgl. Theophanes, an. 533). Manchmal aber bedurfte man militärischer Gewalt, um den „königlichen" Kandidaten einzusetzen oder zu beschützen (Pseudozachar. X, 1, Eutych. 1069). Alle Unionsbestrebungen Justinians waren schließlich umsonst gewesen; kaiserliche Einmischung, sei es durch Gespräche (s. Zoega, Nr. CCLXXV) oder durch Gewalt und Vertreibung (s. Miss. franç. IV, 511, 742), hatten nur dazu gedient, die Zerspaltung zu erweitern. Der kaiserlichen Sekte hing nur die Beamtenklasse der größeren Städte an. Sie war wenig zahlreich, aber wohlhabend (s. Leontius, Leben des hl. Joh. des Barmherz.), und es gelang ihr, die monophysitischen Patriarchen von der Hauptstadt auszuschließen und zu zwingen, in den nitrischen Klöstern eine Zeit lang Zuflucht zu suchen (Ren. 143, Eutych. 1069). Von ihnen seien erwähnt: Petrus (575), „Hersteller der Kirche" (Miss. franç. I, 40), der gleich Jac. Baradäus, eine große Anzahl Bischöfe geweiht (Joh. Ephes. IV, 12), und Damianus (578), der eine bedeutende Stellung beim tritheistischen Streit einnahm (s. d. A.) und eine 20jährige Trennung von der Schwesterkirche Antiochiens erlebte.

Mit Justinian nimmt in Ägypten das Heidentum definitiv sein Ende (s. V. Schultze 2, 226ff.). Den Verordnungen des Theodosius, dem frommen Eifer des Theophilus und Cyrill zum Trotz, hielt sich in entlegenen Gegenden noch immer der alte Dienst. Unterdrückt wurde aber jetzt der Ammonkultus in der Oasis, sowie der auf der Insel Philae zu politischen Zwecken lange geduldete der Isis (Letronne, Oeuvres chois. I. 1, 55. Doch scheint es, als hätte auch das Christentum, wenigstens seit Theodos. II., daneben existiert; s. Wilcken, Ar. f. Papyrusf. 1, 396), während die zähen Reste des Heidentums bei Kanopus (s. ROC 1899, 350ff.), woselbst schon Cyrill das Orakel in ein wunderthätiges Märtyrerheiligtum — doch, wie es scheint, vergebens — umgewandelt (MSG 87, 3693), dem Eifer des verbannten Severus weichen mußten. Auch auf dem Missionsgebiete zeigt sich die ägyptische Kirche zu dieser Zeit thätig. Das von den Missionaren des Patriarchen Theodosius und der Theodora verkündete Christentum nahmen die Könige der Nobadae (Nubier) ca. 548 und 569 an (Joh. Ephes. 4, 5); späterhin trug die nämliche Gesandtschaft den Glauben auch den weiter südlich wohnenden Aloden zu (Duchesne, Egl. séparées 290ff.). Mönche („die 9 Heiligen") wanderten, dem Wunsche des Königs entsprechend, ca. 480 nach Äthiopien aus (ob aus Ägypten scheint aber zweifelhaft), um dort das Christentum aufs neue zu beleben. Ferner schickte 525 der Patriarch Timotheus den Gläubigen in Himjar einen Bischof (s. Fell in ZdmG 35. 68, 74).

Der zwischen Justinian und Heraklius liegende Zeitraum hat nur eine religionsgeschichtliche Erscheinung von Bedeutung aufzuweisen: das Emporkommen der monotheletischen Häresie, wodurch das Interesse an den monophysitischen Streitfragen überholt worden zu sein scheint. Zu Alexandrien wurde sie hervorragend durch Cyrus, den von Heraklius 630 als kaiserlicher Patriarch und Statthalter zugleich — wie es seit etwa 100 Jahren gewöhnlich — hingeschickten kolchischen Bischof, vertreten. Diesem gelang es, vorübergehend eine Vereinigung mit den Monophysiten zu stande zu bringen (seine *πληροφορία*, Mansi XI, 564). Allein die jede Diskussion untersagende Politik des Kaisers mißlang (s. hier u. zum Folgenden jetzt die grundlegenden Untersuchungen A. J. Butlers, Arab Conquest of Eg. 1902; ferner F. M. E. Pereira, Vida do Abba Samuel und Journ. As. 1888, 363ff.), wenngleich die von Cyrus veranstalteten Verfolgungen nicht wenige Abfälle zur chalkedonischen Partei veranlaßt haben mögen (Ren. 161). Inzwischen hatte das Land 11 Jahre

unter persischer Grausamkeit zu leiden gehabt (616—627, Butler, a. a. O., 498). Zahllose Klöster und Kirchen wurden zerstört (Ren. 154, 173), die Christen bis weit den Nil hinauf verfolgt (s. das Leben des Pesynthius, Bisch. v. Koptos, Zoega S. 41, Mém. Instit. ég. II). Nach ihrer Vertreibung zog sich der monophysitische Patriarch Benjamin 5 nach Oberägypten — stets dem Asyl seiner Sekte — zurück, um erst 13 Jahre später, auf Einladung der damals schon zu festem Besitz gelangten Muslimen wieder zu erscheinen (644).

Und in der That waren die Eroberer den Kopten zu keinem geringen Dank verpflichtet; denn wenn auch die Übergabe selbst von Cyrus, der koptischen Überlieferung als 10 „der Mukaukis" bekannt (s. A. J. Butler in PSBA XXIII, 275), vermittelt war, so hatte doch das monophysitische Volk, in seinem Haß gegen die Byzantiner, d. h. die Melkiten, durch seine Haltung die Sache der Muslimen nur gefördert (Butler will sie sogar von einer Hinneigung zu den Arabern ganz freisprechen). Allein welche Hoffnungen auch die Kopten auf den Herrscherwechsel gesetzt hatten, so ließ die Enttäuschung nicht lange auf sich 15 warten. Des Propheten Ermahnungen eingedenk, (vgl. Abû Sâlih, 28 b), hatte sie der Sieger, ʿAmru, zwar unter seine Obhut (seine Schutzschrift Ren. 163, Butler 440) genommen. Bald fing aber der schwerlastende Steuerdruck an, zahlreiche Abfälle zum Islam zu verursachen. Denn während die nicht ganz unbegründeten Gerüchte von den bei den Ägyptern aufgehäuften Reichtümern die Habgier einer Reihe von Statthaltern bezw. Finanzministern 20 erregten, kam die früher von den Christen geleistete Hülfe im Eifer für den Islam leicht in Vergessenheit. Die Kirchengeschichte Ägyptens seit der arabischen Eroberung, soweit uns wenigstens zugänglich, ist nichts als eine leere Aufzählung von Bedrückungen und Erpressungen, deren Intensivität je nach politischer Zweckmäßigkeit oder der Laune der verschiedenen Chalifen bezw. deren Stellvertreter wechselt. Volksgeschichte und Kirchengeschichte 25 sind kaum mehr auseinander zu halten; für beide sind wir auf die Kompilation des Severus und seiner Kontinuatoren, dazu für einen kürzeren Zeitraum auf Eutychius, angewiesen; von den mohammedanischen Schriftstellern, mit Ausnahme des Makrizî, werden christliche Dinge kaum berücksichtigt. Die Verfolgungen nahmen unter ʿAbd el-ʿAzîz (seit 685) ihren Anfang. Bald (704) hatten die Mönche durch Verhängung von Geldstrafen, 30 selbst durch Brandmarkung zu leiden. Die Erpressungen hatten mehrere Empörungen zur Folge (z. B. der Buschmuriten im O. Delta ca. 750); sogar der christliche König Nubiens soll einen Rachezug gegen die Muslimen ausgerüstet haben (Quatremère, Mémoires 2, 56, Ren. 221). Die Wahl zwischen Abfall und Verbannung mußte natürlich die Zahl der Abgefallenen beständig vermehren. Aber auch das gemeinsame Leiden führte nicht zur 35 Einigung der Sekten; insbesondere sträubte sich die strenge Geistlichkeit Oberägyptens gegen jegliche Versöhnung mit den Melkiten (Ren. 216). Die Ersetzung der Omaijaden- durch Abbasidenchalifen (750) brachte für die Lage der Kirche wenig Aenderung. Vielversprechenden Zusagen folgten bald erneute Bedrückungen; darauf folgerichtig neue Empörungen und Abfälle. Nach dem letzten Aufstande (831, Eutych. 1132) begannen die Araberge-40 schlechter sich systematisch durch das Land zu verbreiten; darum, sagt Makrizî (ed. Wüstenf. 59), konnte der Haß der Kopten nicht mehr offen zu den Waffen greifen. Durch die eingehenden Vorschriften des christenhassenden Mutawekkil wurde ihnen Kleidung u. s. w. bis aufs einzelnste vorgeschrieben (ca. 849), ihre Kirchen niedergerissen, ja der gewohnte Gottesdienst selbst untersagt (Ren. 297). Mit dem Emporkommen des türkischen Einflusses 45 am Chalifenhofe trat für die Christen — in berechnetem Gegensatz zur tyrannischen Haltung früherer Regierungen — auf kurze Zeit eine Besserung der Lage ein; den Monophysiten versprach man eine gewisse Sicherheit ihres Besitzes; die Mönche konnten sich sogar einer vorübergehenden Steuerfreiheit erfreuen (ca. 862, Ren. 314). Über die innerkirchliche Lage dieser Periode besitzen wir nur recht dürftige Nachrichten. Dieser oder jener Patriarch 50 mag bei der Bekehrung der noch vorhandenen Häretiker — Barsanufianer, Quartodezimaner (?), vielleicht auch einiger Melkiten; nur die sich noch Meletianer nennenden widerstrebten derselben (Ren. 248, 302, 308) — Erfolg gehabt haben; andererseits wurde einer von ihnen (Sinuthius, gest. 859) von den strengen Konservativen Oberägyptens (s. oben) selbst der Heterodoxie angeklagt. Die Simonie, von jetzt an der ständige Makel der Kirche 55 Ägyptens, kam schon vielfach vor (vgl. Dion. Tell-Mahr., gest. 845, bei Bar Hebr., Chron. Eccles. 375 ff.); dazu lesen wir nicht selten von schweren Geldsummen, die dem Statthalter, der sich jetzt bei allen Beförderungssachen einflußreich einmischte, angeboten bezw. von ihm verlangt wurden. Überhaupt war die kirchliche Disziplin sehr erschlafft; dies bezeugen die herrschenden Ansichten von Buße, Kirchenbann u. a. (vgl. Neale II, 166). 60 Der politische Wechsel im 9. u. 10. Jahrhundert — Emporkommen und Sturz der Tulun-

iden und ihrer Nachfolger — hatte auf die Lage der Christen wenig Einfluß; nur fangen die Patriarchen nunmehr an, bei wiederholten Erpressungen, Geldabgaben von der gesamten Glaubensgemeinde zu fordern und die Simonie auf sämtliche Ordinationen auszudehnen (Ren. 330, jetzt bekommt χειροτονία eben die Bedeutung „Weihegeld“, Ren. 373, Abû Sâlih f. 31 a, Anm.), bis es dem Patriarchen Ephrem, einem geborenen Syrer (975) gelang, hier und sonst eine kurzdauernde Reform einzuführen. Unter den ersten Fatimiden (seit 969) konnten die Christen verhältnismäßig unbehelligt leben; viele waren sogar im Besitz bedeutender Amtsstellungen. Allein mit dem fanatischen Al-Hâkim (996) wurde all die frühere Grausamkeit erneuert, ja gesteigert. Während etwa 15 Jahre war die Kirche einer Verfolgung ausgesetzt, deren sie traditionell als der allerschwersten zu gedenken pflegt; sie führte, wie gewöhnlich, zu zahlreichen Abfällen zum Islam. Im ganzen Land wurden die Kirchen zerstört, der Gottesdienst untersagt, die Kleiderordnung aufs neue eingeschärft (Ibn Challikan ed. Wüstenf., IX, 11, Makrîzî a. a. O., 64). Trotzdem wimmelten die Diwâns immer noch von den unentbehrlichen koptischen Schreibern; ja selbst den Wezierat sehen wir bisweilen von einem Christen verwaltet. In der That dienten gerade die Habgier und der Übermut der christlichen Beamten als Vorwand zu jener Verfolgungswut. Plötzlich, aus nicht mehr zu erkennenden Gründen, hört die Verfolgung auf (1020); den Bedrückten bietet die Verwaltung ihren Schutz an (Ren. 395). Während der ersten Hälfte der 58 jährigen Regierung Al-Mustansirs (1036) dauert der Ruhestand fort; nachher aber geben türkische Aufstände und die Schwäche der Regierung zu neuen Gewaltthaten Anlaß (Abû Sâlih 90 b, Ren. 443). Allein an dem traurigen Zustand der Kirche ist nicht ausschließlich die äußere Tyrannei Schuld gewesen. Patriarchen und Geistlichkeit zumal waren moralisch auf ein sehr niedriges Niveau herabgesunken. Unter dem Vorwand muslimischer Forderungen, waren die Inhaber des apostolischen Stuhls nur damit beschäftigt, sei es durch die jetzt zur festen Gewohnheit gewordene Simonie oder durch ungerechte Aneignung bischöflicher bezw. klösterlicher Einkünfte (Ren. 432, 456, 472), Geld aufzuhäufen. Wiederholt lesen wir von Zwiespalt, Neid und Verbrechen, die dadurch verursacht waren; jedes disziplinarische Einschreiten aber drohte die Bestraften in die Arme der melkitischen Nebenbuhler zu treiben (Ren. 425). Kaum daß dann und wann ein ungewöhnlich tugendhafter Patriarch, wie Cyrill (1078) oder Gabriel (1131), auf gewisse Mißbräuche verzichtet, oder daß die verzweifelte Geistlichkeit den noch nicht offiziell erwählten Patriarchen durch vorherige Verpflichtungen zu binden versucht. Während der gerechten Verwaltung der armenischen Weziere (1074—1137) hören wir wohl deshalb seltener von Simonie, weil jetzt der Steuerdruck einigermaßen erleichtert wurde. Diese mächtigen Minister christlicher Abstammung konnten ja auch den Kopten einige Sympathie entgegenbringen; selbst der Chalif zeigte sich bisweilen wohlwollend (Abû Sâlih 61 b). Aber bei den Muslimen wurde jede Begünstigung der Christen ungeduldig ertragen und sie führte stets zu Rückschlägen, wodurch die Christen wieder aus ihren ergiebigen Stellen vertrieben wurden.

Die Unruhe und Verwirrung beim Untergang des Fatimidenhauses brachten wieder Bedrückungen der Kopten mit sich (Ren. 540); dagegen kehrten mit Saladin (1169) Milde und Gerechtigkeit zurück. Lehrverschiedenheiten sind in dieser Zeit des Verfalls selten wahrzunehmen (ein „Unitarianer“, Abû Sâlih 56 a); doch legt noch unter der Regierung Saladins das Schisma des Markus ibn Kanbar (ca. 1174—1208, Abû Sâlih 9 a, 51 b), der eine disziplinarische Reform (Buße, Absolution) erstrebte, für eine gewisse Lebenskraft der Kirche Zeugnis ab. Die Patriarchalpartei, der er nicht ohne Grund als melkitisch gesinnt verdächtig war, bekämpfte ihn aufs Entschiedenste; dagegen zeigt die beträchtliche Zahl seiner Anhänger, daß die Teilnahme für seine Bestrebungen weitverbreitet war. Durch relative Milde zeichnet sich auch die übrige Aijubitenherrschaft aus, wenn auch die Kreuzzüge gelegentlich Erpressungen veranlassen und der dadurch aufgereizte Haß der Muslimen noch immer Opfer forderte, z. B. Martyrium des Johannes von Phanidjoit, 1209 (s. Journ. As., 8. Sér. IX, 113). Besonders gut ging es den Kopten unter dem rechtliebenden Al-Kâmil (1218—1238); jedoch schien es, als sollte die äußere Ruhe lediglich zur Fortsetzung innerer Zwistigkeit und der kirchlichen Mißwirtschaft ausgenützt werden. Während einer 20 jährigen Stuhlvakanz wetteiferten mehrere Nebenbuhler im Versuche sich die Gunst des Chalifen zu erkaufen, bis dies dem David ibn Laklak, einem völlig skrupellosen Mönch, gelang; er wurde 1235, als Cyrill III., zum Patriarchen geweiht. Unter ihm erreichten die Bestechung, der Verkauf von Kirchenämtern u. s. w. eine nie dagewesene Höhe; es nützte auch nichts, daß seine aufs äußerste aufgebrachte Gemeinde ihn zur Annahme einer Anzahl die Kirchenzucht betreffender Maß-

regeln (Ren. 583, 589) nötigte; denn der schlaue Patriarch wußte ihre Durchführung zu hintertreiben. Sein Ehrgeiz scheint sich, trotz der Rechte seines antiochenischen Kollegen, auch über Palästina erstreckt zu haben (Einsetzung eines Metropoliten in Jerusalem).

Mit dem Tode Cyrills (1243) schließt die Fortsetzung der Severusschen Patriarchengeschichte. Einen späteren Berichterstatter hat die Kirche Ägyptens nicht gefunden; deshalb ist das Material zur Geschichte von jetzt an im höchsten Grade dürftig und zerstückelt. Nach wie vor ist gelegentlich die Rede von Ausbrüchen des Fanatismus, die natürlich der Frechheit und dem Übermut der Christen zugeschrieben wurden. Am verhängnisvollsten waren die Jahre 1264, 1300 und 1321, in denen Makrîzî (ed. Wüstenf. 121), dessen Geschichte ebenfalls hier ihren Schluß findet, von einer vollständigen Vernichtung der Kirchen, bis Aswân hin, berichtet (s. Quatremère, Mémoires II, 226 ff.). Im Synaxar (z. B. das Exemplar in S. E. Assemanis Florentinerkatalog 164 ff., vgl. dazu die Pariser arab. Hs., Nr. 132) sind mehrere Märtyrer d. J. 1380, 1383, aus der Zeit der Mamlukenstreitigkeiten, verzeichnet; auch fehlte es gewiß damals nicht an Abfällen vom Glauben. Von den inneren Angelegenheiten der Kirche erfahren wir nichts, bis wir auf dem Florentiner Konzil (1440) von einem angeblichen Unionsantrag seitens des koptischen Patriarchen hören (sein Brief bei Labbé-Cossart, ed. 1672, Bd XIII, 1201; vgl. J. S. Assemani bei Mai, Nov. Coll. V, 175). Allein, daß der Verzicht auf die kirchliche Selbstständigkeit dem Sinne des Koptenvolkes entsprochen habe, muß als höchst unwahrscheinlich gelten; daß dem thatsächlich so war, bestätigen eben die gleich erfolglosen Versuche Roms im 16.—18. Jahrh., sich der ägyptischen Kirche zu bemächtigen (vgl. Assemani, a. a. O., Ren. 611). Die Eroberung durch die Türken (1517) bedeutete einfach einen Tyrannenwechsel; während ihrer Herrschaft hört man von den Kopten und ihrer Kirche nichts mehr. Nicht einmal der damals hervorragendste unter den Melkiten, der Patriarch, Cyrill Lukaris (1602—1621, s. d. A. Bd XI S. 682), hatte für die gegnerische Sekte Verständnis (vgl. seine Briefe, ed. J. Aymon, 156 u. ö.). Bis auf die Ankunft der Franzosen (1798) müssen wir uns mit zufälligen Erwähnungen von Erpressungen oder sonstigen Grausamkeiten begnügen. Auch die dreijährige Besetzung des Landes durch eine europäische Großmacht blieb für die Kopten ohne Folgen, wenn sie auch ihr seit vielen Jahren einziges militärisches Talent, in der Person Jakûbs „el-Gindî" (Al-Gabbartî, Merveilles VI, 306), hervorgerufen hatte. An Stelle der Franzosen trat 1805 der Gründer des jetzigen Chedivenhauses, Mohammed ʿAli, welcher sämtlichen Konfessionen gleiche Freiheit gewährte. Bald begannen nun unter den Kopten ausländische Missionsunternehmungen (römische, anglikanische, presbyterianische) ihre Arbeit. Dadurch angeregt, zeigte sich auch die Nationalkirche um Verbesserung und Fortschritt besorgt. Der bedeutendste Führer dieser Bewegung war der Patriarch Cyrill IV. (1854), der besonders auf die Hebung des Unterrichtswesens bedacht war. Durch seinen Tod erlitt die Fortschrittspartei einen schweren Schlag; es folgte der zu erwartende Rückgang. Immerhin erreichten die Reformer, trotz großen Widerstandes, daß von der Staatsgewalt eine selbstständige, aus Laien und Klerikern gebildete Synode, behufs der Kontrolle der Amtsführung der Patriarchen, eingerichtet wurde (1873, s. Contemp. Rev. LXXI, 740). Dem jetzigen Patriarchen, Cyrill V., wurde bei seiner Wahl die Zusage, sich von diesem Konzil beraten zu lassen, abgenommen (1875). Indessen wußte er sein widerwilliges Versprechen unausgeführt zu lassen, und nach wie vor finden die unermüdlichen Bestrebungen der Fortgeschrittenen (ihr Zentrum, die Tawfîk-Gesellschaft), bei der Patriarchal- bezw. Mönchspartei nur Hindernisse. An die Stelle des erwähnten Konzils ist ein Komité von vier Mitgliedern getreten. Vor kurzem ist die 1895 vom Patriarchen gegründete Klerikerschule zu Kairo, dank ihren Anstrengungen, unter kompetente Leitung gebracht worden und davon darf man, bei einer noch immer sehr unter geistlichem Einfluß stehenden Gemeinde, nicht wenig für die Zukunft hoffen. Ferner sind auch für Mönche zwei Seminare vor kurzem eingerichtet worden. Doch wird es wohl lange dauern, ehe die Kopten im Unterrichtswesen ihren latinisierenden Gegnern gleichkommen. (Über neuere angebliche Erfolge der Lateiner im Proselytiren, s. Bessarione III, 217, auch verschiedene Berichte der Freiburger „Katholischen Missionen". Kontrollierende Nachrichten von nichtkatholischer Seite scheinen zu fehlen). Seit der Wiedereroberung des Sudans ist die koptische Kirche auch um die Wiederherstellung der dortigen, von den Mahdisten vernichteten, Töchtergemeinden bestrebt. Freilich hatten jene Christen mit den christlichen Unterthanen der früher dort herrschenden Nubierkönige nichts gemein; letztere hatten die Araber schon im 14.—15. Jahrhundert gründlich ausgerottet.

Durch die Statistik ist eine stetige Zunahme der koptischen Bevölkerung seit der Thronbesteigung der gegenwärtigen Dynastie zu konstatieren. Die Gesamtzahl betrug

1820 etwa 100000 (Jowett, Christ. Researches 1824, 114), um 1830, 150000 (Lane, Mod. Egypt.), um 1855, 217000 (Butcher II, 393), um 1870, 250000 (Lüttke). Die Volkszählung von 1897 gab 592374, also etwa 1/16 des Ganzen (Fowler 284, Beth 129). Heute wohnen die Kopten außer in Kairo, am dichtesten im unteren Sa'îd, so um Siût, Achmîm, Girgeh; dort sind sie in vielen Dörfern überwiegend. Nach Abû Sâlih (22a) zählten die Kopten, d. h. damals beinah die ganze Bevölkerung, z. Z. der arabischen Eroberung, 6 Millionen; schon 100 Jahre später hatte sich diese Zahl um eine Million vermindert (Al-Kindî bei Abû Sâlih, 26b). Das ganze Mittelalter hindurch waren sie gewiß in beständiger, wenn kaum merklicher Abnahme begriffen.

2. Kirchliche Verfassung, kirchliches Recht u. s. w. — Renaudot, De Patr. Alexandr., in seiner Litt. Or. Coll., I, 345ff.; Wansleben, Histoire (s. oben); K. Lübeck, Reichseinteilung u. kirchl. Hierarchie 1901 über frühste Ausdehnung, Patriarchalgewalt u. s. w.; Harnack in SBA 1901, 810, 1186 und Die Mission u. s. w. 448ff.; W. Riedel, Kirchenrechtsquellen d. Patriarchat Alex. 1900; der Nomokanon des Ibn al-'Assâl (13. Jahrh.) nach der äthiop. Version (Fetha Nagast) übersetzt von J. Guidi 1899.

Früh wird der bischöfliche Stuhl Alexandrias, auch die Umgegend der Hauptstadt (Mareotis, χώρα τῆς Ἀλεξανδρείας) seinem Machtbereiche einverleibt haben. Die politisch rivallose Stellung Alexandriens trug dazu bei, dem dortigen Bischofe auch über die an Ägypten angrenzenden Provinzen Einfluß zu verschaffen; so ist er aus dem Hauptstadtsbischofe, dem πάπας (vgl. Harnack, SBA 1900, 990), allmählig zum geistigen Herrscher auch Libyens, der Pentapolis und Nubiens (vgl. Can. Nicaen. 6) geworden. Seine Titulatur in späterer Zeit zählte auf: „Alexandrien, Fustât-Babylon (heute etwa Altkairo), die Nomen Ägyptens, die Thebais, Pentapolis, Äthiopien, Axum, Nubien, Makuria und die oberen Landschaften" (Ren., Litt. Or. I, 350). Da aber jene Länder nacheinander dem Christentum verloren gingen, beschränkte sich seine Machtsphäre wieder auf Ägypten und Äthiopien.

Es hat den Anschein, daß die alexandrinischen Bischöfe der frühesten Periode von zwölf alexandrinischen Presbytern ernannt wurden, — bis auf Heraklas, sagt Hieronymus; bis Alexander, nach Eutychius; auch von Severus von Antiochien wird die Ueberlieferung bestätigt (s. E. W. Brooks, JthSt. 1901, 612, dazu E. C. Butler, Lausiac Hist. I, 213), wenn auch von Origenes unerwähnt (s. Gore, JthSt. 1902, 278). Später jedenfalls geschah die Wahl durch Bischöfe, Geistliche und das Volk Alexandriens, (nachher abwechselnd, Alexandriens oder Kairos), wobei man sich manchmal nach dem Wunsche des verstorbenen Bischofs richtete. Bald machte sich auch der Einfluß des Kaisers fühlbar (vgl. Evag. 3, 12); unter arabischer Herrschaft wurde die Zustimmung der muslimischen Obrigkeit geradezu unerläßlich. Bei Uneinigkeit mußte das Loos entscheiden (seit dem 8. Jahrh., Ren. 241). Die asketischen Erfordernisse des Amtes waren so streng, daß man geeignete Kandidaten am leichtesten in den Klöstern suchte, was schließlich auch zur Regel wurde. Die Mehrzahl der mittelalterlichen Patriarchen gehörten den nitrischen Klöstern an; doch konnten sie auch anderswoher kommen — heutzutage entweder aus Nitria, den Antonius- bezw. Paulusklöstern in der östlichen Wüste, oder aus dem Muharak-Kloster in Oberägypten. Seit der Zeit des Christodulus (gest. 1077) hat der Patriarch in Kairo, dem neuen Regierungszentrum, statt in Alexandrien, seinen Wohnsitz.

Die Frage, ob und wann es zwischen dem Bischof Alexandriens und den Provinzialbischöfen Metropoliten gegeben, wird noch umstritten (s. Lübeck 119, Harnack SBA 1186). Der 4. nicänische Kanon setzt sie jedenfalls schon voraus; auch scheint der Bischof von Lykopolis (Meletius) einen derartigen Rang gehabt zu haben (Epiph., Här. 69, 3). Einen Metropoliten gab es, z. B. des Theophilus, für die Pentapolis; dem Dioskorus werden sogar zehn solche zugeschrieben (Mansi VI, 588, aber vgl. Gelzer in JprTh 12, 573). In nachchalkedonischer Zeit (6. Jahrh.) scheint ein solcher Ehrenrang am monophysitischen Bistum von Nikiu zu haften (s. Zoega 283), während ein Text angeblich aus gleicher Epoche den Metropoliten von Antinoe erwähnt (Paris, Ms. copte 129 16, 76). Unter den Arabern wurde der Stuhl von Damietta zu diesem Rang erhoben, doch wie es scheint, ohne dabei besondere Rechte beanspruchen zu dürfen.

Außeralexandrinischen Bischofssitzen begegnen wir erst unter Demetrius und Heraklas; dieser soll, nach späterer Sage, ihre Zahl bis zu 23 vermehrt haben (Eutych. 982); nach noch nicht einem Jahrhundert betrug sie schon etwa 100 (Sokr. 1, 6; vgl. Athanas., Ad Afr. 10). Die Mehrzahl der in den freilich unvollständigen ältesten Listen erwähnten Bistümer — die der nicänischen Unterschriften, des Breviars Meletius' — hatten in den alten Nomenhauptstädten auch ihre Mittelpunkte (ähnliche Listen späterer Synoden,

s. Byzant. Z. 2, 24). Wahrscheinlich vollständig ist, für eine spätere Zeit, das Verzeichnis von etwa 85 Sprengeln, welches aus nur ganz modernen Hss. bekannt ist (Amélineau, Géogr. 571 ff., dazu Daressy in Rev. Arch. 1894 II, 196). Dort sind ferner 17 vielleicht als Bistümer zu fassende nubische Ortsnamen erhalten (s. Vansleb, Hist. 29); einige ältere Erwähnungen solcher kommen auf Inschriften und Civilurkunden vor. Über nubisches Christentum überhaupt, vgl. außer Quatremère, Mém. Bd 2, und Duchesne, Eglises séparées 290 ff., auch Abû Ṣâliḥ 94 a ff.; The Athenaeum 1894 I, 219 u. s. w.; The Academy 1894 I, 132 u. s. w.; Krall in Wien. Denkschr. XLVI und WZKM XIV, 233; Crum im Recueil de Trav. 21, 223; Berliner Museum, Ausf. Verzeichnis 1899, 412; den betr. Abschnitt im Bädekers Ägypten[5]; auch das großangelegte Werk von Rosov Christiankaija Nubija, Kiev 1890. Am Ende des 12. Jahrhunderts soll es mindestens 60 Bischöfe in Aegypten gegeben haben (Abû Ṣâliḥ 12 b); schon im 10. Jahrhundert hatte das Unglück dazu genötigt, die ärmlicheren Sprengel zusammenzulegen (Ren. 354). Seither hat ihre Zahl bedeutend abgenommen; im 17. Jahrhundert war das ganze Land unter 17 Bischöfe verteilt (Vansleb 26); später gab es nur 12 (vgl. Neale, Gen. Introd. 117); bis diese 1897, durch Erhebung der vier ersten Klösterhäupter zu Bischöfen (Butcher 2, 429), wieder vermehrt wurden. Wie die Patriarchen werden auch die Bischöfe heute stets der Klostergeistlichkeit entnommen. Der Stuhlwechsel ist ihnen noch streng untersagt, auch zur Patriarchenwürde wird kein Bischof erhoben. Chorbischöfe soll man in Aegypten nicht gekannt haben; doch finden wir sie in einem mittelalterlichen Rechtsbuch erwähnt (ob aus einer ägyptischen Quelle?, Abû 'l-Barakât bei Vansleb, Hist. 43). Die übrige Geistlichkeit, Erzpriester (kummus = *ἡγούμενος*), Priester, Diakon, Vorleser, gehört teils klösterlichem, teils weltlichem Stande an. Früher kannte man auch die niedrigeren Ordensstufen (s. Litt. Or. Coll. I, 30, 100, 122, ferner Brightman in JthSt. I, 254, die Leydener Mss. coptes 135). Einen bestimmten Anteil am Gottesdienst scheint in Oberägypten einst der *διδάσκαλος* (kopt. „Schreiber", „Gelehrte") gehabt zu haben (s. PSBA. XXI, 249; ob ein Rest der alten „Lehrer"? vgl. Harnack, Die Mission 262).

Was das kanonische Recht betrifft, so beruft sich die ägyptische Kirche noch heute auf die pseudoapostolischen Schriften, deren einige uns auch koptisch erhalten sind (s. Lagarde, Aegyptiaca 209 ff., vgl. Bd I, 733), sowie auf die älteren Konzilsakten, ebenfalls z. T. noch koptisch zu lesen (s. JthSt. II, 122). Diese, samt einer Anzahl späterer, teils ägyptischer, teils syrischer Rechtsschriften, wurden im 12.—14. Jahrhundert, sei es als sachlich geordnete Nomokanones (Arbeiten von Ibn Al-ʿAssâl, Michael v. Damietta), sei es der Reihe nach und förmlich ungeändert (Sammlung des Makarius), ins Arabische übersetzt. Miteingeschlossen sind dabei ferner die disziplinarischen Kanones verschiedener Patriarchen vom 11.—13. Jahrhundert. Auch verwarfen die jakobitischen Kanonisten weder die Schriften fremder Sekten, so der Nestorianer oder Melkiten, noch die justinianische Gesetzgebung (sog. Kanones des Epiphanius = Novella VI). Dem Patriarchen und den Bischöfen steht immer noch, in Sachen von Erbschaft, Ehescheidung u. a., die althergebrachte Gerichtsbarkeit zu (vgl. hierzu die Darstellung des Kummus Feltâûs, Al-Ḫilâṣah al-ḳanûnijah fî 'l-aḥwâl al-šaḫṣijah, Kairo 1896).

3. Liturgie, Kultus, Gebäude u. s. w. — Renaudot, Liturg. Orient. Collectio Bd 1, (nach Abdruck 1847 citiert); Brightman, Liturgies E. and W., 1896, LXIII (mit Litteratur- bezw. Hssangaben), 112 ff., 504; Denzinger, Rit. Oriental.; Vansleb, Histoire (s. oben); Hyvernat in RQS 1887—88. Die meisten liturg. Bücher wurden um 1760 von R. Tuki zu Rom und zum Gebrauch der „unierten" Kopten, gedruckt (vgl. L. Stern, Kopt. Gramm. 442, Quatremère, Recherches 91); das echte kopt. Euchologium (s. unten) nach hslichen Quellen, erst zu Kairo 1902; ebenso das Katameros, beide von Labîb besorgt; ebenda, Al-Gauharah an-nafîsah des Ibn Sabbâʿ (= bei Ren., autor scientiae ecclesiast.), ein mittelalt. kirchliches Kompendium, 1902; Al-Luluwah al-bahijah fî 't-tarâtil ar-ruḥijah, Kairo 1896, eine Sammlung Kirchenlieder, mit auf offiziellen Urkunden ruhender kirchl. Statistik; wertvolle mündl. Mitteilungen des H. Markus Bey Simaika in Kairo. A. J. Butler, Ancient Copt. Churches 1884; A. Gayet, L'Art copte 1902 (vgl. Arch. Report des Eg. Expl. Fund, 1901—02, 54); derselbe in Mission franç. Bd 3; Crum im 4. Bd des Catal. générale des Kairener Museums 1902; W. de Bock, Matériaux etc., St. Petersb. 1901.

Die frühesten Nachrichten über die kultischen Gebräuche Alexandriens finden wir bei den Schriftstellern des 3. Jahrhunderts (von Probst, Lit. d. drei ersten Jahrh., und Brightman gesammelt). Darauf würden, falls wir Morins Vorschlag annehmen, die Hippolytuskanones folgen. Einer etwas späteren Zeit mag die sog. ägyptische Kirchenordnung ange-

hören. Aus der Mitte des 4. Jahrhunderts stammt der bis jetzt ältestbekannte eigentlich liturgische Text: das an den Namen Serapions v. Thumis anknüpfende Sakramentar (s. Wobbermin, TU, NF 2, aber dazu Brightman in JthSt. I, 88, 247). Ein alter Kern wenigstens läßt sich in den sog. Kanones des Basilius erkennen (Riedel, K. rechtsquell. 272 ff.). Was den patristischen Werken des 4. Jahrhunderts zu entnehmen ist, darüber s. Probst, Lit. d. 4. Jahrh., 106 und Brightman 504.

Nach dem Bruch vom Jahre 451, fingen die Monophysiten an, sich das vorhandene Material zu recht zu legen; daraus resultierte eine Reihe erst griechisch, dann griechisch-koptisch, schließlich koptisch-arabisch geschriebener Liturgien, zu deren ältesten wohl das neulich von Baumstark (Oriens christ. I, 1) edierte Bruchstück zu rechnen sein wird. Indessen sind darunter nur drei bis auf heute im Gebrauch geblieben: diejenigen, welche die Namen der hl. Basilius, Gregorius Naz. und Cyrill (oder Markus) tragen (Hss. erst aus dem 13. Jahrh.). Auch die äthiopischen Liturgien kommen natürlich hier in Betracht. Bei allen geläufigen Riten ist das Koptisch freilich das der nordischen Mundart; aber auch von den verschollenen, zuletzt in Mittel- und Oberägypten nachweisbaren, ja wohl teilweise dort einheimischen Liturgien sind uns beachtenswerte Reste erhalten (einige Stücke von Giorgi, Frag. Ev. S. Joh., Hyvernat in ROS 1887/88, Krall in Mt Rainer I, 69, u. a., großenteils aber nur noch hslich). Die Unterdrückung solcher Riten geschah im 12. Jahrhundert durch den liturgischen Reformator Gabriel ibn Tureik (Ren., Litt. Or. 1, 154). Dieselben gehören einer Periode bezw. einer Gegend an (Hss. etwa des 7.—12. Jahrh., meist aus dem Kloster Schenutes bei Achmîm), wo das liturgische Idiom noch griechisch, die Volkssprache dagegen koptisch war — daher meist zweisprachlich — und zeigen sich mit den später herrschenden Liturgien vielfach verwandt. Doch entfernen sie sich öfters von diesen, indem sie Spuren wenigstens drei sonst verlorener Anaphoras aufweisen. Von den obengenannten, heute gebräuchlichen Liturgien haben alle drei ihren proanaphoralischen Teil gemeinsam; erst bei der eigentlichen Messe gehen sie auseinander. Gewöhnlich wird die von Basilius, bei Festlichkeiten die von Gregorius, bei den Hauptfasten (doch jetzt äußerst selten) die des Cyrill gelesen. Mancher Satz und Ausdruck, namentlich die Ausrufe des Diakons, sind noch Griechisch, ein guter Teil (Psalmen, Gebete) koptisch, die Lektionen dagegen, mit Ausnahme des Evangeliums, jetzt fast überall arabisch. In den nitrischen Klöstern wurde, wenigstens früher, das Arabische beim Gottesdienst vermieden (Litt. Or. Coll. I, LXXIX). Neben dem Euchologium oder Meßbuch wird auch von manchen anderen liturgischen Büchern Gebrauch gemacht, die sämtlich in ihrer heutigen Gestalt aus muslimischer Zeit stammen (meist bei Tuki, vgl. auch Vansleb 61, Riedel 77); so für die übrigen Sakramente, deren 7, gerade wie bei den Lateinern, angenommen werden (anders Beth, a. a. O. 414), für die 7 kanonischen Stunden (hauptsächlich Psalmen und Lektionen), ferner giebt es besondere Liturgien für Weihnachten und Pascha, das *Κατὰ μέρος* oder Lectionarium (ein griechisch-koptisches, Paris Hs. 129 21, später nur kopt., selten koptisch-arab.), dazu vollständiges Perikopenverzeichnis nach Kairener Gebrauch herausgegeben von Jûsuf Habaschî, Kairo 1894. Von den zahllosen Kirchenliedern sind die Hauptgruppen die der Theotokia (auch Psalmodia), des Antiphonarium („Difnârî") und der Doxologia. Interessante oberägyptische Lieder herausgegeben von Erman in ABA 1897, Möller als Nr. 32 der Berl. kopt. Urkunden (1902, vgl. Äg. Z. 39, 104.), Zoega Nr. 312. Ein musikalisches Schriftsystem besitzen die Kopten nicht; die verschiedenen ihnen geläufigen Töne (*ἦχος*) werden mündlich, meist von blinden Sängern, überliefert (Einiges niedergeschrieben bei Badet, Chants liturg. coptes, Kairo 1900). Von den Homelien und Acta liturgischer Anwendung wird unten die Rede sein. Bei ersteren sind ebenfalls Spuren sehr frühen zweisprachigen Gebrauchs vorhanden (so eine Hs., Or. 3581 A. 92 des Brit. Mus.).

Das Kirchenjahr zählt eine Menge von Festtagen, deren bedeutenderen lange Fasten, zusammen beinahe 7 Monate ausmachend, vorangehen. Darunter sind zu nennen, außer den „großen" Quadragesimalfasten (heute etwa 52 Tage), die Apostelfasten vor Pfingsten, die der Himmelfahrt Mariä und dem Weihnachtsfest vorangehenden, sowie die den Kopten eigentümlichen, nach Heraklius und Ninive benannten (s. Vansleb 74, 76).

Hier müssen wir uns mit einer bloßen Aufzählung einiger der für den koptischen Kultus charakteristischen Züge begnügen. Von den Geistlichen wird häufig kommuniziert; vom Volke dagegen selten, jedoch unter beiderlei Gestalten. Gewöhnlich aber wird ihnen bloß gesegnetes Brot verteilt. Heute wird eine vorhergehende Beichte, wenngleich theoretisch nötig, nicht mehr verlangt. An die Transsubstantiation glauben sie, ebenso an die Wirksamkeit des Gebets für die Verstorbenen, der Heiligenreliquien und der Fürbitte der

Heiligen. Bei der Taufe gebrauchen sie das dreifache Untertauchen, nachdem das Wasser durch Einmischung einiger Tropfen hl. Öls gesegnet worden ist. Häufig, doch nicht mehr immer, lassen sie die Knaben — bisweilen auch die Mädchen — vorher beschneiden. Der Taufe folgt unmittelbar die Firmung. Bei allen Riten wird sehr viel geräuchert. Der Gottesdienst zieht sich oft so ermüdend in die Länge — er fängt meistens gegen sechs Uhr morgens an — daß man sich früher auf Krücken zu stützen genötigt war. Sonn- und Festtagsvigilien brachten sie einst mehrfach in der Kirche selbst zu (Abû Dakn § VII). Von jeher haben Magie und Aberglaube unter den Kopten große Verbreitung gefunden (Hss. des 6.—7. Jahrh. sind erhalten; s. Leydener Mss. coptes 441, ferner Aeg. Z. XXXIII, 43, 133, XXXIV, 85); jetzt, wie früher, wird die Zauberei gern zu Hilfe gerufen (von den Priestern gesegnete Amulette, Gebetsformeln u. s. w.). Noch heute kann man, namentlich in Tûch ṭanbaschâ (W. Delta), an bestimmten Tagen in der Kirche einer feierlichen Teufelsvertreibung beiwohnen (Mitteilung des Herrn Simaika Bey). Über Beziehungen zwischen ägyptischem Christentum und altägyptischer Religion ist viel geschrieben worden (s. besonders Amélineau in Rev. Hist. d. Relig. XIV, XV, auch F. Robinson im Kommentar zu seinen Copt. Apocr. Gospels). Daß die Christen gewisse äußerliche Züge des umliegenden Heidentums, z. B. des sog. Henkelkreuz, für sich beansprucht oder Heidnisches christlich gedeutet (Götzenbild als Heiliger, Orakel als Wunderkirche, vgl. Maspero, Mém. de Myth. I, 226) haben, ist nicht zu leugnen. Allein, bis uns hier eine wissenschaftliche Unterlage gesichert ist, muß jede Schlußfolgerung, aus angeblichen Ähnlichkeiten resp. survivals, ziemlich unbrauchbar bleiben (vgl. Pietschmann, GgA, 1899, 46 ff.). Von den alten Kirchengebäuden Ägyptens ist heutzutage wesentlich nichts übrig. Entweder fielen sie der persischen bezw. arabischen Barbarei zum Opfer oder sie wurden zu Moscheen umgebaut (Abû Ṣâliḥ, passim). Die ältesten scheinen nach den angeblichen Erbauern bezw. Inhabern benannt; so zu Alexandrien die des Theonas (Athanas., Ad Const. 15), des Dionysius (Sozom. 3, 6), des Athanasius (Festbriefenindex, an. 41). Dem Theophilus werden mehrere zugeschrieben (Zoega 51, 104, Eutych. 1026, 1030). Eine Gründung durch Helena wird für eine Gruppe der Kirchen Oberägyptens behauptet (s. Butler I, 365). Auch dort haben wir noch die merkwürdigsten Überreste zu suchen; vor allem zu Philä (s. H. G. Lyons, Report ... on Ph., 1896), Medînet Habu (Photogr. bei Mariette, Voyage II, pl. 53, jetzt weggeräumt), Aḥnâs (s. Naville, Ahnas, 1894), ferner die Klosterkirche zu Bawît (s. Acad. d. Inscr., CR. 1902, 95), Aswân (s. De Morgan, Catal. d. monum., 1894, I, 129), in der Nitrischen Wüste (s. zuletzt Strzygowski in Oriens Christ. I, 356) und den Oasis Al-Chargah (s. de Bock a. a. O. 39). Von diesen befinden sich mehrere mitten in den alten Tempelgebäuden; auch antike Felsengräber haben als Bethäuser gedient (vgl. Le Tombeau de Dega, Miss. franç. I, auch die bemalten Grotten zu Deir Abû Hennîs). Unter den noch im Gebrauch gebliebenen Kirchen zeichnen sich diejenigen Altkairos (Babylon) durch relatives Alter aus; eine, die des hl. Sergius, hat zur Legende des Aufenthalts Jesu in Ägypten Beziehung (s. Makrizî ed. Wüstenf. 120). Solche Kirchen liegen jetzt am häufigsten mitten in einer Masse späterer Gebäude verborgen. Sie sind mehrfach renoviert worden und weisen meist den Basilikatypus, doch mit mehrgewölbtem Dach und hocheingesetzten Fenstern, auf. Innerlich sind sie quer in zwei Hauptteile getrennt: das mit drei Altären versehene, in eine oder mehr Apsiden ausgehende Heiligtum (Heikal), und das der Gemeinde bestimmte Schiff, wo Männer und Frauen gesondert stehen. Anstatt der Seitenkapellen befinden sich auf einem zweiten Stock oft noch andere kleine Kirchen. Heutzutage ist die Gesamtzahl der Kirchen eine freilich sehr reduzierte; 1896 betrug sie etwa 400 (Al-Luluwah 320 ff.). Abû Ṣâliḥ konnte der Stadt Achmîm allein 70, wo es jetzt 6 giebt, Siût 60, wo jetzt 12, verzeichnen, während es zu Ausîm einst 366, zu Taha 360 gegeben haben soll! (a. a. O. 60b, 77a).

4. Mönchtum: — E. C. Butler, Lausiac Hist. (Texts a. Stud. VI) I, 1898; Ladeuze, Etude s. le cénob. pachomien; Amélineau in Mission franç. IV u. Mus. Guimet XVII, XXV (kopt.-arab. Texte); ders., Vie de Schnoudi, Vie de Pisenthius ev. de Keft, vgl. Revillout, Lettres de P., in Rev. égyptol. 9, 133; J. M. E. Pereira, Vida do Abba Samuel, 1894; Clugnet-Nau-Guidi, Vie et récits de Daniel, 1901 (Nachdruck aus ROC.); Stern im Ausland 1878, 844; Crum, Copt. Ostraca 1902; M. Jullien, L'Egypte 1899.

Der Trieb zum Einsiedlerleben mag in Ägypten auf die Verfolgungen zurückzuführen sein; jedenfalls hatte das Verlangen nach Ruhe und Betrachtung, ob durch jüdische Philosophen resp. durch Serapisdiener beeinflußt oder nicht, manchen schon früh dazu veranlaßt, auch in der Nähe des eigenen Dorfs sich ein einsames Dasein zu wählen. Zu den ersten

der sich auf dieser Weise zurückziehenden Christen ist Antonius zu rechnen (über dessen Historizität vgl. E. C. Butler, a. a. O. 219), den wir schon um 305 eine Gesellschaft von Einsiedlern leitend finden. Unabhängig, wie es scheint, von diesem hat Pachomius um 340, weit den Nil hinauf, das erste Cönobium gestiftet. Näheres über Anfänge des Mönchtums, s. d. A. Seine Geschichte seit Chalkedon steht noch aus; das Material harrt, in koptischen, später arabischen Heiligenleben, Rechts- und Privaturkunden (Papyri, Ostraka), Patriarchalkanonen u. s. w., noch einer umfassenden Verwertung. Die besser bekannten Quellen (Moschus, Leontius, Sophronius) sind katholisch, nicht monophysitisch. Allmählich scheint überall der strenge Anachoretentypus durch einen mehr oder weniger modifizierten Cönobitismus verdrängt worden zu sein; doch sind noch im 13. Jahrhundert Spuren vom ersteren zu verfolgen (s. Fetha Nagast, trad., 540). Von extravaganten Abarten, wie den Styliten, hören wir in Ägypten wenig (ein Beispiel im 7. Jahrhundert, s. Synaxar zum 14. Thoth). Solchen mag vielleicht das nüchterne Vorbild der pachomischen Regel eine Schranke gesetzt haben. Ihre Erneuerung und Ausdehnung erhielt jene Regel hauptsächlich am Anfang des 5. Jahrh. durch Schenute (s. oben S. 804, 8). Von seinem großen, noch erhaltenen Kloster bei Achmîm aus erreichte die reformierte Regel auch andere Häuser (s. Miss. franç. 4, 512); mit den „neun Heiligen" soll sie sogar nach Äthiopien gelangt sein (s. Turajeff, Issljedowanija, St. Petersburg 1902, 63). Anderer Regeln wird kaum gedacht. Die von Johannes dem Schwarzen (kopt. chame) soll von Nitria aus in Oberägypten bekannt gewesen sein (Wüstenfelds Synax., 199). Die sog. „Regel des hl. Antonius" taucht erst verhältnismäßig spät auf (s. die Untersuchungen Conzens, worüber Grützmacher in Th. Rundsch. 2, 103, doch? Antonianerkloster im 7. Jahrhundert, s. BO. II, 334, Wright, syr. Kat. 952); unsicheren Ursprungs sind noch auch die ägyptischen, nach Makarius Alex. und anderen benannten Regeln (Holsten-Brockie, Cod. Regul. I, 18 ff.) Die des Antonius soll den heutigen Mönchen als Norm gelten — sie wurde 1899 zu Kairo samt dessen „Briefen" arabisch gedruckt; allein die jetzige Observanz hat sich auf ein Paar allgemein gehaltener Verpflichtungen — Gelübde kennen sie nicht — das Fasten, Gehorsam u. a. betreffend, reduziert. Die mittelalterlichen Bedingungen lese man bei Abû 'l-Barakât (Vansleb 39 ff.). Das *σχῆμα* (askîm), einst das Abzeichen außergewöhnlicher Asketenstrenge, wird heute allgemein getragen (Jullien 83). Als Bedingung zur Aufnahme ins Kloster genügt oder genügte die Fähigkeit, etwas Arabisch und Koptisch (letzteres ja ohne Verständnis) zu lesen. Ihren Insassen liegt weder Steuer noch Militärdienst ob — ein Vorteil, der zu manchem Mißbrauch Anlaß gegeben hat (Über ähnliche Übel schon alter Zeit, s. Milne, Hist. 104, 155).

In die Klosterverwaltung mischte sich der Bischof bekanntlich früh ein. Im 7. Jahrhundert scheinen die Mönche der besonderen Aufsicht zweier Bischöfe unterworfen, welche den merkwürdigen Titel eines *ἀποτρίτης* (Zoega 112, Amélineau, Vie d'Isaac XXV, Zotenberg in Journ. Asiat. 1877 (II), 455, auch Ren. 182, 246), für Unter-, resp. Oberägypten führten. Später pflegte manchmal der Patriarch die Leitung und so die Einkünfte gewisser Klöster für sich zu beanspruchen. Gegenwärtig tragen die Klosterbeamten noch die früheren Bezeichnungen; eine Hs. vom Jahre 1112 (Brit. Mus., Or. 3581 B, 69) führt uns die Vornehmeren vom „Weißen Kloster" (des Schenute) vor: Archimandrit oder Hegumenos (vgl. Giorgi, Fragm. 356), *δευτεράριος*, Ökonom, Archidiakon, *διδάσκαλος* (s. oben S. 810, 26). Anderswo wird das Oberhaupt auch *προεστώς* genannt (s. meine Ostraca, XVIII). Schon früh wußten sich die Mönche, durch fromme Vermächtnisse einen beträchtlichen Besitz anzueignen (vgl. Milne a. a. O.); aus dem 7. bis 8. Jahrhundert hat sich eine Reihe Urkunden erhalten, die das Eigentum gewisser oberägyptischen Klöster ermessen läßt (s. Steindorff in Äg. Z. XXIX, 1 mit den bibliogr. Hinweisen, Stern wie oben, Ciasca Papiri Copti). Kinder dem Kloster als fromme Schenkung zu widmen wurde auch, wenigstens im 8. Jahrhundert, Sitte (s. Villenoisy in Rev. ég. VI). Aber auch dem Kloster selbst konnte das Haupt, als dessen Besitzer, einen Erben einsetzen (vgl. Brit. Mus., Catal. of Greek Papyri I, 232, wo der Testator aber dazu Bischof ist); oder es wurde, gerade wie weltliches Eigentum, einfach verkauft (vgl. Rev. des ét. grecq. 3, 134).

Name und Lage zahlloser mittelalterlicher Klöster sind uns aus Abû Sâliḥ, Makrizî u. a., den Papyri bekannt; allein heute ist deren Mehrzahl entweder verschwunden oder verlassen. Unter den noch bewohnten zeichnen sich 7 aus: 4 von den einst im libyschen Wüstenthal Nitria zahlreichen Klöstern, die des Makarius, der Jungfrau oder der Syrer, der Römer (d. h. der hl. Maximus und Dometius), und des hl. Bischâî, mit je 12 bis 20 Mönchen; die des Antonius und Paulus in der östlichen Wüste (s. Vansleb,

Nouv. Relat. 1677, 300 ff.); das Muharak Kloster in Mittelägypten, gegenwärtig das blühendste, mit etwa 80 Mönchen und sehr ausgedehnten Landgütern. Nonnenklöster hat es immer, seit Pachôm und Schenute, in Ägypten gegeben. Heute bestehen zu Kairo selbst noch deren fünf.

5. **Kirchenlitteratur:** Quatremère, Recherches etc., 1808; Zoega, Catal. Codd. Copt., 1810; Vansleb, Hist., Vorwort und S. 331; Amélineau, Contes et Romans, 1888.

Die uns erhaltene kirchliche Litteratur der Kopten skizzieren, heißt so viel als ihre litterarischen Erzeugnisse überhaupt beschreiben; denn, die alten gnostischen Werke, nebst einigen magischen bezw. alchimistischen Texten ausgenommen, scheinen in der That alle erhaltene Schriften dem kirchlichen Gebrauch bestimmt gewesen zu sein. Es giebt keine zweite Sprache des christlichen Orients, die eine solche Armut an weltlicher Litteratur aufzuweisen hat. Auch tragen die koptischen Schriftdenkmäler unverkennbare Zeichen des traurigen Schicksals jener Kirche an sich: mir sind bloß 2 in noch ursprünglicher Vollständigkeit erhaltene, vor etwa das 12. Jahrhundert zu setzende Hss. bekannt; alles übrige liegt beispiellos zertrümmert da. Die Pergament-Hss. verdanken wir, beinahe ausschließlich, 2 oder 3 Klosterbibliotheken: die bei weitem ältesten der südlichen Mundart (saʿîdisch) dem schon erwähnten „Weißen Kloster“ Schenutes; die der nördlichen (buheirisch) denen Nitrias. Die älteren Papyrus-Hss. dagegen sind wohl eher in der thebanischen Gegend, bisweilen in Gräbern vereinzelt, gefunden worden. Von den Nitrischen Klöstern stammen ferner die meisten christlich-arabischen Bücher.

Zur Zeit der Apostelmission nach Ägypten war das Koptische, jener unmittelbare Abkömmling der Hieroglyphensprache, das allgemeine Volksidiom. Durch die allmähliche Verbreitung des neuen Glaubens wurde nun in dieser Sprache, der die griechische Schrift erst kürzlich angepaßt worden war (vgl. Griffith in Äg. Z. XXXVIII, 71, XXXIX, 78), eine religiöse Litteratur hervorgerufen. Es war dies aber eine im wesentlichen völlig unselbstständige; jedes Jahr treten für ihre Abhängigkeit von der griechischen neue Belege hervor. Einerseits wurden Übersetzungen der Bibel in 4, vielleicht 5 Mundarten (s. vor allem F. Robinson bei Hastings, Dict. of Bible I, 668), sowie der von der alexandrinischen Kirche approbierten theologischen Schriften, andererseits solche der außerkanonischen Evangelien (s. F. Robinson in Cambridger Texts a. Stud. IV, 2; C. Schmidt in SBA 1895; A. Jacobys Straßburger Evangelienfragm.), Apokryphen (des Elias, her. v. Steindorff, Bruchst. einer Moses-Adam Apokal. durch C. Schmidt) und gnostischen Bücher (s. Bd VI S. 731) verfertigt. Von den apostolischen Vätern scheinen sich nur Ueberbleibsel einer Ignatiusübersetzung — den Monophysiten besonders willkommen (s. Harnack, Litt.-Gesch. 86) — erhalten zu haben. Die großen Kirchenphilosophen des 3. Jahrh. treffen wir selbstverständlich nicht (Origenes, auch Clemens, sind „Häretiker“, vgl. das Synaxar, 12. Babeh). Erst mit den Helden des nicänischen Zeitalters setzt die Reihe patristischer — erbaulicher, exegetischer, polemischer — Werke ein, welche einst alle der bedeutenderen Griechen umfassend, sich bis auf die endgiltige Entfremdung beider Kirchen (451) erstreckt. Zwar wurden etliche griechisch schreibende Monophysiten auch justinianischer Zeit, vor allem Severus von Antiochien, gelesen; doch wird von jetzt an wesentlich kein Grieche mehr ins Repertorium aufgenommen. Von den älteren Historikern sind Bruchstücke einer sehr schlechten Eusebiusübersetzung vorhanden (s. PSBA XXIV, 68). Der überwiegende Hauptbestand aber nichtbiblischer Hss. teilt sich zwischen Homelien und Heiligenlegenden resp. Märtyrerakten, von denjenigen der hl. Jungfrau und der Apostel (s. C. Schmidt bei Harnack, Litt.-Gesch. 918, Guidi in Giorn. Soc. Asiat. Ital. 1888) an bis auf die Diokletianischen sowie persischen und arabischen Verfolgungslegenden (s. oben S. 807, 51) und von den Stiftern des Mönchtums bis zu den Asketen des 14. Jahrh. (Oxforder Hs., Gesch. des hl. Barsauma, gest. zu Kairo 1317, vgl. Zotenbergs Pariser äthiop. Katal. S. 195). Derartige Erzählungen, in örtlich verschiedenen Synaxaria zusammengefaßt (vgl. Bolotov in Christ. Tschtenija 1886, 340), wurden schließlich in verkürzter Gestalt ins Arabische übertragen (die 1. Jahreshälfte eines Nitrischen Exemplars von Wüstenfeld 1879 verdeutscht; beste Uebersicht bei Zotenberg a. a. O. 152 ff.). Wenn auch oft wenig erbaulich, so wurden diese Erzählungen (früher regelmäßig, heute mehrfach ausgelassen) beim Gottesdienst vorgetragen (s. Brightman, Liturgies 155; Vansleb 69); ja sogar eigentliche Geschichtswerke fanden hier Anwendung, wie dies durch Randbemerkungen verschiedener Hss. (z. B. der in PSBA, a. a. O. beschriebenen) bestätigt wird. Die Frage der Übersetzung bezw. Ursprünglichkeit muß, in betreff spezifischer ägyptischer Acta und Vitae, noch untersucht werden; mit dieser möglichen Ausnahme ist nur eine einzige Gruppe Schriften in ihrer koptischen Urgestalt zu uns gelangt, die nämlich des schon öfters genannten Schenute (s. oben S. 804, 2), von dessen gewaltsam hin-

reißender, prophetisch gefärbter Beredsamkeit uns seine zahlreichen, doch schwer verständlichen Predigten und Briefe — wenn er auch Griechisch konnte (vgl. Äg. Z. XXXII, 134), so scheint in jener Sprache nichts auf uns gekommen zu sein — ein Bild bewahrt haben. Die Mundart Schenutes war die sa'îdische; schon damals war die seiner Heimat, die Achmîmische, außer Gebrauch gekommen. Dagegen erst mit dem Aussterben des Griechischen in 5 den nördlichen Provinzen errang das künftig universale Buheirisch litterarische Anerkennung; ja von ihren Hss. reichen die ältesten erst auf etwa das Jahr 900 zurück. Koptisch überhaupt wird, wie es scheint, bis ins 14. Jahrhundert geschrieben; allein jene jüngsten Erzeugnisse erweisen sich als Übertragungen aus dem Arabischen und sie müssen als lauter tours de force gelten (vgl. Casanova in Bull. de l'Institut. franç. I). Wahr- 10 scheinlich hatten die Kopten etwa im 10. Jahrhundert angefangen, das Arabische litterarisch zu verwerten. Von christlichen Autoren bestimmbaren Datums gilt Severus, Bischof von Aschmunein (ca. 950, s. oben S. 801,40), als der erste, der sich dieser Sprache bediente. Ihre Blütezeit aber erreichte, wie es scheint, die christl.-arabische Schriftstellerei um die Mitte des 13. Jahrhunderts mit dem gelehrten, doch sonst unedelen Patriarchen Cyrill (s. oben 15 S. 807,56), welcher sich thätig um die Verfertigung von Übersetzungen resp. Kompilationen aus dem Koptischen bemüht haben soll (s. Guidi a. a. O., auch Mai, Nov. Coll. IV, Nr. 133, Paris. arab. Hs. 195). Als seine Zeitgenossen lebten die zwei hervorragendsten Gelehrten der späteren koptischen Kirche, die Gebrüder Ibn al-'Assâl, deren einer uns auch ein Verzeichnis seiner Quellen bietet (Mai, a. a. O., Nr. 103, Brit. Mus. arab. 20 Katal. S. 758). Abû'l-Barakât, der bedeutendste der Gelehrten des folgenden Jahrhunderts, hat eine noch ausgedehntere Liste (Vansleb 331; vgl. Riedel, K.-Rechtsq. 78). Bekanntlich hat der Sammeleifer dieser und anderer Schriftsteller späterer Epochen der Gegenwart eine Anzahl wertvoller Werke, sei es in der Form arabischer, sei es auch in erst nach diesen verfertigten äthiopischer Übertragungen geschenkt, welche uns sonst unwider- 25 ruflich verloren gegangen wären. Über liturgische Litteratur s. oben S. 811; über kirchenrechtliche S. 810.

W. E. Crum.

Verzeichnis

der im Zwölften Bande enthaltenen Artikel.

9. Band.

S. 141 Z. 53 Herr Prof. S. M. Jackson in New-York macht mich darauf aufmerksam, daß der Satz über Bower nur von der deutschen Uebersetzung, nicht von dem englischen Original gilt. Dort heißt es Bd X, 2 S. 5: Vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Thron hatte er, wo nicht einen verdächtigen Umgang mit seines Bruders Witwe, Donna Olympia Maldachini, doch wenigstens eine so übertriebene Anhänglichkeit an sie, daß er sich ganz von ihr leiten ließ. Hier dagegen (Ausg. v. Cox, Philadelphia 1843 Bd III S. 330: The new pope hade before his promotion an unlawful commerce with his brothers widow, the famous D. O. M. . . . and that commerce he not only continued after his elevation, but suffered her to govern the church etc.

„ 143 „ 34 lies Scudo statt Scudi.

„ 166 „ 27 „ Kahlenbeck statt Kahlenbeck.

„ 305 „ 13. Aus den Διηγήσεις des Sinaimönches Anastasius (vgl. F. Nau, Les récits inédits du moine Anastase, Paris 1902; hier franz. Uebersetzung, der griech. Text im Oriens Christianus II, 1902, 58—89) ergiebt sich, daß Johannes Klimakus um 649 gestorben ist. Nau sucht noch folgende Lebensdaten festzulegen: geboren vor 579, Mönch 599, Abt vor 639. Der Johannes abbas montis Sinae, an den Gregor I. geschrieben hat (s. 305, 18), kann also mit J. Kl. nicht identisch sein.

„ 536 „ 40 füge bei: Cuccoli, M. A. Flaminio, Bologna 1897.

„ 708 „ 18 lies Sonnenwildkalb st. Sonnenmilchkalb.

„ 715 „ 54 ist beizufügen: H. Kellner, Heortologie oder das Kirchenjahr und die Heiligenfeste, Freiburg 1901 (insbes. Abt. III: Die älteren und neueren Kalendarien und Martyrologien).

10. Band.

S. 264 Z. 41. Die hier angekündigte Neuausgabe der Sabbata mit Kommentar, den übrigen Schriften Keßlers, dem Briefwechsel desselben und einläßlicher Biographie ist inzwischen erschienen unter dem Titel: Joh. Keßlers Sabbata mit kleineren Schriften und Briefen unter Mitwirkung von Prof. Dr. E. Egli und Prof. Dr. R. Schoch in Zürich herausgegeben vom historischen Verein des Kantons St. Gallen, St. Gallen, Fehrsche Buchhandlung 1902. 719 S. 4°. Text u. Glossar z. Sabbata sind von Dr. Hermann Wartmann, dem Präs. des hist. Vereins u. Prof. Schoch, Kommentar, kl. Schriften, Briefwechsel u. Biographie von Prof. Egli.

„ 883 „ 7 v. u. lies 49 statt 39.

11. Band.

S. 427 Z. 52. Kaspar Leyser wurde nach Schmoller, Anfänge des theol. Stipendiums in Tübingen, am 13. Dez. 1541 in Tübingen inskribiert und ins Stift aufgenommen; am 4. Aug. 1546 wurde er Magister, verheiratete sich am 20. Dez. 1547, wurde 23. April 1548 Prediger in Vaihingen a. E, kurze Zeit darauf Pfarrer in Hattenhofen, dann Katechist in Göppingen, 1550 Pfarrer in Winnenden, 1553 in Nürtingen, wo er Ende 1554 gestorben sein muß.

„ 451 „ 5 lies 455, 32 statt 11, 29.

12. Band.

S. 3 Z. 21 lies II, 11 statt XI.

„ 30 „ 37 füge bei: Nach Nestle, ThLBl. 1902 S. 369 wäre Julius von Pflug der Urheber des Spruches Si Lyra non lyrasset etc. (vgl. Bindseil-Niemeyer, krit. Ausg. der Lutherbibel 1855 Bd. 7 S. 356) bezw. seiner Anwendung auf Luther. Aehnliche Redensarten finden sich schon früher: Nisi Lyra lyrasset, nemo Doctorum in Bibliam saltasset u. ä., vgl. Nestle in JdTh 1877, übrigens auch Kirchenlexikon von Wetzer u. Welte, Art. Nik. v. Lyra.

„ 58 „ 21 füge bei: C. Fossey, La magie assyrienne. Étude suivie de textes magiques, transscrits, traduits et commentés. Paris 1902 (485 pp. 8 vo).

„ 72 „ 6 füge bei: Friedrich Spitta, Das Magnifikat ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth. In den „Theol. Abhandlungen", Festgabe zum 17. Mai 1902 für H. J. Holtzmann. Tübingen und Leipzig 1902. Zu vergl. Daniel Völter, die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas, in „Theol. Tijdschrift XXX. (1896) S. 224—269. L. Conrady, Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus" (1900) S. 18—21. H. A. Köstlin, Das Magnifikat Luc 1, 46—55 Lobgesang der Maria oder der Elisabeth? in Zeitschr. f. d. Neutest. Wissenschaft. Gießen. 1902 S. 139 ff.

S. 132 Z. 29 lies 2 Sa 18, 18 statt 1 Sa 18, 18.
„ 133 „ 48 „ מצבת statt צבבת
„ 136 „ 16 „ heißt vielmehr der Turmtempel von Borsippa statt: ist vielmehr zu übersetzen.
„ — „ 17 „ der Turmtempel von Uruk „der Tempel der sieben Innenräume" und Uruk selbst statt: Uruk in dem andern Fragment.
„ 139 „ 41 lies erkennbare statt erkennbaren.
„ 314 „ 49 füge bei: Alb. Poncelet, Miraculorum b. Virg. Mariae, quae saec. VI XV latine scripta sunt, index: Anal. Boll. 1902, p. 241—360 (reichhaltigstes Verzeichnis der Titel, bezw. der Initia mittelalterlicher mariologischer Wunderberichte — zunächst 1783 Nummern umfassend, aber spätere Fortführung in Aussicht stellend).
„ 392 „ 34 ff. füge bei: Ad. Harnack, Der Ketzerkatalog des Bischofs Maruta von Maipherkat. in: TU, N. F. IV. 1, 1899.
„ 446 „ 18 ist einzufügen: Ulysse Robert, Supplément à l'histoire littéraire de la Congrég. de St. Maur, Paris 1881. J. B. Vanel, Les Bénédictins de St.-Germain-des-Prés et les Savants Lyonnais, Par. 1894, sowie: Nécrologe des Religieux de la Congr. de St. Maur, ib. 1896.
„ 446 „ 16 ist statt „Paris 1726, auch Brüssel 1740" zu lesen: Brüssel 1770.
„ 449 „ 38 lies 1789 statt 1798.
„ 452 „ 3 lies 1828 statt 1833.
„ 456 „ 40 „März oder Juli 235". Streiche „oder Juli". Nach einem der Papyrus von Fajjum: Ende März; s. Berl. Phil. Wochenschrift 1884, Nr. 50, Sp. 1891.

Eb. Nestle

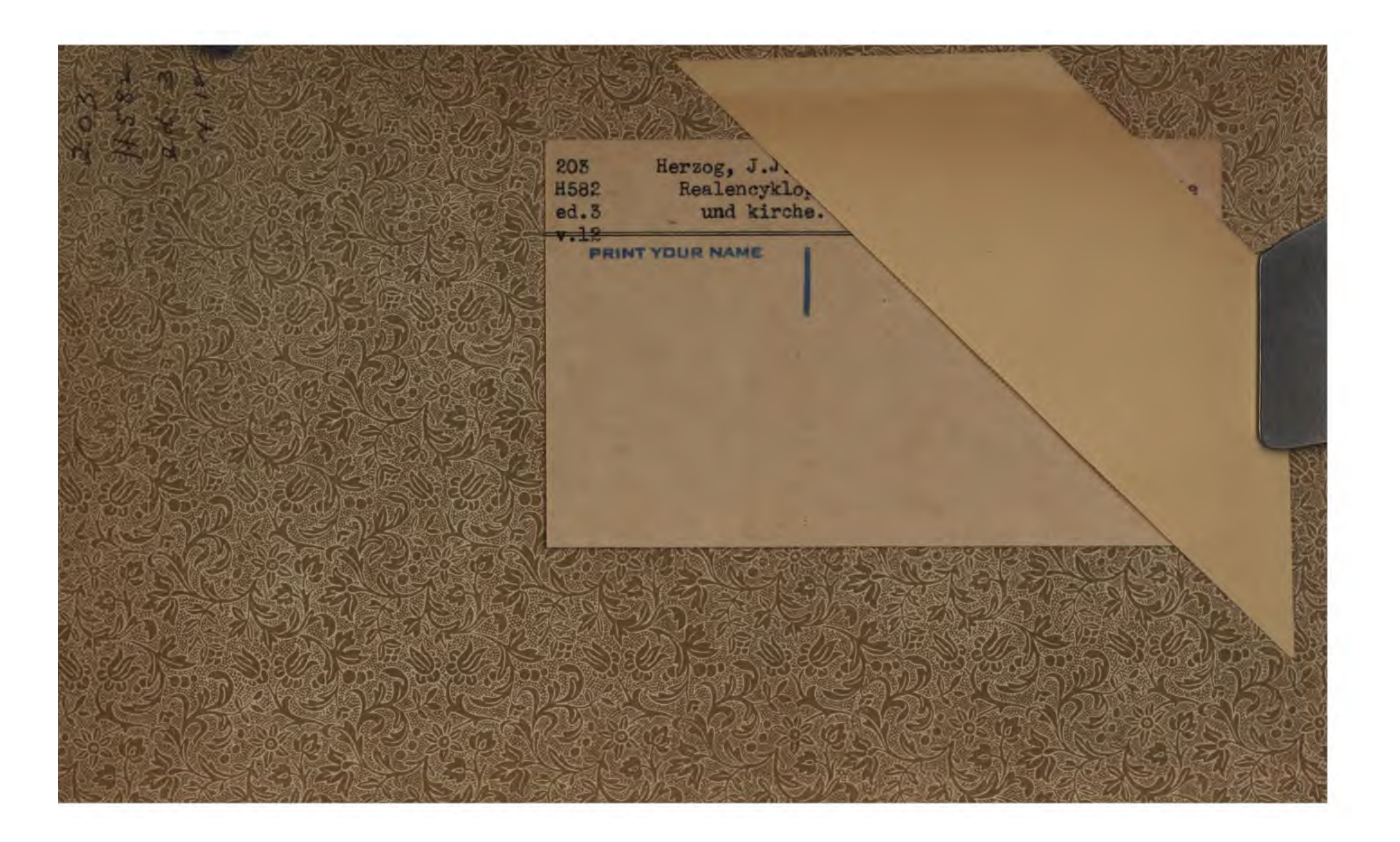
„ 492 „ 57 lies Albrecht statt Akbrecht.
„ 645 „ 12 füge bei: E. Meyer, Gesch. d. Altert. I S. 466; Maspero, The Pass. of the Emp. S. 275; Rogers, Hist. of Bab. and Ass. II S. 187 f.

Zu dem Art. Koimeterien, Bd. X.

Herr Professor D. Nik. Müller in Berlin ersucht mich, den Lesern der RE. mitzuteilen, daß der Neudruck von Bogen 55 nicht vorgenommen wurde, weil er Aenderungen seines Manuskripts für notwendig erachtete. Die Ursache war, daß durch ein Mißverständnis zwei größere Abschnitte des Manuskripts beim Druck ausgefallen waren.

Hauck.

7. Dezember 1902.


203
H582
ed.3
v.12
Herzog, J.J.
Realencyklo
und kirche.
PRINT YOUR NAME

